

LES BAULÉ ET LE TEMPS

Pierre ÉTIENNE*

« Je m'étonnais en gravissant un tertre fleuri de celluloïd, qu'un univers entier pût tenir dans cette sou-pente. L'infirmier m'expliqua :

— Ici comme partout, mais ici on vous le fait remarquer tout spécialement, l'espace se fabrique selon les besoins. Voulez-vous faire une promenade ? Vous projetez devant vous l'espace nécessaire que vous parcourez au fur et à mesure. De même du temps. Comme l'araignée secrète le fil au bout duquel elle se laisse glisser, vous secrétez le temps qu'il vous faut pour ce que vous avez à faire, et vous marchez le long de ce fil qui n'est visible que derrière vous mais qui n'est utilisable que devant vous. Le tout est de bien calculer. Si le fil est trop long, il fait des plis et s'il est trop court, il casse ».

René DAUMAL. *La Grande beuverie*.

Comme le dit René DAUMAL, le tout est de bien calculer son temps en fonction de ce qu'on se propose de faire. Nous voudrions montrer, dans une première partie, que le système de représentation baoulé est suffisamment riche en dénominations du temps, aussi bien en ce qui concerne les périodes de l'année que les moments de la journée, pour compenser largement les faiblesses du système comptable dont le caractère objectivement approximatif ne gêne en aucune façon l'organisation des activités. Dans une seconde partie, nous tâcherons de montrer comment les diverses activités et/ou les produits qui en résultent sont affectés de valeurs qui se structurent en une hiérarchie concurrentielle, en ce sens que la primauté accordée à telle ou telle activité dépend d'urgences et de circonstances. Enfin, en dernier lieu, nous essaierons de montrer comment les Baoulé, bien avant la conquête coloniale, manipulaient les biens et les personnes dans des perspectives diachroniques à longue portée et cummulatives ; autrement dit, que le temps prospectif, le temps considéré du point de vue des projets à réaliser, est loin d'être étranger à la conscience baoulé.

I. LA SUPPUTATION ET LES DÉNOMINATIONS DU TEMPS

A. Le temps comptable

L'unité comptable de durée maximum est l'année (*afwe*) ; au-delà, il n'existe aucun repère temporel appartenant à des systèmes cycliques comme c'est le cas pour les lagunaires et liés à l'organisation de la société en classe d'âge (1).

* Centre ORSTOM de Petit-Bassam - B.P. 42.93 - Abidjan (Côte d'Ivoire).

1. Cf. G. NIANGORAN BOUAH (1964). Il existe pourtant quelques repères à plus longue portée que l'année. C'est ainsi que tous les sept ans on « sort » le masque *Goli* (panthère).

Nos informateurs affirment que l'année commence en janvier (*zãvieli*), au moment où l'on récolte les premières ignames tardives. En effet, si cette époque est marquée par des festivités, celles-ci revêtent seulement un caractère profane. En revanche, l'offrande des prémices (*folie* : bouillie d'igname mélangée à de l'huile de palme) aux mânes des ancêtres (*umyẽ*) et à la terre (*asye*) a lieu au moment de la récolte des premières ignames précoces au début du mois d'août. Quoi qu'il en soit, ceux qui sont nés au cours de la même année, s'appellent *viẽgu* ou *tukpe* (moi-même et un tel sommes *viẽgu*). Par ailleurs, pour désigner quelqu'un de plus âgé on utilise l'expression *klɔ* (on dira par exemple : *n ti i klɔ* = je suis son aîné, *ɔ ti mi klɔ* = il est mon aîné). De cette façon, bien qu'il n'existe pas de classes d'âge institutionnalisées, les individus ont des points de repères suffisants pour se situer les uns par rapport aux autres par référence aux préséances liées à l'âge.

Sla ou *ãglo* désignent le mois qui correspond sensiblement à la lunaison. Ces deux termes servent aussi à nommer la lune.

Non seulement, les mois ne sont ni nommés ni désignés par numéro d'ordre, mais encore, l'unité de temps qu'ils couvrent ne présente aucune pertinence par référence à l'année. Cela n'aurait guère de sens de demander à un Baoulé combien il existe de mois dans l'année, pas plus que si l'on nous demandait combien il existe de semaines dans le mois du calendrier grégorien. Lorsqu'on pose ce genre de question à des Baoulés, ils répondent que l'année comporte douze mois ; mais il s'agit là encore d'un fait d'acculturation. Pour notre part, nous serions plutôt tenté de penser qu'autrefois, le cycle annuel approximatif comptait treize lunaisons. En effet, alors que nous faisons l'inventaire des dépenses occasionnées par les funérailles d'un chef assez important, on nous dit que celles-ci durèrent une année et qu'on avait abattu treize fois douze palmiers. Même si la lunaison sert à mesurer, ou plutôt à scander, la durée à l'intérieur du cycle annuel elle ne représente pas une unité rigoureusement congruente avec celle-ci. Tous se passe comme s'il existait divers systèmes de référence — jour, semaine, mois, année — ne présentant pas entre eux de rapports de congruence rigoureuse.

Mais, le mois, comme l'année, n'en est pas moins une unité comptable. On dira, par exemple : *ɔ a ce wa sla nmũ* (il est resté ici cinq mois).

De même que l'année ne comporte pas un nombre entier de mois, le mois ne comporte pas un nombre entier de semaine, ni un nombre déterminé de jours.

La semaine, en revanche, compte un nombre déterminé de jours dont chacun porte un nom. Elle est conforme au schéma akan typique : *kisie*, *ndjols*, *mlã*, *wẽ*, *ya*, *fwe*, *mone* ; qui représentent respectivement : lundi, mardi, etc. (1). On l'appelle *le mocũe*, ce qui veut dire littéralement : huit jours ; bien que la semaine ne compte que sept jours. Cela n'est guère plus contradictoire qu'en français de dire huit jours, huitaine ou quinzaine pour désigner des durées de sept ou quatorze jours.

Pour désigner la semaine on peut aussi dire *gwa*. Ce terme signifie en son premier sens : lieu public, puis par extension : marché et prix. C'est donc par référence à la périodicité hebdomadaire des marchés ouverts par l'administration coloniale que *gwa* désigne aussi la semaine (2).

Le caractère relativement élaboré de la semaine n'est pas sans rapport avec le fait qu'une bonne partie de l'activité religieuse et des relations avec le surnaturel s'organisent sur cette base.

-
1. Chez les Ashanti, les Fanti, etc. et même chez les Agni et les Abon de Côte d'Ivoire, *kisie* correspond au dimanche et non pas au lundi ; en revanche, chez les Boni de Guyane, il correspond au mardi.
 2. Bien que le commerce constituât une activité hautement valorisée pendant la période précoloniale, il n'existait pas de véritables marchés.

C'est ainsi qu'on nomme les personnes en fonction du nom de leur jour de naissance. Par exemple, un enfant né un lundi (*kisie*) s'appellera *kwasi*, si c'est un garçon, et *akisi*, si c'est une fille (1).

La vie rituelle — ainsi que la vie économique — s'organise aussi en grande partie en fonction des jours de la semaine. C'est ainsi qu'il existe des jours consacrés à la terre (*asye*) où il est interdit de « toucher celle-ci avec le fer », les jours où l'on ne peut pas aller travailler aux champs à cause des ancêtres ou du service de tel ou tel culte. Ces jours chômés, qu'on appelle *cē ble* (jour noir) ou *cē te* (jour mauvais), varient d'une région à l'autre. Ils tombent le lundi, le mercredi ou le vendredi. Chez certaines tribus (les Kodé de la région de Béoumi par exemple) il n'existe qu'un seul jour chômé dans la semaine, le mercredi en l'occurrence. Chez les autres (Faafoué de la région de Bouaké) ce sont le lundi et soit le mercredi soit le vendredi qui sont chômés. Dans la région de Dimbokro, le système est beaucoup plus élaboré. Les semaines sont groupées en cycle de quatre. Pour les deux premières semaines on ne chôme que le mercredi. Pour la troisième semaine, on chôme lundi et dimanche. Ces jours portent un nom spécial (*anna*). Pour la quatrième semaine, au jour *anna*, qui est le vendredi, s'ajoutent les jours *abie le* : mardi, mercredi et samedi où l'on ne travaille pas. Nous avons retrouvé des traces de ce système (2) dans la région de Sakasso : les trois premières semaines, on chôme le lundi et le mercredi ; la quatrième, s'ajoutent à ces jours le vendredi et le samedi.

Aux jours chômés s'opposent les jours ouvrables qu'on appelle *cē klamã* (jour beau, joli) ou *cē kpa* (jour bon) (3).

Le jour, *cē*, est la plus petite unité de temps comptable. Il est censé commencer à l'aube, au petit matin, qui s'appelle : *alie ndējē* (le jour a ressuscité. *alie*, en baoulé, désigne le jour surtout par opposition à la nuit). Toutefois, il convient de noter qu'un enfant né après le coucher du soleil sera nommé selon le nom du jour suivant. De même, lorsqu'un homme ne doit pas boire de vin de palme le vendredi, par exemple, il s'abstiendra à partir de la tombée de la nuit dès le jeudi soir ; en revanche, il pourra en consommer le vendredi soir, une fois la nuit venue. Ce manque de cohérence n'est sans doute pas sans rapport avec le fait que le jour ne comporte pas de subdivisions comptables.

Certes, il existe un mot pour désigner la notion d'heure : *do*, qui veut d'abord dire cloche et s'applique à l'heure par extension. De toute façon, il n'est pas exclu que *do* soit un néologisme, une onomatopée correspondant au « dong » français ; car les cloches, ou plutôt les clochettes, qu'on utilise dans les rituels traditionnels s'appellent : *laule* alors que *do* s'applique à la cloche de l'église (4).

Pour dire : « je viendrai à trois heures », on utilisera ou bien le néologisme *thwazeli* déformation de « trois heures », ou bien, en indiquant avec le bras la position approximative du soleil à ce moment, l'expression traditionnelle *nɔswa üia nu* — le moment (*nu*) (5) du soir (*nɔswa*) où il y a encore du soleil (*üia*) et qui va de 14-15 heures à 17-18 heures. Mais on ne dira pas *do nsã* — la troisième heure — comme c'est l'usage chez les Agni, par exemple.

Donc le temps comptable, chez les Baoulé, semble être encore beaucoup moins élaboré que chez des populations apparentées, telles que les Ashanti ou les lagunaires. Toutefois, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas place, dans la temporalité baoulé, pour des perspectives mnémoniques (vers le passé) et prospectives (vers l'avenir) à longue portée ; ni que les activités ne se déroulent pas dans une durée perçue et organisée adéquatement en fonction des buts à atteindre et d'un système de valeurs déterminé.

1. Il existe d'autres façons de nommer les personnes ; en particulier en fonction du rang dans l'ordre des naissances. A ce sujet, cf. Georges EFFIMBRA (1959) et Michel CARTERON (1966).

2. Ce système est décrit par Georges EFFIMBRA (1959 p. 164).

3. Il existe une autre catégorie de jours qu'on appelle *cē dã* (jour grand, gros). Il s'agit de jours de fête qui ne comportent pas nécessairement d'interdit de travail.

4. Notons pour mémoire le néologisme *klɔsu* - déformation de « cloche ».

5. *Nu* veut dire : dedans, pendant.

B. Le temps calendaire et descriptif

Qu'il s'agisse de désigner le temps à grande échelle — les saisons à l'intérieur de l'année — ou le temps à petite échelle — les moments de la journée — les expressions constituent un ensemble extrêmement riche.

En outre, aussi bien en ce qui concerne les saisons que les moments de la journée, il existe deux systèmes superposés, dont l'un, dans un cas comme dans l'autre, est très homogène quant à ses références. C'est ce que nous allons essayer de montrer dans les paragraphes suivants.

1. LES SAISONS

Il n'existe pas de terme véritablement spécifique qui corresponde au concept de saison ; on utilisera le terme de *ble* qui veut dire temps, époque, période, moment, etc., ou la post-position *nu* qui indique l'implication aussi bien dans la durée que dans l'espace.

Comme nous venons de le signaler à l'instant, il existe deux systèmes indépendants qui servent à désigner les périodes de l'année ; nous commencerons par le système à référence météorologique et nous passerons ensuite au second système qui se réfère aux activités agricoles.

a) Le système à référence météorologique

Les Baoulé comptent deux grandes saisons : *wawa*, la saison sèche, qui va sensiblement de novembre — décembre à février — mars, et *mõgu* ou *mũgu* — selon l'origine tribale des locuteurs — qui est la saison des pluies et qui va de mars-avril à octobre-novembre (1).

Wawa se divise en deux sous-saisons : *wawa kã* (*kã* = petit) qui va jusque vers fin décembre et *kese ula kese* qui va jusque vers fin mars. Mais il existe aussi des subdivisions plus fines. La période où tombent quelques pluies de mi ou fin novembre à début décembre s'appelle *wawa nzüe* (*nzüe* = pluie, eau, rivière) ; on l'appelle aussi *aüe dja nu nzüe* (*aüe* = riz ; *dja* = pied, chaume ; *nu* = lorsque), c'est-à-dire ; la pluie qui tombe lorsque le riz a été récolté. Ensuite, en décembre vient une période qui s'appelle, soit *aüe dja nu aele*, c'est-à-dire : le froid (*aele*) du temps des chaumes de riz, soit ; *kpuka gyo aele* (*kpuka gyo* est le kapotier à fleurs rouges) qui correspond à la poussée des bourgeons du kapotier. Enfin, en janvier vient *fufu* qui désigne l'harmattan.

Certes la coupure entre *wawa* et *mõgu* est loin d'être nette ; cela tient non seulement aux variations régionales, mais aussi, aux variations annuelles. En effet d'une année à l'autre, les durées de saison sèche et de saison pluvieuse peuvent varier considérablement.

Les expressions qui sont utilisées pour distinguer les diverses périodes de la saison des pluies sont encore plus nombreuses.

Fin février - début mars, surviennent les premières pluies qu'on appelle, tout au moins dans certaines régions, *able nzüe* (la pluie du maïs). Ensuite, vient une période qui s'étend sur mars et avril et qui s'appelle, suivant les régions : *kokoble nzüe* — la pluie sur les cendres noires qui restent après les derniers feux de brousse (2) — ou bien ; *nglaa bunde nzüe*. Cette expression signifie la même chose que la précédente

1. *Wawa* viendrait du nom d'une divinité *Nya* à qui l'on offre à la fin de la saison sèche des sacrifices (brebis, poulets, chien) et des libations de vin de palme pour faire venir la pluie. En revanche, nous n'avons pas réussi à trouver l'étymologie de *mõgu*.

2. *Kokoble*, étymologie non élucidée. Notons toutefois que *ble* veut dire noir.

nglaa = *nga ila* = cela brûle ; *bunde* = bois noirci par le feu = charbon de bois. *Kpale üia* (le soleil -*üia* - du fruit du néré) correspond sensiblement au mois d'avril.

Les dénominations suivantes prennent pour point de repère des réalités cosmologiques : *akɔta ni ma nzüe* = la pluie de la poule (*akɔta*) et (*ni*) ses poussins (*ma* = enfants) correspond *grosso modo* au mois de mai ; *akɔta ni ma* désigne les Pléiades. Ensuite vient *meti nzüe* qui couvre le mois de juin (1).

En juillet-août, il fait froid le matin et il y a souvent du brouillard ; on appelle cette période *mbla mōgu* — *mbla* est une divinité qui fait trembler ceux qui sont possédés. Ensuite, prend place, en septembre-octobre, *fete nzüe* — la pluie de l'igname précoce — qu'on appelle aussi *oküe nzüe* — *oküe* est une plante spontanée dont l'apparition marque le début de cette période. La dernière sous-saison de *mōgu* s'appelle *kōgwε nzüe* : le moment où il pleut la nuit (*kōgwε*).

Que *wawa* ne comporte que trois sous-saisons et *mōgu* sept, n'est certes pas sans rapport avec le fait que celle-là est plus courte que celle-ci. En effet *wawa* dure 4 à 5 mois et *mōgu* 7 à 8 mois. Toutefois, le plus grand nombre de subdivisions pour la saison des pluies doit être mis en relation aussi bien avec le fait que c'est pendant *mōgu* que se déroule la plus grande partie des activités agricoles. En effet, les Baoulé sont avant tout des cultivateurs. Il n'est donc pas étonnant qu'à ce premier système que nous venons de décrire, se référant à des phénomènes météorologiques, se superpose un second système, se référant aux activités agricoles.

b) *La dénomination des saisons et les activités agricoles*

Ici tout s'organise — ou plutôt s'organisait autrefois — en fonction de la culture de l'igname ; car, avec la conquête coloniale et l'introduction de la caféiculture, principale source de revenus monétaires, les activités qu'entraîne celle-ci sont aussi devenues des points de repère dans la dénomination du temps.

En ce qui concerne le cycle lié à l'igname il existe quatre dénominations :

- *bo sōle nu* : le temps de débrousser la forêt (à partir de novembre),
- *ngbe dile nu* : le temps de faire des feux de brousse (dans le courant du mois de mars),
- *kofie bole nu* : le temps de faire les buttes (de mars à mai),
- *duo tule nu* : le temps d'arracher les ignames (à partir d'août).

Que les dénominations de ce système se réfèrent exclusivement au cycle culturel de l'igname n'est pas surprenant. En effet, dans l'échelle des valeurs d'esthétique gustative et culinaire, l'igname tient de très loin la première place. Par exemple, en période de soudure, même lorsqu'il y a du manioc, du riz ou du maïs en abondance, on dit toujours : « c'est la famine (*awe* ou *awe dā* = la grande faim) ». Cette expression sert même à désigner l'époque qui précède la nouvelle récolte d'ignames lorsque celles de la dernière récolte ont été consommées. C'est ainsi qu'on dira : *awe n a kpē* = la faim est arrivée ; c'est l'époque de la famine (2).

Avec l'introduction du numéraire, il était normal que la culture du café, principale source des revenus monétaires joue aussi son rôle dans la dénomination du temps, tout comme l'igname, centre principal des intérêts alimentaires.

Cette culture permet de distinguer trois périodes dans l'année :

- *kafe sōle nu* : le moment de débrousser le café, qui se situe vers mai-juin,

1. D'après Georges EFFIMBRA, *akɔta ni ma* désignerait le Bouvier. Quant à *meti*, il semblerait qu'il s'agisse de Vénus.
2. *Awe* signifie la faim.

- *kafe tile nu* : le moment de récolter le café, qui va d'octobre à décembre,
- *kafe ats yole nu* : le moment de faire la vente du café, qui va de novembre-décembre à janvier-février ; cette période s'appelle aussi *tleti nu* (*tle ti* = la traite).

* * *

Parmi ces 28 expressions qui servent à désigner sinon des saisons, tout au moins des périodes de l'année, quatorze se réfèrent à des phénomènes météorologiques (1). Il convient de noter que parmi celles-ci, dix se réfèrent à la pluie, deux au froid, une seule au vent — encore *fufu* est-il le nom spécifique de l'harmattan et non pas le nom générique du vent (*āgbā*) — et une à la chaleur (dans l'expression *kpale üia*, le soleil, *üia*, doit être considéré comme facteur de température). Les repères cosmologiques ne sont utilisés que trois fois. Et deux fois seulement par référence à des constellations.

Les références à la végétation spontanée ne sont pas très nombreuses, elles se limitent à trois. En revanche, les références aux activités agricoles sont très abondantes, qu'elles soient explicites comme dans le cas des deux systèmes liés à la culture de l'igname et du café, ou implicite comme dans les expressions : *aüe dja nu nzüe* (la pluie des chaumes de riz) ou *kokoble nzüe* (la pluie des cendres du feu de brousse). Ces références aux activités agricoles (2) sont au nombre de quatorze.

La dénomination des périodes de l'année est donc avant tout liée d'une part à la pluie et d'autre part aux activités agricoles. Ceci est en concordance parfaite avec le fait qu'un des soucis majeurs des Baoulé réside dans l'agriculture (3).

2. LES MOMENTS DE LA JOURNÉE

Comme pour les saisons, il existe deux systèmes indépendants pour désigner les divers moments de la journée.

a) *Lika* : le temps qu'il fait et le temps qui dure

Lika, comme en français le terme « temps », désigne aussi bien le temps atmosphérique que le temps durée. C'est ainsi qu'on dira : *lika ti foü* (le temps est frais, il fait frais). Ajoutons que *lika* veut aussi dire ; le lieu, l'endroit, la place, etc. Par exemple, on dira : *n ko Yao lika* (je vais chez Yao) ; *yaswa lika* (le sexe de l'homme = le siège de la virilité) *bla lika* (le sexe de la femme), etc.

Il existe une dizaine d'expressions construites avec *lika* pour indiquer les moments de la journée : — *lika a cē* : (le temps a fait jour), ou encore : *lika a titi* (le temps s'est déchiré), désigne le moment où il commence à faire jour vers 5-5 h 30,

-
1. Il faudrait peut être ajouter à cette catégorie de références *kese ula kese* et *mbla-mōgu*. En effet, bien que nous n'ayons pas réussi à élucider l'étymologie de *kese ula kese*, il est possible que cette expression se réfère à la sécheresse (sec, desséché = *kee*) et signifie *grosso modo* il fait de plus en plus sec (*ula* = gonfler). Quant à *Mbla mōgu*, la référence à l'état de la température semble évidente, puisque c'est l'époque où on tremble de froid au petit matin, comme *Mbla* fait trembler ceux qu'il possède.
 2. Nous y incluons des expressions telles que *kafe ats yole nu* et *tleti* ; car, bien qu'il s'agisse là d'activités de commercialisation, il convient de les considérer comme l'appendice d'activités agricoles.
 3. On doit ajouter que pour entreprendre certaines tâches, les Baoulé se réfèrent volontiers à l'apparition spontanée d'insectes : *abebeli* (papillons), pour les premiers défrichements ; *fete kaka* (insecte / *ka* = mordre, *kaka* = mordiller - insecte / de l'igname précoce / *fete*) dont l'apparition marque le début de la récolte des ignames précoces, etc.
Cf Jacques MIREGE (1951) p. 53.

- *lika ani* : (le temps a grandi) désigne la fin de la matinée,
- *lika a dyo* : (le temps a franchi), ou encore *lika a to nu* (le temps est tombé, le temps s'est calmé) désigne la fin de l'après-midi,
- *lika a kā ase* : (le temps s'est abaissé — *ase* = par terre) désigne le soir,
- *lika mātā mātā* : (le temps est proche) désigne le crépuscule,
- *lika a dū* : (le temps s'est assombri, le temps s'est avancé) désigne la soirée aux environs de 19 heures,
- *lika a bu nu* : (le temps s'est partagé) désigne le milieu de la nuit,
- *lika a wə mua* : (le temps est allé loin) ; cette expression ne désigne pas un moment déterminé de la soirée ou de la nuit, mais veut seulement dire qu'il est tard et qu'il est temps d'aller se coucher.

b) Les autres subdivisions du cycle journalier

Il existe trois grandes subdivisions du cycle des vingt-quatre heures : le matin (*nglemu*), qui va sensiblement de 4 heures à 10 heures dans la matinée ; la soirée (*nswa*), qui va de la fin de l'après-midi — vers 17 ou 18 heures — à la nuit ; enfin, la nuit (*kōgwe*) (1). Il convient de noter qu'il n'existe pas de termes spécifiques pour désigner le laps de temps qui va de 10 heures à 17 heures. On dira : *üia nu* (quand il y a du soleil) pour indiquer le moment qui va de 10 heures à 14 heures, ou encore : *nswa üia nu* (le moment de la soirée où il y a du soleil) qui s'étend de 14 heures à 17 heures.

Midi se dit : *üia djlā* (le soleil s'arrête) ou *üia kpāgba nu* (il y a beaucoup de soleil). Minuit se dit : *kōgwe afiē* (le milieu de la nuit) ou encore *lika bu nua nu* (le moment où le temps se partage — cf l'expression *lika a bu nu* : le temps s'est partagé).

L'aube se dit : *alie ndjēnē* (le jour a recommencé) (2), elle va du milieu de la nuit jusque vers 5 heures du matin. Vers 4 heures se situe *akɔpima klikli* (coq premier), le premier chant du coq ; et vers 5 heures, *akɔpima kasiē*, le dernier chant du coq.

Une dernière expression mérite d'être mentionnée ; lorsqu'il est tard dans la nuit et qu'il convient d'aller se coucher on dit : *koklobeta a osi* (le rat palmiste va se coucher ; cf l'expression *lika a wə mua* : le temps est allé loin) (3).

Il convient d'ajouter qu'il existe deux autres termes pour désigner la journée : *alie* (qu'on a déjà rencontré dans l'expression *alie ndjēnē* = l'aube), qui désigne le jour par apposition à la nuit, et *le* qui s'utilise surtout par référence au passé, alors que *cē* s'utilise surtout par référence au présent et au futur.

C. La perception de la durée

1. LE TEMPS ET L'ESPACE

Ce n'est pas par attachement au kantisme que nous abordons cette question de cette façon, mais parce que effectivement, nombre de termes et d'expressions qui servent à situer les personnes, les activités et les événements dans la durée, et les uns par rapport aux autres, servent aussi à les situer dans l'espace.

-
1. Ces dénominations ne sont pas sans rapport avec le système des salutations. Ce dernier est très complexe et ce n'est pas ici le lieu de l'exposer. Toutefois il faut noter que *nglemu* et *nswa* entrent dans les formules de politesse qui s'échangent le matin et le soir ; lorsque le visiteur a salué on lui demande : *nglemu* ? (quoi ce matin ?) ou, si c'est le soir, *nswa ni* ? (quoi ce soir ?).
 2. L'étymologie de *djēnē* n'a pas pu être élucidée.
 3. Il paraîtrait que le rat palmiste est actif toute la nuit et se repose à la petite aube, lorsque les autres animaux se réveillent.

On l'a déjà vu à propos de *lika* qui signifie non seulement le temps qui dure, mais aussi, l'endroit, le lieu, la place, le siège..., ceci se vérifie pour la plupart des autres termes.

C'est ainsi que *wa* qui veut dire ici (ɔ o *wa* : il est ici) est aussi utilisé dans le sens de maintenant (1) dans certaines expressions visant l'avenir : *wa ɔni afwe nsā, mba* — maintenant et années trois, je viens : je viendrai dans trois ans ; *nu* veut dire dans et pendant, à l'époque de ; *mi aulo nu* : dans ma cour, *lalafive nu* : dans l'ancien temps, *Ntlɔɔkɔ ale nu* : à l'époque de la guerre de Samori, (2), etc. Le terme *lo*, qui signifie là-bas, est aussi utilisé pour exprimer le futur : ɔ o *Adidjā lo* (il est à Abidjan, là-bas) ; *afwe ba lo* : l'année prochaine (*ba* = qui vient) (3). Derrière et après se disent de la même façon : *sī* (*sī* désigne le dos ; on dira *dja sī* pour le talon : le derrière du pied) ; *afwe sī* : l'année dernière ; *anumā sī* : avant hier ; *mi sī ba* : mon cadet, l'enfant qui vient après moi, etc.

De la même façon *junu* qui veut dire visage, devant, est employé aussi dans certains cas pour exprimer l'antériorité ; par exemple on dira *mi junu kpēgbē* : mon aîné ; ɔ a *dū mua mi junu* : il m'a devancé (4).

Le terme *mua*, que nous venons de rencontrer dans cette dernière expression et qui veut dire loin, est utilisé dans certaines expressions relatives à la durée (*lika a dū mua*) le temps a avancé loin, il est tard.

Les termes *mātā* et *koko* (5) qui veulent dire proche, peu éloigné sont utilisés aussi bien pour le temps que pour l'espace (6).

2. LES TERMES ET LES EXPRESSIONS PROPRES A LA REPRÉSENTATION DE LA DURÉE

a) *Le présent, le passé, le futur*

Nous n'avons pas l'intention d'entrer ici dans le détail de la grammaire baoulé (7). Toutefois, il convient de noter que, au niveau morphologique, et à l'exception de quelques verbes irréguliers, la forme des radicaux verbaux présente peu de variations ; au radical, dont on peut dire qu'il représente un présent indéterminé, une sorte de temps zéro (8), s'adjoignent des prépositions ou des post-positions ou des verbes auxiliaires, ou encore des conjonctions de subordination, pour marquer les différentes significations : présent, présent continu, passé proche, passé lointain, passé accompli, futur indéterminé, futur simple, conditionnel, subjonctif, etc.

-
1. Il existe d'autres termes qui veulent dire maintenant. Mais leur champ sémantique est quelque peu différent : *ikla* (à l'instant, tout de suite), *kpe kũ* (même sens, *kpe* = fois *kũ* = une), *ble* ou *ble le* (*ble* veut aussi dire époque).
 2. *Ntlɔɔkɔ*, surnom de Samori (oreille percée).
 3. On peut dire aussi *afwe nga bɔ ba* (cette année qui vient).
 4. Il existe d'autres expressions pour indiquer l'idée d'antériorité construites avec le terme *ne* (ensuite) et des verbes tels que *ka* (il reste) ou l'adverbe *sī* (derrière).
 5. *Koko* désigne le passé proche et, dans l'espace, ce qui est tout près.
 6. On peut dire aussi, pour le futur, pour exprimer la notion de bientôt ɔ *ce kã* (ça dure un peu) ou encore ɔ *ka kã* (ça reste un peu).
 7. Cf Michel CARTERON (2).
 8. « Le présent est simplement le radical du verbe... C'est un temps universel. De soi, il exprime la réalité présente, l'habitude. Si le contexte est clair ou si un adverbe vient le préciser, il peut exprimer le passé, le futur, etc. ».
- Michel CARTERON, 1966 (2), p. 20.

b) *Les tranches de durées*

Aujourd'hui se dit *nde*, hier *anumā*, avant hier *anumā sī*, demain *aymā*, et après demain *aymā sī*.

Maintenant, se dit de plusieurs façons, en fonction des ordres de durée auxquels on se réfère ; on dira *nde* (aujourd'hui) si maintenant se réfère à la journée ; pour des durées plus longues on utilisera *ble* — ou *ble le* — *ble* voulant dire époque, moment (1) ; pour les expressions où maintenant a le sens de tout de suite, à l'instant, on emploiera *ikla* ou *kpe kū* — cette dernière expression signifiant en une seule fois.

On a déjà vu l'expression *wa ɔni afwe nsā, mba* — dans trois ans, je viendrai. Les projets se situent ainsi dans des perspectives où les unités comptables peuvent être le jour, la semaine, le mois, l'année.

Il en va de même pour la situation des événements dans le passé. On dira par exemple *ke ɔ sīni wa, i afwe nsā le nga* : lorsqu'il est passé ici, il s'est écoulé trois ans. Ici aussi, l'expression *i.... le nga*, qui marque l'écoulement du temps dans le passé peut s'utiliser avec des autres unités de durée (jour, semaine, mois).

Enfin, il convient de noter deux dernières expressions relatives aux temps lointains dans le passé et lointains ou indéterminés dans le futur. Pour le passé, on dira *lala* (2) (autrefois, jadis) ou *lalafwe nu* (au temps des gens d'autrefois) ; pour le futur on emploiera l'expression *cē bie* (un certain jour) ; par exemple : *cē bie n kɔ Adidjā*, un jour j'irai à Abidjan

3. L'APPRÉCIATION DE LA DURÉE

L'appréciation de la durée s'exprime, dans la plupart des cas, par le redoublement de certains des termes que nous avons déjà rencontrés. C'est ainsi que *nde - nde* — le redoublement de *nde* (aujourd'hui, tôt) (3) — signifie vite, rapidement. Lentement, doucement, en revanche, se disent *ble - ble* — redoublement de *ble* (moment, époque).

Il existe deux manières d'exprimer l'idée de la longue durée, de longtemps. On peut utiliser le verbe *ce* (4) qui signifie durer au sens absolu. C'est ainsi qu'on dira : *wɔ a ce lo*, tu as duré là-bas, tu es resté longtemps là-bas ; *m a ce ma*, je ne suis pas resté longtemps ; *ɔ a ce*, il a duré, il est vieux ; *ɔ a ce kpa, a ce klamā*, il a duré longtemps, il a bien vieilli (5). Le verbe *ce* s'emploie aussi pour le futur : par exemple : *ɔ ce kpa na mā n twa mi kale*, ça va durer bien pour que je paie ma dette.

On peut aussi utiliser le terme *lele* qui est le redoublement de *le* ; ce dernier terme, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, désigne le jour surtout dans la perspective du passé. *Lele* (6), lui aussi, s'emploie surtout pour le passé. C'est ainsi qu'on dira : *ɔ tlāni wa lele lele* il est demeuré ici très longtemps (7).

Ce champ sémantique de *ce* se réfère toujours à des normes de durées d'activités ou d'existences ou d'usages ; c'est-à-dire par référence à des phénomènes concrets dont les normes de durée sont le fruit de l'expérience. Par exemple, lorsqu'on envoie une fillette chercher de l'eau au marigot et qu'elle revient

1. C'est ainsi que *ble beni* qui signifie « quand », peut s'employer aussi bien pour l'heure (*dɔ beni* = à quelle heure ?) que pour le jour (*cē beni* = quel jour ?), le mois, etc.

2. *Lala* est peut-être le redoublement de *la* (dormir, être couché) qui n'est pas sans rapports avec la notion d'absence : *lafī* (dormir ; *fī* = sortir de, provenir, s'en aller, vomir), *ula fī* (oublier, *ula* = la pensée, c'est-à-dire la pensée qui s'en est allée).

3. Tard, ou en retard, s'exprime par le négatif de tôt : *a nde*.

4. Le terme *ce - ce* qui signifie jamais, ou encore non dans son sens absolu, est vraisemblablement un redoublement de *ce*, durer.

5. Pour quelqu'un qui est devenu vieux avant l'âge on dira : *ɔ a e kpē gbē nde* (il est devenu vieux rapidement).

6. *Lele*, dans les phrases négatives ou interrogatives peut aussi avoir le sens de jamais. (*n di ma duo lele lele* je ne mange jamais d'igname). Notons que jamais peut aussi se dire *mlō mlō* dont l'étymologie n'a pu être élucidée.

7. Le redoublement de *lele* est très fréquent ; de même celui de *mlō mlō*.

au bout d'une demi-heure ou d'une heure, alors que, habituellement l'opération ne prend guère qu'un quart d'heure, on lui dira, en guise de reproche : *wɔ a cɛ*, tu es restée longtemps. D'un vieillard, on dira aussi *ɔ a cɛ* (il a duré, il est vieux) (1) ; ici peuvent s'introduire des nuances péjoratives ou laudatives : *ɔ a cɛ kpa*, *ɔ a cɛ klamã*, il a duré beaucoup bien (*kpa*), joliment (*klamã*) ; *ɔ a cɛ ngboko*, il est trop vieux, il est gâteux. Ces mêmes expressions s'emploient aussi pour la durée d'usage des objets ; pour dire : mon vêtement est vieux, mais il est en bon état, on dira : *mi tlale a cɛ kpa*, *a cɛ klamã* ; pour un vêtement en haillons on dira : *ɔ a cɛ ngboko*, il est vieux, ça fait trop longtemps qu'il sert, ou bien on dira *s a cɛ ma*, il n'a pas duré longtemps, ce qui veut dire qu'il s'agissait d'un matériau de mauvaise qualité, ou bien que l'usager n'en avait pas pris suffisamment soin.

II — LA HIÉRARCHIE DES BIENS ET DES ACTIVITÉS

Nous avons vu que, pour leur plus grande partie, les termes qui servaient à nommer les divers moments de l'année prenaient pour référence, ou bien la pluie, ou bien des faits agricoles. Bien plus, il existe deux systèmes de dénomination particuliers entièrement liés, l'un à la culture de l'igname et, l'autre, à celle du café. Nous avons dit que cette relation était tout à fait normale et compréhensible dans la mesure où, d'une part, l'igname est l'aliment le plus hautement valorisé, la nourriture par excellence (2) et où, d'autre part, le café est la principale source des revenus monétaires (3). Toutefois cette corrélation entre la manière de nommer les moments de l'année et la hiérarchie des activités ou des produits qui en résultent n'est pas absolue.

C'est ainsi que le tissage n'est pas utilisé pour désigner le moment de l'année au cours duquel il s'effectue. C'est pourtant une activité typiquement saisonnière et qui, par ailleurs, revêt une importance sociale et économique considérable.

Les pagnes, en effet, ne sont pas seulement des biens d'usage ; ce sont aussi des biens de prestige hautement valorisés (4) ; autrefois, c'étaient aussi des monnaies, des biens d'échange qui jouèrent un rôle important dans le commerce précolonial avec Tiassalé ; enfin, ce sont des biens somptuaires, sacrés en quelque sorte, destinés à la destruction, à la thésaurisation et à l'échange non-marchand à l'occasion des funérailles (5).

-
1. D'une personne âgée qui est restée belle, on dira *ɔ ti gbaftɛ*, *ɔ ti talua* (c'est un jeune homme, c'est une jeune fille).
 2. L'igname est la nourriture par excellence. Il n'existe même pas de nom particulier pour désigner le pain d'igname, le « foutou » - alors qu'il existe une multitude de noms spécifiques pour désigner les diverses variétés d'ignames. Par exemple, pour dire à un enfant : « mange ton riz », on dira : « *di wɔ aïe* » (*aïe* = riz), mais pour lui dire mange ton « foutou » on ne dira pas : « *di wɔ duo* » (*duo* = igname), mais : « *di wɔ alie*, (*alie* = nourriture).
 3. Le numéraire a d'emblée été assimilé à la forme la plus achevée, la plus prestigieuse et la plus hautement valorisée de la richesse - à l'or (*sika*) dont il continue à porter le nom.
 4. La richesse du vocabulaire ayant trait aux pagnes est un indice de cette haute valorisation. Non seulement, il existe plusieurs noms spécifiques suivant l'usage et la destination des pagnes (*yaswa kōdlo*, grand pagne d'homme, *bla ngla*, pagne de femme, *kēde*, pagne blanc du deuil et des voyants inspirés, *kōblo*, petit pagne que les femmes mettent uniquement pour aller aux champs, etc.), mais encore, chaque type de pagne porte un nom particulier évoquant soit un proverbe, soit un événement historique. Ceci s'applique d'ailleurs même aux tissus imprimés d'origine européenne. C'est ainsi qu'après l'assassinat du Président Kennedy on vit apparaître un pagne « kennedy ». Ajoutons qu'il n'y avait aucun rapport entre le dessin du pagne et la personne.
 5. En 1961, à l'occasion des funérailles d'un notable important, 34 couvertures dioula, 104 grands pagnes baoulé (*yaswa kōdlo*) et 2 petits pagnes baoulé (*bla ngla*) offerts par les parents, les alliées et les amis du défunt se trouvèrent ainsi impliqués dans le secteur thésaurisé.
Cf Pierre ÉTIENNE (1968).

Ce n'est pas seulement par leur distribution et leur circulation que les pagnes jouent un rôle important dans la société baoulé, mais aussi, au niveau de leur production et de leur appropriation qui s'effectuent dans le cadre du groupe symbiotique des conjointes. L'homme fait le champ d'igname dont l'épouse a l'usufruit non seulement en ce sens qu'elle dispose librement des ignames pour la consommation domestique, ou pour la vente par petites quantités avec le produit de laquelle elle achète le sel, le savon, le pétrole le poisson séché, etc. destinés, aux aussi, à la consommation familiale, mais encore en ce sens qu'elle a aussi l'usufruit du champ en tant que réalité matérielle et qu'elle y fait des cultures — légumes, condiments, coton — qui sont sa propriété personnelle. Donc, la femme plante le coton, elle le récolte, le carde et le file. Ensuite elle remet les écheveaux à son époux pour qu'il en fasse des pagnes. Une fois les pagnes tissés, l'homme les donne à sa femme qui lui en rend une partie à titre de rétribution du service de tissage. Car tout service — agricole, domestique, sexuel, et ici artisanal — bien qu'il soit prescrit par le rapport conjugal appelle une rétribution. En l'occurrence, c'est la femme qui rétribue un service masculin, car, le plus souvent, c'est l'homme qui rétribue les services féminins (1).

Le tissage, tout comme le champ ou la maison — car elle aussi est faite pour l'épouse — est une obligation rigoureuse. L'homme baoulé doit être autant tisserand que cultivateur d'igname. Même aujourd'hui, où, avec la diffusion du numéraire, il est tout aussi simple d'acheter des pagnes sur les marchés à des tisserands spécialisés (malinké, sénoufo, dioula ou baoulé) ou des tissus d'importation, bon nombre d'hommes continuent à tisser pour leurs épouses dans la mesure de leurs loisirs, car la culture du café et du cacao a considérablement réduit la période de temps mort du cycle agricole pendant laquelle s'effectuaient autrefois les travaux de tissage.

Des activités quotidiennes, qui, d'une part, se déroulent à des moments déterminés de la journée et qui, d'autre part, sont hautement valorisées, appellent le même genre de remarques. C'est le cas des soins de toilette et de la récolte et de la consommation du vin de palme.

Toute personne se lave normalement deux fois par jour, d'abord le matin et en second lieu le soir (2). Il est difficile de calculer le coût de ces soins d'hygiène mais il est probable qu'ils sont assez élevés autant en ce qui concerne le budget-monnaie que le budget-temps. En effet, outre le savon, les éponges, les serviettes, l'usure des ustensils (chaudron, cuvette, seau) et du bâtiment qui sert de douchière (3), il faudrait compter le temps passé aux collections d'eau et de bois de chauffe ainsi que le temps passé à la toilette proprement dite et aux opérations qui la rendent possible (à l'intérieur de la cour surveillance des feux, transferts et mélanges d'eaux froides et chaudes, portages jusqu'à la douchière, etc.) (4). Ces ablutions ont autant de valeur que la subsistance, autant que le repas, elles font partie de ce qui est perçu comme le niveau de vie normal. C'est ainsi que lorsque les femmes vont au marché le matin de très bonne heure, les hommes se passent de douche et de déjeuner. Ces deux privations sont perçues de la même façon. On dit : « quand les femmes vont au marché, on ne se lave pas et on ne mange pas le matin ». Ceci est bien entendu une façon de parler, car il y a toujours une fillette qui donne l'eau de la toilette aux hommes les plus importants de la cour et qui réchauffe les reliefs du repas de la veille au soir.

Il en va de même pour le vin de palme. C'est un produit très apprécié. On le récolte le matin vers 8 heures et en fin d'après-midi vers 18 heures. Le vin est parfois consommé sur place, au *kabale* (« cabaret »),

-
1. Le fait que ce sont les femmes qui possèdent les pagnes tissés par leur mari se reflète dans le fait que pour les funérailles déjà mentionnées, 15 femmes ont donné 79 grands pagnes baoulé, alors que les hommes, au nombre de 38, n'en ont donnés que 25.
 2. Même les jeunes bébés sont ainsi lavés deux fois par jour, pommadés, talqués, parfumés. Nous avons même vu laver ainsi des jeunes chiots.
 3. Ciment ou banco. Il faut ajouter à cela les produits de beauté : talc, pommades, etc.
 4. Il faut environ 20 litres d'eau tiède par jour et par adulte et 10 litres pour les enfants.

sorte d'« *apatam* » construit près des palmiers en exploitation ; mais le plus souvent le vin est ramené au village et consommé dans le cadre d'un groupe social plus vaste que ce qu'il l'est au « cabaret » où se réunissent seulement les hommes qui ont leurs champs à proximité. Le vin de palme par ailleurs n'est pas seulement un vecteur de sociabilité, un bien que l'on consomme en famille ou avec des amis ; c'est aussi un bien social qui participe à l'échange non-marchand. C'est par des offrandes de vin de palme au père de la fiancée que le procès matrimonial se trouve inauguré ; il intervient aussi dans le règlement des querelles ; comme épices dans les tribunaux ; comme offrande pour les funérailles ; comme rétribution de l'aide *ukale* (1). Enfin, il est une source de revenus monétaires non négligeable (2).

Pour les baoulés, la consommation quotidienne de vin de palme en quantités raisonnables est un des éléments normaux de la subsistance, au même titre que l'igname ou les soins d'hygiène.

Que ces activités à rythme saisonnier, comme le tissage, ou à rythme journalier, comme les soins de toilette et la récolte de vin de palme, qui sont par ailleurs hautement valorisées, ne servent pas à nommer les moments du temps, montre, une fois de plus, que la congruence entre le langage et la réalité, entre le système des dénominations et les systèmes de valeurs et de représentations, ne saurait jamais être totale.

On l'a vu, ces activités peuvent entrer en concurrence les unes avec les autres. Si la saison sèche est trop courte et qu'il faille commencer plus tôt que de coutume les travaux de débroussaie et de défrichage pour l'igname, on tisse moins que d'habitude ou même pas du tout. De même, si le café a donné trop de travail et que les tâches de décorticage soient en retard (3), celles-ci ont priorité sur le tissage, d'autant plus facilement que, la récolte ayant été abondante, il sera toujours possible d'acheter les pagnes à des colporteurs ou sur le marché.

De même, lorsque les femmes partent le matin de bonne heure pour aller au marché, la plupart des hommes ne se lavent pas le matin et se passent de repas.

Mais ces activités peuvent aussi entrer en concurrence avec des obligations culturelles ou sociales.

Outre les interdits de travail que tout le monde respecte, certains individus sont « saisis » par un *asié-usu* (génie de la brousse) ou tout autre puissance surnaturelle (*amwè*) qui leur interdisent de travailler tel ou tel jour de la semaine qui doit être consacré à leur culte. Toutefois, en période de grande presse, il peut arriver que certaines personnes ne respectent pas les interdits de travail. Dans ce cas, si quelqu'un s'en

-
1. *L'ukale* est une sorte d'aide à la demande qui est rétribuée par un repas comprenant nécessairement de la viande domestique et du vin de palme en abondance. Pour le *mbli* (groupement optionnel de travail en coopération), la nourriture peut être ordinaire (poisson séché ou salé) et le vin de palme seulement en quantités raisonnables.
 2. Pour un groupe familial d'environ 6 personnes, les dépenses annuelles (en 1962-63) de vin de palme se montent à 1 958 Francs CFA et représentent 3,8 % du budget total (République de Côte-d'Ivoire. Ministère du Plan (1966) *Etude Régionale de Bouaké*. Tome 2. « L'économie » p. 284). En fait, au niveau recettes, la rentrée de numéraire de cette provenance est, d'une part, beaucoup plus importante et, d'autre part, beaucoup plus concentrée sur un petit nombre d'individus privilégiés. En effet, les droits sur les palmiers sont détenus par les utérins. Ceux-ci autorisent les autres hommes du village à les utiliser assez librement pour leur consommation personnelle, mais, d'une part, prennent pour eux-mêmes la récolte du lundi et, d'autre part, lorsque le vin de palme est commercialisé, reçoivent la moitié du revenu monétaire qui en est retiré. Pour Diamelassou, par exemple (Op. Cit. Document 4 « Essai de monographie d'un village de savane « Diamelassou » 135 p.). Sur les 22 chefs de familles du village, trois seulement étaient des utérins et avaient des droits sur les palmiers. Ce village comporte 22 groupes familiaux (définis comme « Unités budgétaires »), si l'on s'en tient au chiffre moyen dégagé de l'enquête par sondage, le revenu annuel moyen retiré de la vente de vin de palme par chacun de ces utérins est de 7 179 Fr CFA par an. ($1\ 958 \times 22 : 3 = 14\ 358 : 2 = 7\ 179$). Or la moyenne générale des revenus tirés des activités rurales sur terroir étant de 51 971 Fr CFA par an, la vente de vin de palme représente dans le cas présent, pour les utérins, près de 14 % des revenus ruraux sur terroir.
 3. Rappelons qu'en baoulé, il n'existe pas de véritable expression pour dire « en retard ». On dira *ande* (pas vite), *a* étant privatif, par opposition à *nde*, vite, en avance.

aperçoit (1), elles sont obligées d'offrir un léger sacrifice : vin de palme et/ou un poulet. L'opportunité de ces transgressions est bien entendu, fonction de l'urgence des tâches à effectuer telle qu'elle est ressentie par les individus selon leur propre caractère. Un tel n'osera pas, mais tel autre, si le besoin s'en fait sentir, n'hésitera pas à aller travailler un jour interdit.

En fait, les choses se décident en fonction des conjonctures et de la personnalité des individus. C'est ainsi que lorsque une personne importante meurt au moment des gros travaux de défrichage et de buttage, ses funérailles revêtent moins d'ampleur et de lustre que si le décès était survenu en période creuse. Toutefois, comme le disent les baoulés, « les funérailles ne pourrissent pas » (*se be kplɔ ma*) ; c'est-à-dire que lorsqu'on aura le temps — ou l'argent (2) — on donnera les grandes festivités qui doivent sanctionner le décès d'un homme important.

Les baoulés eux-mêmes s'en rendent compte ; ne disent-ils pas : « c'est la mort qui nous rend pauvres ». Ce disant, ils visent non seulement les dépenses de numéraire, mais aussi, les dépenses de temps. A notre sens, la pratique qui consiste à enterrer le jour même de leur mort les *fewa* (les trois premiers nés du même couple), à ne pas les « pleurer », à ne pas faire pour eux les mêmes funérailles (dépenses d'argent et de temps) que pour les autres, s'explique en partie par un souci d'économie ; comme si la société baoulé avait institué spontanément une sorte de « garde-fou » contre ses attitudes de dépenses « démentielles » (3) à l'occasion des funérailles.

Qu'il nous soit permis de citer une anecdote. Il s'agit du décès du fils de la « petite sœur » en fait, une nièce utérine d'une femme *atō vle* qui vivait dans le village de ses paternels. L'*atō vle* était (4) une forme de mariage particulière à la faveur de laquelle la famille de l'épouse recevait des prestations d'or importantes et, en contre-partie, renonçait à tous ses droits sur la femme et les enfants qu'elle porterait. C'est ainsi qu'on n'enterre pas les *atō vle ba* dans leur village maternel, mais dans leur village paternel. Ajoutons que la coutume veut qu'une jeune épouse qui rejoint le domicile de son mari se fasse accompagner par une « petite sœur » qui lui tient compagnie et l'aide dans les travaux du ménage. Il peut arriver que cette dernière ayant grandi, et entretenant des rapports sexuels avec les garçons du village, devienne enceinte et soit obligée de se marier avant d'avoir pu retourner dans son village d'origine. C'était justement ce qui s'était passé dans le cas présent. Les maternels du défunt voulaient emporter le corps pour l'enterrer chez eux et arguaient, fort justement, que si les gens de Ndrikro (village paternel du défunt) avaient eu la « grande sœur » en *atō vle*, la « petite sœur », pour sa part, avait fait un mariage normal. Les gens de Ndrikro rétorquaient que le défunt n'avait jamais habité chez ses maternels, que son vrai village c'était Ndrikro, etc. Si le défunt n'avait pas été *fewa* et s'il n'avait pas fallu l'inhumer avant la fin du jour, la palabre aurait pu continuer longtemps et bloquer presque entièrement pendant plusieurs jours l'activité agricole des quatre villages qui se trouvaient impliqués dans l'affaire.

-
1. « Pas vu, pas pris » tel est un des principes fondamentaux du comportement des Baoulé. Qu'on nous permette une anecdote. Une de nos collaboratrices, toute à la joie de revenir dans un village où nous avons travaillé pendant longtemps et oubliant qu'elle était en période de menstrues, serra la main des hommes, ce qui ne se fait pas, et est sanctionné par l'offrande de poulets en sacrifice expiatoire. Elle se confia à une de ses camarades du village qui lui conseilla de faire comme si de rien n'était et d'attendre le lendemain matin pour refuser les poignées de main des hommes. Elle se conforma à cet avis et il n'en résulta aucune conséquence fâcheuse.
 2. Citons le cas d'un homme qui, quatre ans après le décès de son père, et ayant eu une récolte de café d'une centaine de milliers de francs sur une plantation extérieure, investit cette somme dans sa quasi-totalité dans de « belles funérailles » pour le défunt.
 3. Cf P. ÉTIENNE, 1968 : coût global des funérailles 4 068 430 Fr. CFA.
 4. Cette forme de mariage disparut avant même la conquête coloniale à cause de l'abondance de captifs provoquée par les campagnes de Samori chez les Djimini, Djamala et Tagouana. Le mariage *atō vle*, en effet, ressemblait trop au mariage avec une captive pour pouvoir se maintenir.

C'est que le temps du rituel et le temps du « social » (1) occupent une grande place dans l'existence baoulé. Il est des obligations auxquelles il est difficile de se dérober : aller assister des parents ou des alliés dans une palabre, s'occuper des visiteurs (2), assister aux funérailles, etc.

Mais, à notre sens, on aurait tort de considérer ces activités comme des « temps perdus » en totalité. Il convient de nuancer, car ces activités non-productives sont, pour la plupart, plurifonctionnelles.

Les activités liées aux obligations culturelles (funérailles, sacrifices, consultations, etc.) ou « sociales » (assister des parents ou des amis dans une affaire portée devant le tribunal coutumier, tenir compagnie au visiteur de passage, etc.), outre leur propre finalité, correspondent à des activités de loisirs, à des occasions de consommer certains biens (viande domestique, boissons alcoolisées) (3) et, enfin, à la répartition et à la circulation de ces biens (pagnes, en particulier) ; on pourrait ajouter, qu'elles correspondent aussi à la transmission — ou au renouvellement — du capital culturel en particulier en ce qui concerne les danses et les chants.

A notre sens, on a trop tendance à ne considérer l'utilisation du temps que du point de vue de la production — et encore uniquement la production matérielle (4) — et à négliger tous les autres aspects. Même dans une perspective strictement taylorienne, — et qui est pourtant largement dépassée depuis longtemps par l'actuelle psychologie du travail — le temps passé à la consommation ne saurait être considéré comme « inutile » puisqu'il « sert » à restaurer les forces du producteur (5). C'est d'ailleurs dans la même perspective « utilitariste » que l'actuelle psychologie du travail situe les loisirs, les « temps-morts » introduits dans le procès de production, car ils contribuent à « défatiguer » le producteur et, en fin de compte, à accroître son rendement.

Certes, l'agriculteur baoulé, n'est pas un travailleur d'usine. Mais, la gestion de son temps, en fonction de diverses exigences d'ordre « social » culturel, etc. et des urgences au niveau de la production, ne se manifeste pas comme irrationnelle. Ce n'est pas seulement le cas des baoulés ; on peut citer, à ce propos l'exemple de la réduction de la durée de la période d'initiation qui précède les cérémonies d'excision chez les Oubi étudiés par Bohumil HOLAS (6). Alors que dans le contexte traditionnel cette période durait très longtemps, aujourd'hui, pour répondre aux exigences de la culture du café, elle a été considérablement réduite.

C'est parfois même à l'intérieur du domaine de la production que se manifestent des conflits d'exigences. A Diamelassou, par exemple, village pauvre des environs de Bouaké, les femmes faisaient très peu de cultures pour leur propre compte (coton, arachide, maïs, condiments, etc.) et elles-mêmes en connais-

1. Il faudrait aussi y ajouter le temps du « sexuel ». Les baoulé vont bien au-delà de Luther sur ce point. Un homme doit être constamment disponible. Ce sont seulement les femmes qui sont censées apporter des restrictions à l'exercice sexuel (interdits du jour de naissance, des périodes menstruelles, des périodes d'allaitement, etc.). Les anxiétés d'impuissance sont assez fréquentes ; en revanche, pour ce que nous avons entendu dire, les cas de frigidité seraient extrêmement rares.
2. Ce devoir « social » de tenir compagnie au visiteur, à l'étranger, ne va pas sans ambiguïté. Au niveau des formulations explicites il s'agit de lui « tenir compagnie », d'être témoin « s'il lui arrivait quelque chose de mal ». Mais, en même temps, « on le surveille pour qu'il ne fasse rien de mal au village ».
3. C'est ainsi qu'on ne tue jamais un animal domestique seulement pour le plaisir de manger de la viande ; il faut toujours trouver des prétextes dans le domaine du culturel ou du « social ».
4. Certaines activités ont des finalités très complexes et ambiguës. C'est justement le cas de la toilette, des soins d'hygiène (injections anales, fumigations vaginales, etc.) et de cosmétique qui la précèdent ou la suivent. Ces activités produisent plusieurs réalités les unes relevant de la santé et les autres de l'esthétique. Or les baoulé sont très sensibles à ces deux domaines : maladie et beauté (texture et couleur de la peau, finesse des articulations, élaboration de la coiffure, odeurs, etc.)
5. Qu'on se rappelle Charlie CHAPLIN dans *Les Temps Modernes* alimenté par une machine!
6. Bohumil HOLAS (1957 et 1961).

saient fort bien la raison : le temps qu'elles auraient pu consacrer à ces cultures était accaparé par la cueillette et le décorticage du café. Il y avait à cela deux raisons : d'une part, les plantations sur terroir étaient très peu étendues et de trop faibles rendements pour que les hommes puissent payer des manœuvres ou acheter un décortiqueur ; d'autre part, une bonne partie de la main-d'œuvre avait migré d'une façon permanente sur des plantations en Basse Côte (à cela s'ajoutent les migrations saisonnières) ; les femmes étaient donc obligées de contribuer considérablement au travail du café et elles s'en plaignaient. Mais elles le faisaient tout de même parce que le revenu monétaire masculin prime le féminin.

A Andobo-Aluibo, gros village riche proche de Sakasso dans le Warébo, doté de larges réserves forestières, possédant de grandes superficies plantées en café et en cacao, les hommes étaient assez riches pour payer des manœuvres et acheter des décortiqueurs (quatre pour un village de 700 habitants environ). Non seulement, les femmes étaient ainsi déchargées des travaux de cueillette et de décorticage manuel, mais encore elles « empruntaient » quelques journées de manœuvres à leurs maris pour faire faire des billons où elles plantaient de l'arachide qu'elles vendaient ensuite au marché de Sakasso. Elle en tiraient un revenu personnel considérable, car Sakasso est spécialisé, entre autres choses, dans l'approvisionnement de Bouaké en arachides.

III. LES PROJETS ET LE TEMPS PROSPECTIF

Justement, l'ethnie baoulé est née d'un projet, qui, s'il fut lui-même le fruit d'un hasard (guerre intestine de l'Ashanti vers 1730), n'en fut pas moins, une fois arrêté, poursuivi avec application et persévérance.

Les Assabou — c'est ainsi que s'appelaient les chefs qui conduisaient l'exode vers l'ouest — une fois qu'ils eurent franchi la Comoë aux alentours de Mlan-Mlansou (vers le 6^e degré de latitude nord) et se sentant à l'abri de leurs poursuivants, remontèrent vers le nord à la recherche de conditions écologiques comparables à celles de la région de Koumasie ; c'est-à-dire à la recherche d'un milieu à cheval sur la forêt et la savane.

Notre collègue Philippe de SALVERTE MARMIER a pu reconstituer le cours de leur pérégrination (1). Après quelque temps de marche vers le nord, ils obliquèrent vers l'ouest puis vers le sud-ouest. Il y a plusieurs raisons plausibles à ce changement d'orientation. En effet, les Assabou recherchaient trois choses :

1. un milieu de transition entre la savane et la forêt ;
2. des populations déjà en place et qu'ils puissent soumettre à leur domination politique ;
3. une situation médiane entre les routes de traite du nord et les points de négoce de la côte.

Or le long de la rive droite de la Comoë, la forêt remontait très loin vers le nord et, très vraisemblablement était fort peu peuplée. Par ailleurs, en s'installant dans ces parages, ils risquaient d'entrer en concurrence avec la route de traite qui passait par Kong, Nassian, Bondoukou, Abengourou, etc., et en conflit avec les populations qui la contrôlaient.

Ce n'est qu'aux abords de Tiassalé qu'ils rencontrèrent l'avancée de savane du V baoulé et se dirigèrent à nouveau vers le nord.

Le souci de reconstituer une route de traite vers le littoral se manifeste dès ce moment : les Assabou laissèrent à cet endroit divers groupes (Elomoué, Souamalé, etc.) qui, certes, avaient en partie pour mission

1. Réf. République de Côte d'Ivoire - Ministère du Plan (1966) *Etude Régionale de Bouaké, Tome 1* « Le peuplement » p. 13-57

de défendre le passage du Nzi et du Bandama, mais aussi, à notre sens pour déjà constituer un front de négoce avec les populations lagunaires qui avaient accès à la côte.

A l'approche de Tiébissou, ils commencèrent à rencontrer des populations déjà en place : petits groupes de chasseurs gouro ou de forgerons sénoufo (1). C'est seulement à ce moment qu'ils envisagèrent de s'installer (2) et d'imposer petit à petit, par le truchement d'alliances matrimoniales, par intimidation, voire par la violence, leur suprématie politique à ces petits groupes et de reconstituer un milieu social et politique qui reproduise les structures de leur milieu d'origine ; ensuite, de reprendre le commerce avec le littoral et le nord et de trouver, pour ce faire, les principales monnaies d'échange : or et captifs.

On le voit, la migration assabou et la constitution de l'ethnie baoulé ne se sont pas faites au hasard. Même si par la suite ce projet avorta en partie (dégradation de la structure politique, des conditions de traite, etc.) (3) ; il correspondait, ainsi que les réalisations qui en résultèrent, à une perspective à long terme.

C'est que les Assabou (ainsi que les Alanguira, émigrés quelques décennies avant eux du Dankira, région située entre Koumasie et les Fanti, et qu'ils retrouvèrent installés dans la région de Sakasso) avaient depuis longtemps l'habitude de manier les biens et les personnes (commerce de captifs, mise en gage d'utérins) dans une perspective marchande, en vue de faire du profit.

D'ailleurs, la manipulation des personnes dépasse largement ce cadre du rapport marchand. Elle visait, par le truchement de l'alliance matrimoniale, à constituer des groupes de dépendants, fondement le plus immédiat de la richesse. On peut parler à ce propos de véritable politique matrimoniale visant des objectifs à long terme. Il ne nous est guère possible d'entrer dans le détail et nous nous contenterons de donner quelques exemples.

Rappelons d'abord deux grands principes de l'organisation sociale baoulé. Tout d'abord les critères de différenciation sociale qui définissent le statut prescrit d'un individu déterminé sont extrêmement nombreux ; mais, d'une part, il est très rare qu'ils constituent une barrière insurmontable à l'acquisition d'un statut non-prescrit, à ce que l'individu en cause puisse assumer des rôles sociaux dont il est, en principe, écarté par son statut prescrit par les conditions de sexe, d'âge ou de naissance ; d'autre part, peut-être en raison même de leur extrême diversité, ces critères n'agissent pas jusqu'à susciter une stratification sociale aussi vigoureuse que celle qu'on rencontre dans la plupart des autres sociétés akan. Sa souplesse même est un gage de sa maniabilité.

En second lieu, le partage des droits sur la descendance qu'ils ont en commun, est tel que les partenaires de l'alliance matrimoniale sont toujours en concurrence à son endroit. L'idéal de tout Baoulé est de garder auprès de lui, non seulement, ses propres enfants, mais aussi, les enfants de ses sœurs.

On voit facilement comment, dans un tel contexte, le jeu matrimonial peut être subtil. Nous allons en donner quelques exemples. Prenons tout d'abord le cas des *agwa* et des *blē ngbi* ; les premiers sont des « nobles », les descendants, en lignée utérine, des Assabou qui avaient conduit l'exode depuis Koumasie ;

1. Les Alanguira, autre fonds important provenant d'une migration akan antérieure à celle des Assabou, étaient installés davantage à l'ouest, vers Sakasso.

2. En fait, ils remontèrent encore une cinquantaine de kilomètres vers le nord et s'installèrent dans la Ndranoua à une vingtaine de kilomètres au sud de l'actuel Bouaké.

3. Les Assabou réussirent bien à fonder l'ethnie baoulé. Mais, d'une part, ils durent abandonner de nombreux traits de l'organisation sociale et de la culture akan (comput bilinéaire de la parenté, par exemple) et adopter des traits culturels des populations déjà en place (masques de danse d'origine gouro ou sénoufo) ; d'autre part, la structure politique de type ashanti élaborée au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle, ne tarda pas à se dégrader sous l'effet de l'expansion de l'ethnie et des migrations et, pour une autre part, sous l'effet de la diffusion des richesses, consécutives à la découverte des gisements aurifères. Parallèlement, à la suite de guerres intertribales et de l'affaiblissement du pouvoir central de Sakasso, les conditions de commerce avec Tiassalé se détériorèrent considérablement.

les second, sont des notables, des personnages riches et politiquement influents à l'échelle de la tribu (1). Au début de leur installation les *agwa* contractèrent des alliances matrimoniales avec les chefs des groupes déjà en place, ce qui contribue à accélérer la constitution de ces groupes hétérogènes en ethnie. Les *agwa*, ainsi que les *blē ngbi*, pratiquaient aussi le mariage *atō vle* (cf. p. 29). L'or qu'ils recevaient ainsi du mariage de leurs sœurs n'était pas nécessairement réutilisé à d'autres mariages *atō vle* pour leur propre bénéfice ou celui de leurs frères ou de leurs fils, mais pouvait tout aussi bien être destiné à la thésaurisation ou investi dans le commerce. Par ailleurs, ils pratiquaient aussi l'hypogamie tant masculine que féminine. Dans les cas d'hypogamie masculine, ils étaient assurés de conserver leurs propres enfants avec eux en raison de leur haut statut socio-politique ; dans le cas d'hypogamie féminine, il était très rare que la femme rejoigne le domicile de son époux, elle restait chez son frère qui était ainsi à peu près assuré de conserver avec lui les enfants de sa sœur (2).

L'éventail des choix possibles pour les *agwa* et les *blē ngbi* était donc assez étendu. Il convient de souligner que le secteur de la stratégie matrimoniale pouvait retentir directement sur celui de l'économie marchande dans la mesure où l'or reçu pour une sœur mariée en *atō vle* pouvait être investi dans le commerce.

Cet éventail se rétrécit en ce qui concerne les personnes de statut intermédiaire. Cette catégorie reste un peu floue, car si, d'une part, elle comprend les *lyewa* (c'est-à-dire des personnes qui, sans être *agwa* ou *blē ngbi*, ne comptent aucun captif dans leur descendance) elle peut aussi comprendre des *ablua*, qui ont un ascendant d'origine captive, mais assez éloigné pour que ce fait n'intervienne plus — ou peu — dans la pratique des rapports sociaux. Quoiqu'il en soit, si ces catégories contractaient des unions hypergamiques déficitaires (si c'étaient eux-mêmes qui se mariaient avec des partenaires de statut plus élevé, il y avait peu de chance qu'ils puissent récupérer leurs propres enfants, si c'étaient leurs sœurs, il y avait peu de chance pour qu'ils puissent contrôler les enfants de celles-ci, ni excercer sur eux leur puissance avunculaire de mise en gage), c'est parce que de telles alliances pouvaient leur être utiles, leur assurer une position de force, en cas de conflit, dans les alliances isogamiques contractées par ailleurs.

Si nous nous sommes étendu aussi longuement sur ces deux exemples, c'est parce que la politique matrimoniale vise toujours des objectifs à long terme et parce que la descendance, dont l'attribution ne se fait pas en fonction de règles strictes mais de rapports de forces et de conjonctures, est le premier fondement de la richesse. Bien plus, dans le cas du mariage *atō vle*, l'homme qui le contracte ne vise pas seulement la durée de sa propre existence, mais aussi celle de ses héritiers, car il les pourvoit ainsi de dépendants sur lesquels leurs utérins n'ont plus aucun droit et qui, à sa mort, risqueraient fort, dans les conditions d'un mariage ordinaire, d'échapper à leur autorité (3).

Cette manipulation des personnes peut aussi se trouver directement impliquée dans un contexte économique par le commerce des captifs et par la pratique de la mise en gage. Nous laisserons de côté le commerce des captifs pour nous intéresser seulement à la mise en gage des personnes. Car, si le captif est seulement une marchandise, une valeur d'échange, les *aowa slā* (personnes mises en gage) participent de deux univers, d'une part, de celui des marchandises et, d'autre part, de celui des personnes, des êtres sociaux qui sont définis par leurs relations de parenté et appelés, par ailleurs, à soutenir des rôles d'acteurs sociaux au cours de leur existence (grandir, se marier, avoir des enfants et puis décéder) indépendamment de leur statut

-
1. Le découpage en cantons effectué par l'administration coloniale correspondait sensiblement aux frontières entre tribus.
 2. Il est en effet très rare que des enfants élevés chez leurs maternels aillent un jour habiter chez leurs paternels, car, bien plus que la structure de la parenté, ce sont les rapports de commensalité qui créent les liens de solidarité les plus forts.
 3. A la mort du chef l'intégrité du groupe est remise en question ; on assiste alors fréquemment à des changements d'allégeance, certains éléments agnatiques ou cognatiques faisant sécession, soit pour se constituer en groupe autonome, soit pour s'agréger à d'autres groupes apparentés.

d'*aowa*. Autrement dit, l'*aowa* relève, et de la stratégie économique (manipulation des biens), et de la stratégie matrimoniale (manipulation des personnes) (1). Cette double appartenance explique en partie les contradictions insurmontables de l'axiomatique de la mise en gage chez les Baoulé.

En effet, nous avons toujours suscité des discussions très vives parmi nos informateurs — et sans jamais obtenir de réponse cohérente et définitive — toutes les fois que nous posions des questions sur les conditions du rachat d'une personne mise en gage et, le cas échéant, de ses enfants.

En principe, tout gage, qu'il s'agisse d'une personne ou d'un objet, peut être rédimé par le gageur ou ses héritiers à n'importe quel moment. Le détenteur du gage n'a pas le droit de le vendre, ni même de l'utiliser lui-même, si, par exemple, l'objet gagé est un pagne ; car il doit le rendre dans l'état dans lequel il lui a été confié ; s'il s'agit d'une personne, il ne peut pas la maltraiter, la vendre ou l'immoler à l'occasion de funérailles (2). Si le détenteur du gage est lui-même à court, il doit aller présenter le gage à son propriétaire et lui demander, ou de le reprendre, et de payer sa dette, ou de lui donner l'autorisation de le mettre en gage à son tour ; il doit aussi désigner le nouveau gagiste. Si le premier gageur ne peut pas rédimé son gage, il est obligé de donner son accord ; toutefois, il peut décider de l'identité du nouveau gagiste.

On le voit, tant qu'il s'agit d'objets, les choses restent encore assez simples. Mais tout se complique dès qu'il s'agit de personnes. Déjà, à la première question : est-ce qu'une personne mise en gage peut se racheter elle-même ? - les uns répondent par l'affirmative et les autres par la négative. Ajoutons que les partisans de l'auto-rachat étaient toujours moins nombreux que les autres. Ces derniers invoquaient le principe selon lequel l'*aowa* travaille pour le gagiste et que tout le bénéfice de son travail doit revenir à celui-ci. Les partisans de l'autre thèse disaient d'abord qu'un *aowa* n'est pas un *kāga* (captif acheté) ; en second lieu, ils arguaient que c'était la personne qui était mise en gage et non pas son travail (c'est-à-dire sa force de travail) et que le gagiste n'avait pas plus le droit de bénéficier du travail de l'*aowa* qu'il n'avait le droit de porter les pagnes gagés auprès de lui. La seconde question soulevait des controverses encore plus complexes. Il s'agissait de savoir à qui revenaient les enfants d'une *aowa bla* lorsque celle-ci était rachetée. Les uns disaient qu'ils revenaient au gagiste et, tantôt ils invoquaient le premier principe mentionné à l'instant (tout le bénéfice de l'*aowa* revient au gagiste), tantôt ils se référaient au principe en fonction duquel le gage doit être rendu à son « propriétaire » dans l'état dans lequel il avait été remis au gagiste. D'autres, en revanche, disaient que le gageur pouvait emmener les enfants avec leur mère et se référaient au principe en fonction duquel c'est seulement la personne qui est gagée, et non point sa capacité de production ou de reproduction. D'autres disaient que le gageur pouvait prendre aussi les enfants à condition de payer davantage. D'autres, enfin, préconisaient des solutions de partage ; les enfants ayant déjà « grandi » restant au gagiste et les enfants en bas-âge partant avec leur mère (3).

Que les Baoulé manifestent moins d'aisance à manier les personnes dans le cadre de la mise en gage que dans celui de la stratégie matrimoniale, dans le cadre du rapport marchand que dans celui du rapport personnel, ne renvoie pas seulement à la nature ambivalente de l'*aowa*, mais aussi, à une certaine maladresse en face des situations qui relèvent de l'économie marchande et de profit.

-
1. Toutefois, à moins d'être destiné au commerce avec Tiassalé, le captif, une fois acquis par une famille, s'y trouve assez rapidement intégré et est appelé à assumer des rôles qui ne sont pas spécifiques de la situation de captivité - avec la réserve qu'il peut être immolé à l'occasion des funérailles d'un personnage important.
 2. Lorsque l'*aowa* est malade, il faut prévenir sa famille qui vient le soigner. S'il meurt, on se livre à l'interrogation du cadavre, et s'il appert que le gagiste (ou quelqu'un de sa famille) a une part de responsabilité dans le décès, ce dernier sera obligé d'offrir des sacrifices souvent onéreux.
 3. Le statut matrimonial de la femme n'intervient pas dans cette procédure. Si elle est veuve ou divorcée, son retour chez ses parents ne pose aucun problème. Si elle est mariée son retour peut inaugurer un processus de divorce. En effet, si au bout de quelques temps son époux ne vient pas la réclamer, elle se considérera comme divorcée.

Certes, le projet primordial des Assabou fut de reconstituer un milieu de négoce entre les savanes septentrionales et le littoral ouvert au commerce européen. Mais ce projet ne se réalisa pas pleinement. Au cours de la première moitié du XIX^e siècle, les conditions du commerce entre Tiassalé et Kotia-Kofikro, se dégradèrent considérablement à cause de l'insécurité des routes de traite. Certes, le « pannyaring » (1) n'était pas chose rare entre Koumasie et les forts du littoral fanti, mais il semble que le brigandage et le rançonnement des marchands aient été extrêmement fréquents chez les Baoulé. Or, à notre sens, on ne peut pas mettre cette dégradation seulement au compte de la dégradation de la structure politique (éclatement des groupes, migrations anarchiques des tribus, etc.) ; il faut aussi faire intervenir une certaine inaptitude à maîtriser les rapports marchands, un certain désintérêt à l'égard du profit (2).

Révélatrice, de ce point de vue, est la pratique du prêt de poudre d'or. Certes, il existait un intérêt, mais qui tenait peu compte de la durée du prêt. Deux poids de thème identique (3) sanctionnaient les transactions : le plus léger servait à peser la poudre d'or empruntée, le plus lourd, servait à peser la quantité à rendre. La différence entre les deux poids représentait l'intérêt du prêt ; mais, il ne semble pas que la durée du prêt fut prise en considération pour calculer l'intérêt.

Prenons un autre exemple dans le contexte colonial : la terre, à l'intérieur du territoire baoulé, bien que support de revenus monétaires appréciables avec l'introduction des cultures de café et de cacao, n'était pas l'objet de spéculation foncière. Ce n'est que depuis une quinzaine d'années que ceux qui cèdent la « forêt » — la terre à café ou à cacao — réclament une redevance d'un dixième de la récolte. En revanche hors de leur territoire, chez les Bété, les Dida, les Agni, etc. il n'est pas rare que les Baoulé achètent de la terre. Donc, ils sont capables d'investir (environ 40 000 F CFA par hectare de forêt) (4) pour la constitution d'une source de revenus monétaires qui demandera beaucoup de travail et ne rapportera qu'au bout de six à huit ans.

La façon dont s'explique cette contradiction (absence d'attitudes spéculatives à l'égard de la terre à l'intérieur du Pays Baoulé — attitudes spéculatives à l'extérieur) éclaire, par ailleurs, la contradiction précédente entre la grande aptitude à manipuler les personnes et la faible aptitude à manipuler les monnaies, les marchandises et les biens dans un contexte d'économie marchande et de profit.

La question qui se pose est de savoir pourquoi on ne vend pas la terre chez les Baoulé et pourquoi eux-mêmes l'achètent dès qu'ils sont hors de chez eux. Tout d'abord, la terre est beaucoup moins l'objet d'une appropriation que d'une alliance entre les puissances surnaturelles dont elle-même est investie et le groupe social qu'elle héberge. On serait presque tenté de renverser le rapport habituel et de dire que ce sont les hommes qui sont la propriété de la terre.

En fait, le rapport des hommes à la terre n'est pas direct, il passe par le chef de la communauté villageoise, héritier du fondateur qui, le premier, avait noué des liens d'alliance avec la terre. Ce ne sont pas des droits de propriété qui sont l'objet de cette transmission d'utérins à utérins, ce sont des pouvoirs sur la terre : la capacité de rénover périodiquement l'alliance avec celle-ci par des sacrifices, des libations

-
1. Cette expression provient très vraisemblablement du portugais ou de l'espagnol « apañar » = prendre, attraper, etc.
 2. Ces contradictions ne sont pas tellement gênantes, car un type d'organisation sociale peut cumuler des secteurs contradictoires (économie d'auto-subsistance *versus* économie de marché par exemple) sans que cela l'empêche de fonctionner. Certes, il existe des seuils en fonction desquels une forme d'organisation sociale doit disparaître, ou bien en s'anéantissant, ou bien en se transformant. Mais la définition des seuils est fonction de conjonctures qui leur sont étrangères et qui dépassent le fonctionnement autonome de ces secteurs, lesquels peuvent certes être l'objet d'abstraction, mais dont la diachronie (histoire) et la synchronie (structure) ne peuvent se comprendre que si on les réfère aux autres aspects de leur détermination.
 3. Il peut s'agir de poids géométriques ou de poids figuratifs illustrant des proverbes, des dictons, etc.
 4. Les données que nous avons pu recueillir en 1962-63 corroborent celles de Henri RAULIN (1957).

et l'offrande des prémices. Aussi lorsqu'on attribue de la terre à un étranger on ne lui transfère aucun droit de propriété. Tout au plus, peut-on lui transférer les « pouvoirs » sur la terre en lui remettant l'arbre et le caillou *asye*, instruments de l'alliance. Quant à « l'étranger » il conserve des droits d'usage identiques à ceux des autres membres de la communauté (1), tant qu'il reste intégré à celle-ci et n'y crée pas de désordres. Un Baoulé de la région de Diabo fut chassé de la plantation qu'il avait à Kokumbo parce qu'il s'était converti au christianisme et que sa présence suffisait à « gâter la terre et les fétiches ». Ainsi, cela n'aurait aucun sens, dans un tel contexte d'inaliénabilité de la terre, de la vendre ou de l'acheter ; on la cède, et la cession ne sera remise en question que si le bénéficiaire menace l'intégrité de la communauté villageoise (2).

En revanche, chez les « étrangers », chez les Bété, les Dida, etc. pour les Baoulé les conditions d'accès à la terre ne sont pas « socialement naturelles » ; les différences de langue, de coutumes, etc. font que les migrants baoulé ne s'intègrent pas à ces communautés, mais s'y superposent. L'achat de terre devient alors, non seulement possible, mais encore souhaitable, car il est le garant de la durabilité de l'installation. Ainsi, hors des structures baoulé, on peut se livrer à des investissements fonciers, alors que, à l'intérieur de ces structures, la spéculation foncière vient à peine de se manifester (3).

Ceci n'est pas sans rapports avec le fait que les Baoulé aient toujours été peu à l'aise dans la spéculation sur les biens matériels.

Si l'on ne spéculé pas sur la terre c'est, pour une part, parce qu'elle fait partie du domaine du sacré « socialisé » (4) et, d'autre part, parce qu'on peut y avoir accès, seulement en s'insérant dans la communauté qui en renouvelle périodiquement la socialisation (5).

La spéculation sur les personnes par le truchement de la politique matrimoniale vise à constituer un groupe étendu de dépendants, une richesse sociale, vivante, active et manifeste d'une façon permanente. La spéculation sur les biens matériels vise à constituer un autre type de richesse qui trouve son expression la plus propre dans l'or, à la fois valeur d'échange et valeur sacrée destinée à la thésaurisation. Cette richesse n'a pas pour fin fondamentale d'être consommée ou de produire de la richesse à son tour, mais d'être thésaurisée et, dans une moindre mesure, il est vrai, détruite.

Nous serions tenté de dire que, à ce niveau, il existe deux temporalités : l'une où s'opère la constitution des groupes sociaux, l'autre qui intéresse la constitution de la richesse. Certes, de l'une à l'autre il y a des rapports d'osmose. Les groupes sociaux se constituent autour de l'*adja* (trésor-héritage intangible comprenant surtout des pagnes et de l'or) ; de même, les personnes peuvent être transformées en or, toute descendance étant une marchandise virtuelle pour ses utérins. Mais les principes de spéculation qui régissent les processus, les stratégies, les prévisions, etc. n'y sont pas identiques.

-
1. A l'exception des utérins qui, d'une part, possèdent les pouvoirs sur la terre et, d'autre part, exercent des droits prééminents sur les palmiers (*cf.* note 2, p. 30).
 2. Lorsque les transferts se font d'une communauté villageoise à une autre, voisine, il n'est pas rare que surviennent des litiges fonciers. Toutefois, les contestations ne portent pas sur la totalité des terres ainsi autrefois cédées. Les héritiers du chef qui avait cédé la terre reprochent seulement aux bénéficiaires de transgresser les limites qui leur avaient été fixées.
 3. Encore convient-il de remarquer qu'il ne s'agit pas là de ventes de terre.
 4. « Socialisé », en ce sens que le surnaturel dont la terre est investi est l'objet d'une alliance et se trouve ainsi impliqué dans les rapports sociaux que les hommes ont entre-eux. Il existe aussi un sacré sauvage. C'est ainsi qu'il existe des *asye usu* (génies de la brousse) « qu'on ne connaît pas encore » (leur nombre est en effet infini) ou qui ne se sont pas encore manifestés aux hommes.
 5. C'est bien d'insertion qu'il s'agit dans ce cas. Pendant plusieurs années le jeune migrant va travailler, soit sur les plantations d'un parent déjà établi, soit chez les autochtones. Il participe à la vie sociale et rituelle du village (alors que ce n'est pas le cas pour les migrations chez les non-Baoulé). Au bout de quelques années, il demande un lopin de forêt pour faire sa propre plantation et, comme il fait désormais « partie du village », on ne peut pas le lui refuser.

CONCLUSIONS

Dans la mesure où toute activité humaine se déroule dans le temps, rien de ce qui est humain, et donc social, ne saurait lui être étranger. Nous nous excusons donc auprès du lecteur d'avoir passé sous silence certains aspects fondamentaux de la temporalité chez les Baoulé : par exemple : le « temps des ancêtres », les perspectives mnémoniques à longue, courte ou moyenne portée, etc.

En fait — et, à la réflexion nous nous demandons s'il n'y a pas là une limite ethnocentrique à la rigueur de notre propos — est-ce que le « fil » temporel baoulé fait davantage de « plis », ou « casse » davantage, que le « fil » du temps occidental ? A notre sens, le cadre temporel est le même, les processus qui s'y déroulent (mémoire, prévision, etc.) sont, non pas identiques, mais analogues ; il n'y a que les buts visés en fonction des systèmes de valeurs en cours qui diffèrent. Un Baoulé peut s'enrichir ou faire faillite — qu'il s'agisse de l'accumulation de la descendance ou de l'accumulation des richesses — ni plus ni moins qu'un banquier européen ; les « Bourses » sont analogues ; il n'y a que les « Valeurs » qui sont cotées différemment ; ou, plus précisément, les hiérarchies concurrentielles au sein desquelles elles opèrent ne se structurent pas de la même façon.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE ET OUVRAGES CITÉS

- CARTERON (M., Rév. p.) - 1966. — (1) *Lexique Français-Baoulé*, 300 p., multigr., Bocanda.
 CARTERON (M., Rév. p.) - 1966. — (2) *Essai de grammaire de la langue « Baoulé »*, 118 p., multigr., Bocanda.
 CARTERON (M., Rév. p.) - 1966. — (3) *Lexique Baoulé-Français*, 77 p., dactyl., Bocanda.
 DELAFOSSE (M.) - 1920. — *Essai de manuel de langue agni*. Paris.
 EFFIMBRA (G.) - 1959. — *Manuel de Baoulé*. 314 p., Fernand Nathan, Paris.
 ETIENNE (P.) - 1968. — « Les aspects ostentatoires du système économique baoulé ». *Cahiers de l'ISEA*. T. II, n° 4, pp. 793-817.
 HOLAS (B.) - 1957. — « Le paysannat africain devant le problème des cultures industrielles. L'exemple OUBI ». *Revue de l'Institut de Sociologie*, Solvay, pp. 219-233.
 HOLAS (B.) - 1961. — *Changements sociaux en Côte d'Ivoire*. P.U.F. Paris, 118 p.,
 MARTEL (J., Rév. p.) - 1958. — *Dialecte baoulé - Essai de grammaire et lexique*. 76 p.
 MIEGE (J.) - 1951. — « L'agriculture baoulé », in *Première Conférence Internationale des Africanistes de l'Ouest*. t., II, pp. 49-60, IFAN, Dakar.
 NIANGORAN BOUAH (G.) - 1964. — *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*. 164 p., Institut d'Ethnologie, Musée de l'homme, Paris.
 RAULIN (H.) - 1957. — *Mission d'Etude des groupements inunigrés en Côte d'Ivoire. Problèmes fonciers dans les régions de Gagnoa et Daloa*. ORSTOM. 140 p., multigr.
 République de Côte d'Ivoire, ministère du plan, 1966. — *Enquêtes Régionales de Bouaké*. 1962-1964, 15 vol.