

LE TEMPS ET LA GESTION DU TEMPS CHEZ LES KOULANGO DE NASSIAN

J.-L. BOUTILLIER*

1. QUELQUES DONNÉES ETHNOGRAPHIQUES SUR LE TEMPS

Dans une première partie, à partir d'une enquête ethnographique rapide sur le vocabulaire consacré au temps dans le parler Koulango nous dénombrerons les différents temps tels qu'ils semblent répertoriés par les Koulango eux-mêmes.

Comme en français et contrairement à l'anglais le parler Koulango utilise le même mot pour désigner le temps qu'il fait et le temps qui passe ; que ce soit celui de la montre — l'heure, celui de la saison, ou celui de l'histoire :

wati ré kièrè

le temps est beau

wati ankolé biti ?

quel temps sommes-nous ? (quelle heure est-il ?).

Basogo wati ankolé biti ?

quel temps de cultivateur sommes-nous ? (à quelle saison sommes-nous ?).

Dugu, Bunkani bo wati

avant, au temps de Boukani (1).

Le comput du temps peut se faire :

1. *Qualitativement*

<i>da</i>	<i>kason</i>	<i>dièrè</i>	<i>dièrè boso</i>
aujourd'hui	demain	après-demain	surlendemain et après

* Centre ORSTOM de Petit-Bassam - B.P. 4293 - Abidjan (Côte d'Ivoire).

1. Bunkani est le fondateur de la dynastie des rois de Bouna - Buna Masa - à la fin du XVI^e ou au début du XVII^e siècle.

wati véguiè oli dā

autre temps arrivera (avenir).

<i>béka</i>	<i>béka gié</i>	<i>béka gié wati</i>
hier	avant hier	avant avant hier

Enfin, au temps passé, c'est-à-dire, autrefois se dit *dugu*, avec répétition pour exprimer l'ancienneté du temps évoqué : *dugu dugu* et même *dugu dugu dugu* :
dugu dugu igbalogo bèrè wati
autrefois, du temps des ancêtres.

2. Quantitativement

Le temps obéit à différents cycles ; on peut décrire rapidement celui de la journée, celui de la semaine et du mois lunaire, celui des saisons et de l'année, celui de l'existence avec les différents âges de l'homme.

A. Le jour peut s'exprimer par *biréko* mais ce mot a une certaine ambiguïté dans la mesure où il signifie aussi soleil par opposition à la nuit *dérégè*.

Les principaux repères dans la journée sont :

<i>séhalawo</i>	le moment où le coq chante vers 3 heures du matin
<i>zimiku</i>	le moment où la poule pond vers 9 heures du matin
<i>biréko ta korè</i>	le soleil sur le crâne correspond à midi
<i>biréko bièli</i>	le soleil penche — vers 14 heures correspond à la fin de la « journée »
<i>biréko kyè</i>	le soleil tombe (sur l'horizon)

La journée elle-même se partage en trois périodes

<i>dikiégué</i>	le matin jusque vers 10 heures environ,
<i>Biréko</i>	le milieu de jour, de 10 à 14 heures,
<i>Higénago</i>	l'après-midi et la fin du jour, de 14 à 18 heures.

Cette journée a commencé à l'aube :

<i>biréko kogō pususu</i>	le soleil sort petit à petit et se termine au couchant du soleil
<i>biréko oya pii</i>	le soleil se voit de moins en moins.

Une heure plus précise s'exprime par un geste du bras, l'angle du bras avec l'horizontale indiquant l'angle d'inclinaison du soleil sur l'horizon :

mono biréko hini fay « lorsque le soleil arrivera là ».

B. La semaine. Deux types de cycles hebdomadaires semblent exister parallèlement, un cycle à 7 jours qu'il faut certainement attribuer aux influences islamiques et un cycle à 6 jours qui correspondrait au fonds culturel Koulango.

La semaine à 7 jours se dit *sékiégé tro finio*

sèkiègè signifiant journée, uniquement, semble-t-il, lorsqu'il est employé pour exprimer la semaine. *sèkiè koriogo* la semaine qui revient, c'est-à-dire, la semaine prochaine.

Les jours de la semaine à 7 jours sont évidemment démarqués du parler dioula local et témoignent de l'influence islamico-arabe (1) :

lundi	<i>tènié</i>	vendredi	<i>argiuma</i>
mardi	<i>talata</i>	samedi	<i>sibidi</i>
mercredi	<i>arawa</i>	dimanche	<i>ali ali</i>
jeudi	<i>alamsa</i>		

C'est la semaine à 6 jours qui rythme véritablement la vie quotidienne des Koulango. La semaine du travail au champ a 5 jours entre deux *kpatugo* qui sont les jours consacrés à *saako* — la terre — jours où l'on a pas le droit de travailler.

La semaine des échanges économiques, c'est-à-dire le laps de temps entre deux marchés (1).

La semaine conjugale, c'est-à-dire le nombre de journées pendant lesquelles une femme qui a une, ou plusieurs co-épouses prépare la nourriture de son mari, correspondant au nombre de nuits qu'elle passe avec lui. Cette période s'appelle d'ailleurs *sima* la nourriture.

C. Le mois lunaire. La lune se dit *fengé* : le mois lunaire est employé pour désigner les périodes supérieures à la semaine : *fèciégo* signifiant clair de lune, exprime la période de deux semaines pendant lesquelles la lune est visible. Au contraire *henibidigé*, signifiant obscurité, exprime la période pendant laquelle la lune n'est pas visible.

Le mois lunaire est aussi employé sous forme, *fengé ta*, un mois, *fengé bla*, deux mois pour exprimer les périodes inférieures à la saison. Il n'est presque jamais utilisé avec un nom de mois : ces derniers démarqués ou traduits du Dioula ne sont connus que d'un petit nombre de gens convertis ou influencés par l'Islam. Leur utilité est, d'ailleurs, relative dans la mesure où, en tant que mois lunaires, ils sont décalés d'année en année par rapport au cycle culturel annuel.

domba	kifigè
domba bo vièlo	fïdao
bo vièlo baprahi	tigira
zulo bo vièlo	dôgi
zulo	djémédè
aragimagyè	sũfra

D. L'année est divisée en saisons ; c'est d'ailleurs le mot signifiant saison sèche — *oroko* — qui signifie aussi feu de brousse et s'emploie suivi d'un chiffre pour exprimer la ou les années tropiques, c'est-à-dire aussi, l'année du cycle culturel :

<i>oroko ta</i>	une année
<i>oromu bla</i>	deux ans

La saison sèche qui dure 6 mois va de début novembre à avril est entrecoupée de quelques pluies qui en marquent les différentes phases. Les petites pluies qui tombent après les premiers feux de brousse,

1. P. ETIENNE signale un décalage d'un jour entre la semaine arabe (dans laquelle par exemple mercredi se dit *elata*) et la semaine dioula.

1. Le marché de Boudoukou a eu lieu tous les 6 jours.

normalement fin janvier, s'appellent *diétuba* qui signifie arbre-bonne santé (ce sont ces pluies qui redonnent une certaine vigueur aux arbres dont les troncs ont été attaqués par les feux de brousse). Les cultivateurs attendent généralement *diétuba* pour commencer les buttes d'igname, principale opération du cycle culturel, car ces pluies font tomber la poussière qui gêne le travail de buttage à la daba.

Les deuxièmes pluies tombent généralement un mois plus tard, à la fin de février, elles sont appelées *nakasa*. Les troisièmes pluies qui sont les dernières pluies isolées, avant que s'installent les pluies régulières, sont appelées *dabila*.

L'autre grande saison qui divise l'année en deux périodes bien distinctes est — *hiko* — la saison des pluies, qui dure, rappelons-le, de fin avril - début mai jusqu'à fin octobre. Les Koulango reconnaissent une période de petites pluies.

Enfin, la transition entre saison sèche et saison des pluies correspondant à peu près au mois de mai, se dénomme *nuoko*, c'est l'époque où l'on sème le maïs et où l'on met les boutures d'igname dans les buttes. La transition entre saison des pluies et saison sèche, correspondant à novembre est *isi bâgo*, signifiant : les herbes commencent à sécher.

Le temps de l'année tropique correspond grosso modo au cycle culturel complet d'une récolte à une autre. Toutefois comme c'est la pluviométrie qui semble dicter la date de la plupart des opérations agricoles, il peut y avoir certains décalages par rapport à l'année tropique. Pourtant, les Koulango connaissent le moyen de se retrouver dans le cycle astronomique : ils disposent d'au moins deux repères parmi les étoiles : positions d'étoiles au ciel correspondant à des opérations culturelles déterminées ; ces repères servent de norme aux décalages des pluies qui sont par rapport à eux en avance ou en retard. Les deux constellations qui servent ainsi à fixer le calendrier astronomique sont *légo nion* : « l'homme du ciel », les trois étoiles en ligne qui sont au centre du Baudrier d'Orion et *niumu* « amas » les classiques Pleïades. Quand les Pléiades se voient à peu près à 30° au-dessus de l'horizon juste après le coucher du soleil, c'est le moment de commencer à butter, à faire les buttes d'igname. Cette période est considérée comme le début de l'année *oroko nûgo*. Quand les Pléiades n'apparaissent plus dans le ciel, il est trop tard pour planter et pour semer ; c'est d'ailleurs le moment où certaines herbes appelées *tolay* apparaissent.

D'autres dates de l'année dépendent plus directement du cycle culturel : ce sont notamment les fêtes propitiatoires de la Nouvelle igname — *di dôgbo* — et, pour les Koulango de la région de Bouna — *borogo* — la fête du nouveau mil. Ces fêtes, dans la mesure où elles sont l'occasion de renouer le pacte qui lie par l'intermédiaire de la terre féconde et nourricière les ancêtres et les vivants, marquent le véritable commencement de l'année. Ce sont tous les hommes d'une certaine communauté villageoise c'est-à-dire, tous les membres des groupes familiaux composant cette communauté, qui, le même jour, sacrifient aux ancêtres pour les remercier de ce que la terre leur a donné une bonne récolte. Le cycle agricole annuel est donc associé de très près au culte de la terre ; la culture du champ est étroitement liée à l'année et le champ sert fréquemment d'unité de temps avec l'équivalence suivante : une année = un champ.

cela fait 17 champs depuis que je suis installé ici =
il y a 17 ans que...

E. L'âge, la génération et l'existence.

Il en est pour les Koulango comme pour les autres populations de Côte-d'Ivoire, l'âge ne se comptabilise pas en années : même pour les jeunes enfants, il est très difficile d'obtenir à une année près leur âge. En fait, le nombre d'années qu'a vécu un individu n'est pas une donnée significative, aux yeux des Koulango : ce qui importe et ce que chacun sait, c'est d'une part l'appartenance d'un individu à une série de catégories correspondant aux différents âges de l'existence et d'autre part l'ordre de naissance d'un individu par rapport aux autres membres de la communauté.

Tout individu passe au cours de son existence - *ugögö* - par un certain nombre d'âges :

le nouveau-né	: <i>bi kiriba</i>
l'enfant à partir du moment où il marche : environ 2 à 12 ans	: <i>bio</i>
jeune homme	: <i>bi iêdyo</i>
jeune fille	: <i>bi iéziô</i>
adulte	: <i>hâdadio</i>
vieillard homme	: <i>iêbadio</i>
femme	: <i>ierbadio</i>

L'ordre de naissance d'un individu par rapport aux autres est socialement beaucoup plus significatif puisqu'il détermine relativement à chacun deux classes d'individus, les aînés et les cadets.

L'analyse du système de parenté et des comportements qui lui sont liés montre l'extrême importance de cette classification. Ce n'est pas un hasard si l'âge des individus est ignoré mais si l'ordre précis des naissances de tous les hommes et les femmes d'un village peut être très aisément reconstitué (1). Plusieurs expressions peuvent être utilisées pour formuler ce type de rapport :

<i>u kpu mia</i>	il (est plus) âgé que moi
<i>mia kpu gé</i>	je (suis plus) âgé que lui

La notion de génération au sens de classe d'âge (2) peut se dire *zô gyè* : *bo zô gyè lê biacé*, il n'est pas de la même classe que nous ; ou bien *bi biréko ta* : notre soleil (est) le même - c'est-à-dire nous sommes de la même classe d'âge ;

ou encore *wagati ta bio lè*
temps mêmes enfants ce sont

c'est-à-dire, « ils sont de même génération ou de même classe d'âge ».

Comme le montre cette brève analyse, au delà du quotidien consacrant l'alternance parfois monotone du travail et de la nonchalance, ce sont les rythmes naturels, celui de la saison pour la production, celui de la génération pour la reproduction qui marquent le plus profondément le déroulement de l'existence des Koulango.

II. LA GESTION DU TEMPS ET LE SYSTÈME DE PRODUCTION

Avant d'aborder l'étude des temps de travaux proprement dits, il convient de faire deux remarques préliminaires d'ordre très général concernant la gestion du temps. Le temps peut se décomposer en activités productrices et activités non productrices, mais cette distinction ne présuppose-t-elle pas comme nettement

1. Il est surprenant et certainement très dommage que les enquêtes démographiques n'aient pas utilisé cette constatation pour dater plus précisément l'âge de ces populations sans état civil.

2. Les classes d'âge ne sont pas chez les Koulango des catégories très précisément définies comme chez les populations lagunaires (Cf. Niangoran).

délimités le domaine de l'économie qui serait celui de la production, de la distribution et des échanges par rapport à un domaine de la non-économie ? Or en dehors du temps passé en sommeil, en repos, en repas qui semble ne pas poser de problème, dans quelle catégorie faut-il ranger les activités rituelles et certaines activités à forme ludique ou cérémonielle qui dans l'esprit des populations qui les vivent sont parfois en rapport direct avec les mécanismes économiques. Aussi l'enquête doit-elle se garder dans la mesure du possible de tout apriorisme dans la délimitation de telle ou telle activité.

D'ailleurs, le choix entre différents usages de son temps n'exprime-t-il pas la hiérarchie des valeurs qu'un groupe humain attribue à ses diverses activités ? Reprenons un exemple parmi les activités non directement productrices ; les activités rituelles peuvent, dans certaines circonstances, reléguer au second rang les activités productrices. Bien que le travail au champ d'igname soit reconnu par tous comme obéissant à des exigences impératives—surtout lors des opérations de débroussaie et de buttage—certaines obligations liées à la mort et aux funérailles, interrompent obligatoirement tout travail productif pour une période variable suivant la qualité du défunt : 3 jours pour un homme, 4 jours pour une femme, 7 jours pour un chef de village ou un chef de cour (*bĩtosẽ, bĩgbalogo*). En faisant un rapide calcul à partir d'un taux de mortalité plausible d'environ 25 ‰, on s'aperçoit que pour un village de 400 habitants la durée totale des interruptions de travail pour cause de funérailles, le « temps de la mort » pour ainsi dire est d'environ 40 jours par an (1). Ce n'est d'ailleurs qu'un exemple de la dépendance évidente du cadre idéologique de la production par rapport au système de production : les funérailles sont, en effet, l'occasion de renouer grâce à la médiation des ancêtres « *punu* », le pacte qui lie la communauté familiale et villageoise avec la terre « *saako* » pourvoyeuse de la subsistance.

Mais n'est-ce pas une interprétation trop simpliste que de supposer une adéquation parfaite entre répartition du temps et hiérarchie entre les diverses activités ? En effet cette répartition du temps peut ne pas exprimer seulement une hiérarchie des valeurs, mais peut-elle refléter aussi une certaine « situation », un certain état de la société considérée : état pouvant receler des discordances et des antagonismes et où une stricte hiérarchie n'est guère repérable. De l'analyse de la répartition des activités chez les Koulango de Nassian, on peut donner quelques exemples. A une certaine époque de l'enquête (mars 1965) près de 20 % des hommes adultes d'Anvayo était immobilisé pour plusieurs semaines par le « ver de guinée » : le temps ainsi consacré à la maladie reflétait le détestable état sanitaire de la population.

L'une des caractéristiques les plus frappantes du calendrier d'activités des femmes est le nombre élevé de jours que les femmes passent en voyage. Cette fréquence des déplacements est la conséquence d'une instabilité extrême des ménages et plus généralement de la composition des groupes de parenté. Le plus souvent, la femme, si elle est encore jeune, partage son temps entre le village où réside son mari, celui où réside son amant (si elle en a un, comme c'est probable), le village de son frère et celui de ses parents. Quelquefois la résidence des uns et des autres est la même mais rares sont les femmes qui n'ont pas d'attache dans deux ou même trois villages où elles font de fréquentes visites. Cet exemple montre comme les données sociologiques contemporaines, notamment l'instabilité de la relation matrimoniale, conditionnent étroitement la façon dont les femmes utilisent une partie de leur temps.

Le dernier exemple est tiré du calendrier d'activités des hommes. Avril, mai et juin semblent marqués par une forte proportion de jours de repos qui ne descendent pas au-dessous de 15 jours par mois : ce qui est considérable surtout si l'on remarque qu'au moins en avril en mai, il est encore temps de faire des buttes d'igname, igname dont on manquera sûrement à la prochaine soudure. Mais en fait, mars et avril sont les mois où les hommes jeunes, célibataires généralement, reviennent des migrations saisonnières qui les ont

1. Il faut ajouter à cela, les autres événements de la vie sociale impliquant des « vacances » collectives ou individuelles.

— mariages : vacances collectives, 2 à 7 jours selon les clans.

— naissances : vacances individuelles, 7 jours pour le mari.

fait aller chercher du travail chez les Abrons, cultivateurs de cacao des régions de Tanda et de Tabagne. Ils rentrent au village, le plus souvent avec un très maigre pécule et quelques menus cadeaux pour leur parenté. Pourtant, ils ne se soucient guère de se rendre au champ pour aider leurs parents restés au village à agrandir le nouveau champ, Ils passent les journées au village à causer et les nuits à chanter et à danser au son de leurs tambours. Les vieux souhaiteraient se faire aider par ces jeunes gens pleins de force et de santé mais ces derniers ne leur obéissent plus et bientôt ils vont songer à repartir vers le pays Abron en laissant les familles à leur labeur et à leur demi-disette. Là encore, l'usage du temps reflète un certain état de désorganisation sociale et économique — conflit de génération, régression de l'économie de subsistance — qui caractérise nettement la société Koulango contemporaine.

*
* *

L'étude du temps et de sa gestion met en cause la réalité même des rapports que l'homme entretient avec la nature. Dans un système de production comme celui des Koulango où le niveau des forces productives est extrêmement bas (outillages rudimentaires, techniques de production simples) et où la terre, en grande abondance ne fait l'objet d'aucune appropriation individuelle c'est la force du travail qui est, de très loin, le principal facteur de production. MARX dans ses « Formes antérieures à la production capitaliste » a défini ce type de rapport de l'homme de la nature au sein que la « communauté tribale » : « Les individus ne se comportent pas en travailleurs mais en propriétaires : ils sont membres d'une commune et travaillent comme tels. Le but de leur travail n'est pas de créer des valeurs, bien qu'ils puissent fournir un surtravail pour l'échanger contre du surtravail étranger (surproduit), c'est le maintien du propriétaire individuel et de sa famille ainsi de la commune toute entière... La terre est le grand laboratoire ; l'arsenal qui fournit aussi bien le moyen et la matière du travail que le siège, base de la commune » (1). La non-séparation du travailleur d'avec « la terre, son laboratoire naturel » permet de repérer le rôle privilégié que doit avoir l'analyse du temps et de sa gestion dans l'étude des modes de production des sociétés à économie archaïque. La connaissance de la répartition des temps de travaux entre différentes activités productrices à l'intérieur et entre les diverses unités de production formant une communauté devra nous permettre de mettre en évidence à travers la description des conditions matérielles des processus de production les rapports sociaux de production. Vue sous cet angle, l'étude du temps se confond pratiquement avec celle du système de production et en donner une analyse complète dépasserait largement le cadre qui nous est proposé ici. Aussi nous bornerons-nous à donner quelques brefs exemples de la façon dont l'étude du temps nous introduit au cœur même des mécanismes économiques.

Comme le but des activités productrices n'est généralement pas la fabrication de « marchandises » mais la production de la subsistance et des biens « socialement nécessaires » au groupe, les biens produits de même que la force de travail qui sert à les produire ne sont pas soumis aux rapports de type marchand. L'igname qui est la nourriture par excellence, pas plus que la terre « ce laboratoire naturel » ni que la force de travail ne sont susceptibles d'être échangées contre l'argent. Aussi, n'existe-t-il pas de mesure-étalon telle que le prix d'une heure ou d'une journée de travail pour comparer et éventuellement estimer les « coûts » en travail des différents biens produits. Chaque type de travail est inséré à l'intérieur de certains rapports sociaux qu'il importe d'analyser séparément. Par exemple, il est hors de doute qu'à l'époque précoloniale où la captivité marquait encore profondément le système socio-économique, le travail des captifs n'était pas considéré comme équivalent à celui des maîtres. De même aujourd'hui, s'il n'y a pas exacte coïncidence entre activité productrice et temps passé au champ d'une part, activité non productrice et temps passé au village d'autre part, il est certain cependant que ces deux formes de temps, le « temps du village » et le

1. Karl MARX - Fondements de la critique de l'économie politique. Éditions Anthropos p. 437.

« temps des champs » ne sont pas valorisés de la même façon par les Koulango de Nassian. Non que l'on puisse dire, par exemple, que l'un soit plus précieux que l'autre ; mais l'un et l'autre ne se situent pas au même niveau des rapports de production et, donc, des rapports sociaux. Le temps passé au travail des champs est, à peu près exclusivement, réservé par le cultivateur à son propre champ et à ceux de son groupe familial restreint, le plus souvent l'ensemble des cultivateurs qui ont leurs champs groupés autour du même *panu* l'arbre-centre et qui d'ailleurs sont ses commensaux habituels dans l'*Hirima*, le réfectoire de leur cour. Ce groupe restreint, qui dépasse rarement 7 ou 8 cultivateurs a des habitudes plus ou moins informelles mais assez fréquentes d'entr'aide, les uns allant chez les autres suivant leur bonne volonté, leurs rapports familiaux et leur force de travail relative (par exemple, les cadets vont plus souvent chez les aînés que à l'inverse les aînés chez les cadets). Ce n'est que tout à fait exceptionnellement aujourd'hui (1) qu'un cultivateur vient travailler sur le champ d'un autre cultivateur n'appartenant ni à son lignage ni même à son clan. S'il le faisait, il risquerait de se le voir reprocher par ses associés dans le groupe de production et de consommation qu'ils forment au sein de leur cour, *benu*. Il y a, en effet, dans la conscience des Koulango, une correspondance très marquée entre travail au champ et production d'igname. Effectivement si l'un des membres du groupe travaille moins sur son propre champ, c'est autant d'igname qui n'apparaîtra pas au moment de la récolte dans les plats préparés par son épouse (ou sa sœur) mais qui sont consommés collectivement par tous les membres du groupe de parenté. Comme le montrent à la fois les relevés systématiques de temps de travaux et ceux de budgets familiaux (achats, ventes, dons et cadeaux) l'igname comme le temps de travail aux champs est hors des circuits de l'échange. De même qu'aux champs, on ne travaille pas - ni contre rémunération, ni gratuitement - sur le champ d'un cultivateur d'un autre lignage que le sien, de même on ne vend ni on ne donne d'igname en dehors de son groupe familial. Tout se passe comme si l'igname et son équivalent, le travail au champ — base de la subsistance — étaient systématiquement mis en dehors des circuits de l'échange et donc des aléas du marché. Il faut rapprocher ce fait de la règle constante dans la plupart des sociétés négro-africaines qui veut que la terre, source de toute subsistance soit inaliénable, c'est-à-dire en dehors des rapports de type marchand.

Au contraire, le temps du village semble comptabilisé de façon beaucoup plus libérale. Le village consacre une existence quotidienne qui dépasse le cadre strictement familial de la cour-*benu*. Aussi considère-t-on comme normale l'entraide entre cours et entre lignages non apparentés. La vie au village, qui a bien des aspects communautaires, implique des formes diverses d'échange dans lesquelles le travail tient une place relativement importante. Les domaines où l'entraide se rencontre le plus fréquemment sont la construction et l'entretien des cases d'une part, l'artisanat d'autre part. Entraide ne s'entend d'ailleurs pas dans le sens de stricte réciprocité : par exemple, pour la réfection du toit de la case d'un vieillard, hommes et femmes viennent participer selon leur disponibilité, leur bonne volonté et leur force de travail. Il importe de rappeler qu'au champ comme au village, le travail salarié n'est admis qu'à titre exceptionnel — en général d'ailleurs au profit d'étrangers au village. Dans l'ensemble, l'analyse des temps de travaux montre qu'environ 20 % du travail des hommes au village et 15 % de celui des femmes est consacré à des tâches d'entraide ou communautaires.

Les activités productrices se partagent entre différentes branches de production, agriculture, cueillette, chasse, pêche, élevage et artisanat. A l'intérieur d'une branche de production, chacune de ces activités de production a ses propres techniques, ses propres outils et ses propres formes d'organisation du travail impliquant la juxtaposition de travaux faits sur une base individuelle et de travaux faits sur une base collective - entraide et coopération. Afin de situer dans l'ensemble des activités de production, l'importance relative de chacune des branches, il semble tout indiqué de prendre comme critère de comparaison le tra-

1. Il en était autrement auparavant, lorsque les échanges, dans tous les domaines, étaient d'usage beaucoup plus répandu qu'aujourd'hui.

vail qui est fourni dans chacune de ces branches. La répartition des journées de travail selon les branches de production pour une année et par homme (et femme) adulte actif est la suivante :

Branche de production	Agriculture + Cueillette (1)	Chasse	Pêche	Artisanat	Total
Homme	143	33	6	50	232
Femme	89	—	5	96	190

Ce tableau montre nettement la prédominance de l'agriculture dans l'économie Koulango. Cette prédominance est très nettement marquée au niveau des activités masculines, alors que dans les activités féminines, l'agriculture est précédée de très près par les activités artisanales, essentiellement filage du coton et fabrication de poteries. La chasse est une activité exclusivement masculine qui prend environ 15 % de leur temps productif, alors que l'élevage n'apparaît nulle part comme activité productrice. Le petit élevage qui existe au village ne nécessite à peu près aucun soin ni labeur particulier : il est plutôt du domaine des jeunes enfants ou de celui des travaux domestiques de la femme. La pêche, à peu près également pour les hommes et les femmes, n'est qu'une activité très secondaire. Comme on le sait, les groupes humains n'ont pas tellement de solutions pour donner satisfaction aux besoins nutritionnels vitaux en protéines d'origine animale. L'élevage, la chasse et la pêche sont des activités ayant le même but : produire la quantité de protéines animales nécessaires à la survie du groupe. Elevage, chasse et pêche sont donc des activités substituables ou complémentaires. Comme le montre le tableau précédent, les Koulango privilégient très nettement la chasse et plus marginalement la pêche par rapport à l'élevage. Cette absence d'élevage de gros bétail a certainement des implications au niveau des rapports de production : le gros bétail peut représenter un « capital » important tandis que les techniques de chasse en usage ne requièrent généralement qu'un outillage assez fruste, essentiellement bâtons, pièges et chiens mais parfois, pour la chasse au feu de brousse, des formes de coopération englobant tous les hommes des différentes unités sociales composant le village.

*
* * *

L'analyse plus détaillée des temps consacrés aux différents types d'activités doit permettre de connaître les principales formes d'organisation de la production et notamment les formes d'entraide et de coopération qui lient de façon permanente ou occasionnelle individus et groupes. De ces formes d'organisation de la production dépendent les rapports sociaux de production dont on peut s'attendre à trouver des correspondances au niveau des rapports de parenté. De l'enquête sur les temps de travaux, on donnera ici deux exemples mettant en lumière certaines caractéristiques de la division du travail et quelques-uns des principaux types de coopération que l'on rencontre chez les Koulango de Nassian.

Exemple du cycle de travail de l'igname. L'igname est de loin, la principale culture ; c'est d'une part la nourriture la plus appréciée ; d'autre part, c'est en association avec l'igname, c'est-à-dire sur le même champ, que se cultivent presque toutes les autres productions vivrières. Les cultures sont itinérantes et chaque année, chaque cultivateur débrousse une certaine superficie pour se faire un nouveau champ d'igname.

1. Les activités de cueillette n'ont pu être distinguées des activités proprement agricoles dans la mesure où la cueillette se fait depuis le champ ou à l'occasion des trajets entre le champ et le village. Au point de vue des heures de travail, la cueillette représente moins de 5 % du total agriculture+cueillette.

Le tableau suivant montre pour la culture de l'igname la décomposition des travaux en ses principales opérations techniques : débroussage et brûlis, buttage, tuteurage, désherbage et récolte. Pour chacune de ces opérations, le tableau donne aussi la part respective des travaux qui reviennent à l'homme et à la femme.

CYCLE DE TRAVAIL DE L'IGNAME
(en nombre de journées par mois pour chaque homme et chaque femme)

		Août	Sep.	Oct.	Nov.	Déc.	Jan.	Fév.	Mar.	Avr.	Mai	Juin	Juil.	Total
Débroussage	H	4,0	11,0	7,0	6,5	2,5	1,5	1,5	4,0	2,0	—	—	—	40,0
Brûlis	F				2,0	3,0	8,0	2,5						15,5
Buttage	H					2,5	12,0	14,0	7,0	5,5	5,5			46,5
Tuteurage	H	1,0								1,5	3,5	2,0	1,5	9,5
Désherbage	H	2,0									1,0	2,5	4,0	9,5
	F	2,0	1,5	1,0								1,0	2,5	8,0
Récolte	H	0,5	1,5	1,5	4,0	6,5	5,5	1,5						21,0
Total	H	7,5	12,5	8,5	10,5	11,5	19,0	17,0	11,0	9,0	10,0	4,5	5,5	126,5
	F	2,0	1,5	1,0	2,0	3,0	8,0	2,5				1,0	2,5	23,5

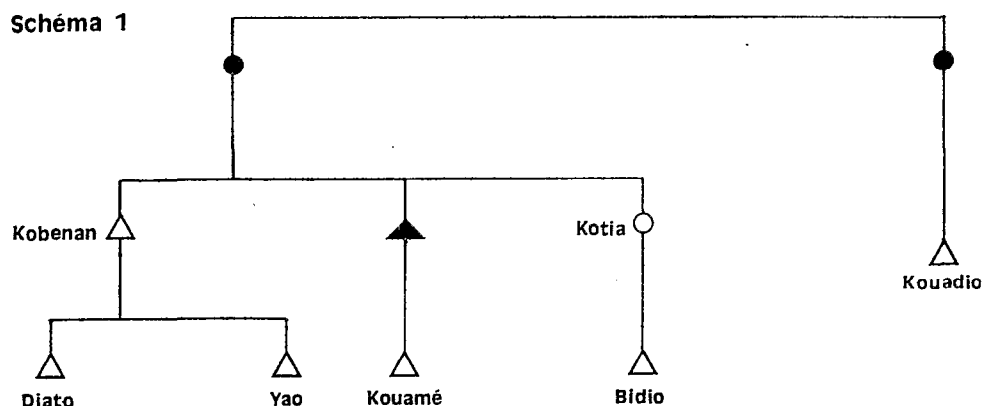
On mesure ici une des caractéristiques essentielles du système de production Koulango : il existe une division sexuelle du travail assez précise qui se situe à deux niveaux. D'une part, chaque opération culturale est le fait de l'un ou de l'autre sexe ce qui a comme conséquence qu'aucune production agricole ne peut se faire sans la participation de personnes des deux sexes. D'autre part, au niveau même de la production, chaque production vivrière est réalisée sous la responsabilité de l'un ou de l'autre sexe. Pour les Koulango, l'igname est une culture où la part de l'homme est prépondérante : mais le manioc, le coton, les condiments sont des cultures faites sous la responsabilité de femmes. Les rôles des deux sexes dans la production de la subsistance sont donc rigoureusement complémentaires et l'étude de l'organisation familiale montre de son côté, que cet aspect de symbiose des relations entre les deux sexes se traduit par deux types d'association, mari-épouse et frère-sœur, qui sont substituables au niveau de la production s'ils ne le sont évidemment pas, ni au niveau sexuel ni au niveau de la reproduction.

Mais à côté de ce type de coopération inter-sexuelle se rencontrent de nombreuses formes de coopération intra-sexuelle, c'est-à-dire entre individus de même sexe, hommes et femmes. L'enregistrement des temps de travaux dans deux villages a permis de délimiter et de mesurer ces formes de coopération. L'exemple que l'on va exposer ici a été recueilli au village de Sendé : sur les champs d'igname de cultivateurs d'un même groupement familial, on a observé le nombre de journées travaillées non seulement par les cultivateurs eux-mêmes mais par tous ceux qui les ont aidés.

NOMBRE DE JOURNÉES DE TRAVAIL FAITES PAR LES CULTIVATEURS

Sur les champs de	Kobenan	Diato	Kouadio	Bidio	Yao	Kouamé
Kobenan	135	11	14	16	12	15
Diato	6	110	5	9	15	18
Kouadio	4	10	92	12	10	17
Bidio	5	8	11	124	19	12

Les rapports de parenté qui *lient* les cultivateurs sont expliqués par le schéma suivant :



Pour Kobenan qui est bîtosé — chef de cour — Diato, Yao sont des fils et Kouamé un fils classificatoire, Kouadio est un frère et Bidio, un niôsé, fils de sœur ; Yao et Kouamé sont trop jeunes pour avoir un champ personnel, ils aident les autres membres du groupe et partent en migration une partie de l'année. Comme le montre le tableau précédent, il existe une réciprocité dans l'entraide : pour certaines opérations culturales, telles que le débroussement ou le buttage, le groupe de cultivateurs travaille en équipe et par roulement sur le champ de chacun. Dans la structure très originale du terroir d'un village Koulango, ces habitudes de coopération dans le travail se projettent pour ainsi dire sur le terrain avec l'existence du *panu* l'arbre — centre du cercle où sont accolés côte-à-côte les champs du groupe de cultivateurs.

Schéma 2

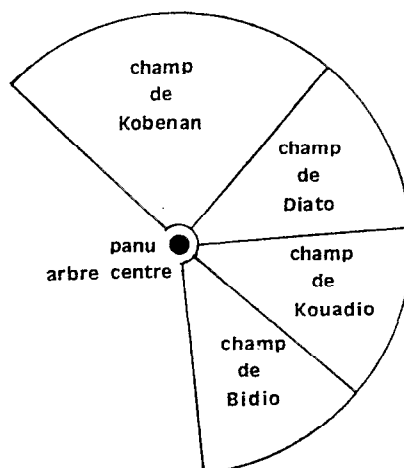


Schéma de l'ensemble de champs formé par les cultivateurs du groupe étudié.

Cette correspondance entre groupe de coopération pour la production et groupe de parenté se retrouve d'ailleurs aussi au niveau de la consommation avec l'institution du *Hirima*, ce réfectoire où se réunissent pour manger en commun tous les hommes faisant partie du groupe de coopération.

*
* *

La façon dont les Koulango appréhendent le temps paraît liée de très près à leur système de production. Il ne faut pas oublier que l'on est avec cette population, devant un système de culture itinérante sur brûlis presque pur, où aucune prévision économique et aucun investissement ne se font plus d'une année à l'avance. La brousse est défrichée à partir du mois d'août, buttage et plantation suivent et la récolte commence au mois d'août de l'année suivante. Cycle normal de végétation pour l'igname, l'année est l'étalon de durée pour tout ce qui concerne la production. Les vieux du village de Sendé diront qu'ils ont fait 23 champs, c'est-à-dire qu'il s'est passé 23 années, depuis qu'ils ont été chassés de leur ancien village. Une autre échelle pour un autre cycle de production, celle des hommes, est aussi utilisée. L'âge et la durée de l'existence sont très précisément ressentis : chacun, dans un village sait exactement qui est né avant et après lui, dans l'ordre même des naissances ; cet ordre détermine dans une grande mesure le statut et les droits et obligations de chacun et de tous. En dehors de ces deux cycles, l'année et la génération qui marque l'un le domaine de la subsistance, l'autre celui de la reproduction des groupes humains, aucun autre cycle n'est en usage dans cette société sans gros bétail, sans machinisme et même presque sans biens durables.

Les notions d'investissement à moyen ou long terme, d'amortissement, d'intérêt (1) n'ont pas de sens dans un système économique à technologie rudimentaire où la matchette et la daba sont à peu près les seuls outils utilisés et donc, les seuls biens dits de « capital » et où la terre est en dehors des transactions de type marchand. Il est certain que dans les zones forestières de la Côte d'Ivoire où la culture du café et du cacao s'est développée déjà depuis plusieurs décennies, on commence à rencontrer chez le paysan une conscience plus sophistiquée des problèmes économiques. Le planteur est obligé de procéder à un calcul économique même rudimentaire pour tenir compte du paiement de manœuvre de défrichage et de nettoyage, qu'il doit faire pendant 4 ou 5 années, avant que sa plantation ne se mette à produire ; devenu « entrepreneur », il est amené à faire ce calcul, c'est-à-dire à pratiquer une gestion du temps analogue à celle que l'on rencontre dans les sociétés à technologie plus avancée.

Le temps dans la mesure où il est une donnée immédiate de la nature n'est pas exempt des manipulations réalisées au niveau du surnaturel. On ne citera ici que deux exemples, l'un au niveau de la production, l'autre au niveau de la reproduction. A la mort de certains chefs de clans, comme ceux du chef des Hâveri du village de Saminassé, le cadavre du chef doit pour être enterré être enveloppé dans un pagne blanc fait de bandes de coton. Ce coton doit obligatoirement provenir de cotonniers plantés le matin, récoltés l'après-midi : il est filé et tissé dans la nuit qui suit. Cette croissance ultra rapide est le résultat d'un « médicament » extraordinaire appelé *gbasiño*, lié à la croissance des plantes utiles et qui est utilisé normalement pour obtenir de bonnes récoltes d'igname. Le facteur-temps dont on reconnaît normalement le rôle peut ainsi être escamoté. Il en est de même lorsqu'un enfant naît et que d'après certains signes de ressemblance ses parents le reconnaissent comme un grand-père défunt : l'enfant est alors supposé être

1. En fait l'intérêt n'est pas totalement inconnu : il se rencontre principalement en cas de mise en gage. Lors de la mise en gage d'une personne, phénomène autrefois très répandu, le travail de la personne en gage était considéré comme l'intérêt de la somme prêtée. Aujourd'hui lorsque quelqu'un met un pagne en gage, le prêteur a le droit de le porter en guise d'intérêt. A l'époque précoloniale où le commerce était prospère le long de la route Kong-Bondoukou, qui passait par Nassian, l'intérêt se pratiquait avec les commerçants Dioula de ces villes marchandes, le plus souvent, d'ailleurs, avec des taux très élevés.

comme sa réincarnation : il portera le nom de ce grand-père et on lui témoignera la même déférence que s'il était le grand-père lui-même. Dans ce dernier exemple, deux ou trois générations peuvent être ainsi « sautées » pour un certain individu.

Deux autres séries d'observations demandent des explications : ce sont d'une part celles qui se rattachent à l'absence totale de « prescription » et d'autre part celles où interviennent les ancêtres. Si l'analyse de ces deux problèmes différents est présentée ensemble, c'est qu'il semble qu'on puisse en trouver une origine commune dans ce qu'on pourrait appeler la non-discontinuité du temps lignager. En effet, dans un certain nombre de types de rapport, aucun délai ni aucune circonstance, même la mort, n'interrompent le réseau de droits et d'obligations contractés par un individu : d'une dette, par exemple, l'héritier et les héritiers de cet héritier sont normalement responsables. Si une personne détient indûment un bien appartenant à une autre, aucune prescription ne l'en rendra jamais propriétaire, l'héritier de l'un pourra toujours le réclamer à l'héritier de l'autre : de même que lorsqu'un homme meurt, les enfants que pourra mettre au monde sa femme après sa mort seront considérés comme des enfants du défunt : la mort même n'interrompt pas l'indissolubilité du mariage Koulango.

Le pacte qui lie la terre, les ancêtres et les vivants d'une certaine cour — *bénu* — est global et indissoluble : tout membre de cette cour est impliquée dans toute affaire concernant un autre membre de la cour, et solidaire, vis-à-vis de l'extérieur tout au moins, de tous les autres membres. Les ancêtres — *punu* — sont toujours présents : ils parlent et dictent leurs jugements par la voie des devins — *kpalissié* — et prescrivent des sacrifices. L'existence de la cour est continue : les vivants remplacent les morts qui deviennent ancêtres : le pacte avec la terre, pour les mêmes raisons inaliénable, garantit la continuité lignagère. On retrouve ici l'influence prédominante du système de production par l'intermédiaire des superstructures idéologiques sur la conception du temps. Les terres qui composent le terroir sont la source inaliénable et permanente de la subsistance. Cette inaliénabilité et cette permanence du terroir garantissent la vie et la survie des groupes familiaux composant le village installé sur le terroir. Les ancêtres enterrés sous les cases mêmes où habitent les vivants sont les intercesseurs entre ces derniers et la terre. Les vivants glissent, avec l'âge d'abord, vers l'état de vieillard — *igbalogo* — puis après cette transition, la mort, pour cette raison même longuement commémorée par les funérailles, vers l'état d'ancêtres *punu*. Peu différenciés ceux-ci ne sont invoqués qu'en groupe et interpellés « *dagbolo, nagbolo* » « grand-père, grand-mère » : permanence du terroir, permanence de la communauté, vivants remplaçant les morts par un glissement continu dans le temps, que l'on a longtemps cru immuable mais qui, en réalité, est largement vulnérable aux événements de l'Histoire et aux transformations qu'elle entraîne.

*
* *

Les Koulango font preuve, en effet, d'une véritable conscience historique ; depuis la migration de Bégo au XVII^e siècle jusqu'à l'Indépendance, en passant par les guerres de Samory, la tradition orale, nous retrace, maheureusement avec des oublis graves et probablement parfois significatifs, le passé de la région et sa population. A travers anecdotes et événements, transparait l'évolution générale de la société elle-même à laquelle les vieux Koulango semblent particulièrement sensibles. Ce que les spécialistes rangent sous la rubrique « changements sociaux » fait l'objet dans les villages de conversations fréquentes. Les vieillards se réfèrent souvent et non sans quelque amertume au temps des ancêtres — *dugu dugu*, avant avant — pour comparer et juger la situation actuelle et le comportement de leurs contemporains.

Malgré leur connaissance très incomplète du monde moderne, les Koulango semblent conscients du rôle déclinant de leur société au sein de l'ensemble politique nouveau et né au cours du XX^e siècle que constitue la Côte-d'Ivoire. Véritablement intégré dans l'ensemble centre-ouest africain à l'époque précoloniale, le petit royaume de Nassian n'est plus aujourd'hui qu'une région marginale hors des routes et loin des mouvements qui transforment la Côte d'Ivoire actuelle. En dehors de quelques tentatives récentes

mais superficielles de vulgarisation de la culture du coton, aucune véritable intervention tendant à promouvoir un quelconque développement n'est venu contrarier la régression économique qui caractérise la région. Sans les avantages ni les dynamismes internes que représentent en zone forestière les cultures nouvelles de cacao et de café, les Koulango peuvent seulement constater que le destin de leur société leur échappe entièrement et n'a que des perspectives médiocres ; ils n'ont pratiquement plus le choix : les vieillards se tournent, nostalgiques, vers le passé, les jeunes générations partent en migration vers des horizons nouveaux qu'ils chargent d'espairs souvent bien vite déçus.