

LA CONCEPTION DU TEMPS CHEZ LES BOBO

par Alain SANOU *

RESUME

L'analyse des termes qui expriment le temps chez les Bobo (Burkina Faso) conduit à la mise en évidence d'un code où se donne à voir l'organisation des activités agricoles et rituelles. Sont présentés dans cette étude les éléments auxquels les Bobo ont recours pour la division du temps en saisons, année, mois, semaine, jours et nuits. Pour se situer dans le temps, les Bobo utilisent des repères écologiques, astronomiques et climatiques. Les Bobo ont une conception cyclique du temps. Le code rituel participe à ce renouvellement temporel. Ainsi, ce sont les éléments situés en dehors du temps normal qui servent de repères historiques : le règne d'un chef de lignage, les sessions d'initiation, le décès d'un chef de lignage, la guerre et les catastrophes.

MOTS CLES : Notion du temps, division du temps, saison, rite, histoire.

THE BOBO'S CONCEPTION OF TIME

ABSTRACT

The analysis of words which express the notion of time in the Bobo Community (Burkina Faso) results in the definition of a code in which the organisation of ritual and agricultural activities are considered. Therefore, some elements are taken into account for the division of time in this study, these are : the seasons, the years, the months, the weeks, days and nights. Ecologic, astronomic and climatic reперes to defining the time. The Bobo observe a cyclic conception of time. The ritual code obeys to this representation of time. Thus, other elements, apart from annual time, are used as historic reперes : a groups chief's reign, initiation sessions, the death of the chief of a group, the war and catastrophic events.

KEYS-WORDS : Notion of time, division of time, season, ritual, history.

La façon dont une culture conçoit le temps est tributaire de sa personnalité. Son expression, écrit Seydou C. (1972) est liée à l'attitude mentale que chaque groupe humain a été amené à adopter face à une notion tout à la fois abstraite et si fondamentalement évidente. Ainsi, toute étude sur la détermination temporelle constitue la mise en évidence d'un code qui permet de mieux comprendre les éléments constitutifs d'une organisation sociale. Travaillant depuis quelques années sur la littérature orale bobo, nous avons remarqué que nos informateurs se référaient au système de décompte traditionnel lorsqu'ils voulaient situer la date d'une cérémonie, tandis que dans la vie quotidienne, ils utilisaient d'autres calendriers. En effet, les contacts des Bobo (1) avec l'Islam et l'Occident ont fini par imposer d'autres mesures du temps.

* Faculté des Lettres, Langues, Arts et Sciences Humaines, Université de Ouagadougou, 03 B.P. 7021 Ouagadougou 03 — Burkina Faso

(1) Les Bobo, 300.000 personnes environ vivent dans l'Ouest du Burkina Faso. Ils sont organisés en communautés villageoises kuru, indépendantes les unes des autres, ne reconnaissant aucun pouvoir centralisé. Dans cette étude, nous avons suivi les règles de l'I.A.I. pour la transcription.

Entreprendre une étude sur le décompte actuel du temps où l'on note une interférence du calendrier musulman, occidental et traditionnel est prématuré pour l'instant. Une telle étude revient à déterminer les mobiles profonds qui sont à la base de l'adoption de tel ou tel calendrier. Deux exemples suffiront à situer la complexité du phénomène : lors de nos enquêtes, nous avons rencontré des Bobo convertis au catholicisme qui utilisent le calendrier musulman ; les chefs de lignage, toutes religions confondues, évitent systématiquement de faire des sacrifices lorsque le sjà tu — jour réservé à ces sacrifices — coïncide avec le vendredi. Nous avons donc entrepris un travail de fouille pour retrouver le décompte traditionnel du temps en utilisant le questionnaire élaboré par Pierre-Francis LACROIX (1972 et 1976).

Cette étude porte sur la division du temps à travers son expression lexicale chez les Bobo qui parlent le dialecte sya-da. Ce sont les habitants des villages situés sur les rives de la rivière We : Sya (Bobo-Dioulasso), Tounouma (2), Sakabi, Dugona, Kpa, Kpinima. Nos principaux informateurs furent les forgerons et les prêtres qui veillent au déroulement des principales manifestations religieuses. Auprès d'eux, nous avons procédé à la vérification d'informations recueillies ailleurs.

I. NOTIONS GENERALES SUR LE TEMPS

La conception bobo du temps est celle d'un temps marqué par l'événement. Ce sont les activités agricoles et rituelles associées à l'observation très poussée des phénomènes climatiques, astrologiques et écologiques qui déterminent le comput du temps.

Le terme qui exprime le temps est **Sana**. Il désigne un temps ponctuel, relatif à une activité (**tugo-sana**, le moment de semer), à un événement collectif ou individuel (**voro-sana**, le moment de la naissance). C'est pourquoi le terme s'emploie dans une structure composée où le premier terme se réfère à l'activité ou à l'événement : **tugo-sana wiri** (moment semer / arriver) "il est temps de semer".

L'idée de durée, de passer le temps, s'exprime au moyen du verbal **dere** "éloigner" dont le sujet est un mot composé avec **sana** ; exemple : à **syà-sama dere** (moment-coucher / éloigner) "il s'est couché il y a longtemps".

La durée peut également se traduire par l'allongement de la dernière syllabe d'un verbal : à **tànà**: (il/s'asseoir/longtemps) "il s'est assis pendant longtemps". Lorsque la durée est prolongée dans l'attente d'un événement, la langue ajoute le circonstant **so** ou **furututu** à la première proposition ; exemple : à **tànà: so à mwini** (il / s'asseoir / longtemps / circonstant / il réveiller) "Il s'est assis jusqu'à son réveil".

La durée de la vie humaine s'exprime par le terme qui désigne la vie, le souffle vital **sì**. Ainsi, une longue vie se traduira par **sì gù** (vie / avoir) "il a eu la vie", une courte vie, **sì dege** (vie petite) "il a eu une petite vie".

Passer une journée s'exprime au moyen du verbal **tini** (terminer, achever) ayant pour sujet **sí** qui désigne la période de la lumière du soleil : **sì tini** "passer une journée".

Pour la notion d'avant et après un événement, la langue utilise respectivement **zí** "visage", et **tími** "derrière" ; exemple : **wùrò mene we tími** (pluie / pleuvoir / finir / derrière) "après la pluie".

L'avenir s'exprime par le terme qui désigne "demain" **se**. Dans les situations où l'avenir du monde est envisagé, l'expression fait intervenir un verbe de mouvement **nà** "venir". Ainsi on dira à un enfant **se bè yere fògà** (demain / toi / même / attraper) "à l'avenir, contrôle-toi", mais on dira en parlant de l'avenir du monde, **sírè nwí nà à sigé** (monde / relatif / venir /

(2) En 1928, le plan d'urbanisation de la ville de Bobo-Dioulasso déplaça les habitants sur la rive Est de la rivière We. Avant cette date, le village se situait à 5 km au Sud de Sya.

il / dur) “le monde qui vient sera dur”. C’est le terme sîré qui intervient dans l’expression du temps qu’il fait : sîré kùnà (monde / humide) “il fait froid”, sîré túbà (monde / chaud) “il fait chaud”.

Autrefois se dit gbèrè nà, il peut s’employer pour situer le début, le commencement d’une activité. Pour le passé, on emploie le terme qui désigne “hier” dógú.

II. LE DECOMPTE DU TEMPS

Tous les bobo connaissent approximativement le calendrier traditionnel ; mais le décompte du temps, sa maîtrise dans le système de pensée n’est connu que des forgerons et des prêtres qui fixent les dates des rituels. Pour le décompte chacun d’eux aménage à son chevet une petite surface recouverte de sable fin ; tous les matins il prend une pierre dans un petit sac qui en contient vingt-neuf et la dépose sur le sable.

1 — L’année

Le terme qui désigne l’année est dò (au pluriel dógó). C’est le temps qui sépare deux récoltes du mil. La nouvelle année commence (en décembre) avec la cérémonie qui autorise la récolte et la consommation du mil : fogòzjò kje “mettre de l’eau de farine” (3). Cette cérémonie se déroule la nuit : dès que le jour se lève, c’est la fête du nouvel an “sàni”. Mais en raison des multiples occupations de cette période, elle est simplement marquée par un repas extraordinaire. La célébration interviendra quelques mois plus tard (février) et marquera la fin du séjour du paysan bobo dans les champs : ce jour porte le nom de sàni bigé “la fête du nouvel an vient au village”.

L’année nouvelle est conçue comme un cycle ; la preuve en est fournie par son expression linguistique dò bere, “l’année s’est retournée”. La nouvelle année ne fait pas suite à une autre, mais recommence celle qui vient de se terminer. C’est pourquoi les Bobo ne disposent pas d’un terme pour dire que l’année est finie. Dò bere désigne à la fois la fin de l’année et le début du nouvel an.

L’année elle-même comporte plusieurs subdivisions que nous avons qualifiées de “temps annuel” à défaut d’un terme bobo qui les désigne : en effet, au cours de la période appelée dò se succèdent quatre “temps annuels” dont l’avènement est lié soit à un rituel (sani bige) soit à la récolte des fruits ou feuilles des principales plantes chez les Bobo : le néré (Parkia biglobosa), le haricot et le mil. Le premier de ces temps annuels porte le nom woro. Ce terme désigne la période de séjour dans les champs de l’âme d’un chef de lignage après son décès. Ce temps annuel commence avec la récolte du mil et prend fin le jour de la fête sàni bigé. Ensuite, c’est le “temps de réparer les choses” dà teterè sáná, pendant lequel l’activité principale est la mise en ordre matériel et spirituel du village. L’apparition des gousses de néré (mai) déclenche le troisième “temps annuel” : dò tulu wà “do enlève la poussière”. Il est placé sous le signe de la principale divinité qui règle la vie sociale : dò. Le dernier “temps annuel” commence avec l’apparition des feuilles du haricot (août) qui occasionne la fête des prémices. C’est le temps des “nourritures nouvelles” frè nù. Il prend fin avec la récolte du mil.

La nature exacte de ces subdivisions reste à déterminer. En effet, deux de ces temps annuels sont considérés comme des temps rituels. Des enquêtes ultérieures permettront de savoir s’il y a superposition de deux systèmes de références. Tous nos informateurs sont unanimes pour reconnaître que l’année commence réellement par la récolte du mil, en attirant notre atten-

(3) Cette cérémonie est ainsi nommée en raison de la farine de mil délayée fogozjo que les prêtres des principales divinités versent sur les devantures des maisons et des principaux sanctuaires du village.

tion sur la différence des termes ; en effet, l'avènement de ces "temps annuels" est désigné par l'expression *dò nú sà* (année / nouvelle / sortir) "**une nouvelle année est sortie**", tandis que *dò bèrè* "**l'année s'est retournée**" accompagnée de salutation de souhait, est réservée à la fin de la période *dò*.

2 — Les saisons

L'année est divisée en quatre saisons de longueur inégale.

pyà hò (source / dans) "**dans les sources**". La saison pluvieuse juillet-août. Il pleut abondamment et la terre est imbibée d'eau. Des sources temporaires alimentent les rigoles dans les champs.

dò ma (ciels clairs / sur) "**ciels clairs**". C'est la saison sèche qui s'étend de septembre à la moitié du mois de décembre. Les nuages ont disparu du ciel accroissant la visibilité.

lyà hò (froid / dans) "**la saison froide**". Elle prend fin en février.

símí mà (soleil — sur) "**la saison chaude**". C'est la plus longue car elle couvre quatre mois de mars à juin.

Le tableau suivant est un récapitulatif des saisons et de leur durée.

Tableau I : LES SAISONS

Saisons	Correspondance approximative	Durée
<i>pyà hò</i>	juillet-août	2 mois
<i>dò ma</i>	septembre - mi-décembre	3 mois 1/2
<i>lyà hò</i>	mi-décembre - février	2 mois 1/2
<i>símí mà</i>	mars - juin.	4 mois

Comme on l'aura remarqué, les Bobo ne disposent pas d'un terme pour la saison. La dénomination des saisons fait alterner les phénomènes climatiques et astrologiques dont l'excès est traduit par le pluriel des termes. Pour celles qui sont déterminées par le climat, la langue utilise la postposition *hò* "dans" tandis que les saisons marquées par les astres utilisent la postposition *mà* "sur". Cette distinction est renforcée par la manière dont est exprimé l'avènement des saisons : on dit *pyà hò kò* "**la saison pluvieuse est entrée**" et *símí mà sà* "**la saison chaude est sortie**". On y retrouve la traduction de deux expériences. La saison pluvieuse entre et envahit l'univers du paysan tandis que la saison chaude commence dans le cosmos.

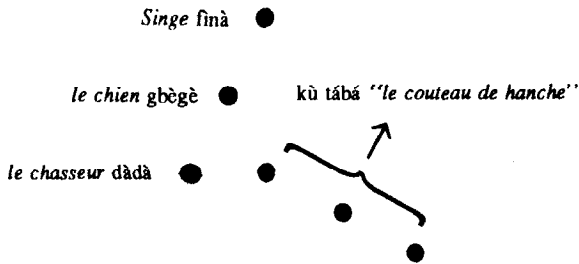
Les repères

L'évocation des saisons est toujours accompagnée de la position des Pléiades et de la Voie Lactée à la tombée de la nuit.

Au début de la saison sèche, les Pléiades *dànárá* sont à l'est. Au milieu du ciel, elles indiquent la saison chaude. Lorsqu'elles amorcent la descente vers l'ouest, c'est le début de la saison pluvieuse. Quand elles sont sur le point de disparaître à l'ouest, on dit que les "**Pléiades ont franchi la rivière we**" *dànárá wè kùrè* (Pléiades / we / traverser). Il est alors interdit de semer. L'évocation de cette ligne imaginaire dans le ciel se réfère à l'interdiction faite aux ha-

bitants de ces villages de cultiver sur la rive de la rivière opposée au site du village. Dans l'occupation des sols, les villages et les champs sont sur la même rive (4).

Au-dessus des Pléiades se trouvent "les poursuivants du singe" finà lcrè, appellation bobo de la constellation d'Orion. Pour les Bobo, la disposition de ces étoiles évoque la poursuite du singe par le chasseur et son chien : le singe est devant, suivi du chien et du chasseur dont le couteau de hanche pend obliquement.



De par sa position proche des Pléiades, elle sert de repère lorsque celles-ci ne sont pas visibles.

La Voie Lactée *dò-bèrè* "qui reste toute l'année" est ainsi désignée en raison de son apparition dans le ciel à tout moment de l'année. En saison sèche, elle apparaît dès la tombée de la nuit à l'Ouest et plus tardivement en saison pluvieuse à l'est.

Le retour de certains oiseaux tel que *tiánóli* un petit calao à tête jaune (*Locephoceros seminfaciatus*) indique le début de la saison pluvieuse et de la saison sèche. En saison pluvieuse ils traversent le pays bobo du Nord au Sud et reprennent le chemin inverse en début de saison sèche.

L'observation des plantes et plus particulièrement la floraison d'un *néré tardif* appelé *ne bàrà* est synonyme de début de la saison pluvieuse. Le cycle de reproduction de certains animaux et le comportement des insectes sont également des repères dans la détermination des saisons. Ainsi la reproduction d'une espèce de souris *lòrà* indique le début de la saison pluvieuse et de la saison sèche. La saison pluvieuse est annoncée par le chant nocturne des grillons. De même, les perdrix ne pondent qu'à la fin de la saison pluvieuse.

Un des repères le plus important est le régime des pluies. La première pluie qui marque le début des travaux agricoles s'appelle *dànrà-bere-wúrò* (Pléiades-tomber / pluie) "la pluie qui fait tomber les Pléiades". Dans l'esprit des Bobo, c'est cette pluie qui déclenche le processus de disparition des Pléiades à l'ouest. Souvent deux autres pluies *làgà-kùnàbe-wúrò* (sol-humide / pluie) "les pluies qui rafraichissent le sol". Comme leur nom l'indique, elles trempent suffisamment le sol et rendent possibles les semailles. La fréquence du brouillard suivi de pluies aux gouttelettes fines, indique la saison pluvieuse. Les nuages qui donnent ces pluies se rassemblent à l'est. Le début de la saison sèche est reconnaissable à un type de pluie *syò-tònò-be wúrò* (cheval / courir-faire) "la pluie qui court comme un cheval". Il s'agit le plus souvent d'un gros nuage venant de l'ouest qui se déplace rapidement dans le ciel en déversant de grosses gouttes dont le bruit évoque le trot d'un cheval. En saison chaude, tombe une petite pluie *fùgòdibè-wúrò* (traces effacées / pluie) "la pluie qui efface les pas" communément appelée la pluie des mangues.

La connaissance des phénomènes qui déterminent les saisons est une exigence pour les paysans Bobo car elle organise toutes leurs activités. Une tradition bobo veut que l'on n'informe pas son voisin lorsqu'on prépare son champ pour les semailles. A l'approche de la saison

(4) Les Bobo de la zone vorè sur les rives du Kou disent que "les Pléiades ont franchi le Kou".

pluvieuse, on assiste à une sorte de cache-cache pour semer avant son voisin. La germination tardive du haricot et du mil d'un paysan Bobo est un des signes de sa méconnaissance des repères de la saison pluvieuse.

3 — La lune

Yù désigne la lune et les lunaïsons. Les Bobo distinguent deux phases de la lune. Yù sà (lune / sortir) "la lune est sortie", et lorsqu'elle se lève à l'est yù tàmà yè dù hò (lune / s'asseoir/ sur / base / dans) "la lune s'est assise sur sa base". Cette deuxième phase est la plus chargée rituellement. Toutes les cérémonies, les sacrifices les plus importants sont accomplis en cette période. C'est le moment choisi pour tailler les masques. C'est surtout le moment souhaité pour la naissance d'un enfant. Toute naissance à un autre moment est considérée comme une anomalie (5). Pour y remédier, les forgerons fabriquent pour l'enfant un pendentif en forme de croissant de lune qu'il porte jusqu'à sa maturité(6). Lorsque les semailles interviennent en cette période, cela signifie que les récoltes seront bonnes.

Le décompte du mois est fondé sur l'apparition de la lune. L'année bobo comprend douze mois lunaires et un treizième mois pour rattraper l'année solaire. La terminologie des mois décrit soit les activités agricoles, soit l'état de la végétation ou les manifestations religieuses. Nous citerons les mois en précisant les temps annuels.

Yisa (décembre) "la lune principale". C'est le premier mois de l'année. Il est marqué par la cérémonie qui autorise la récolte du mil *fogozjo kje* qui intervient dans la dernière phase de la lune quant elle se lève à l'est. Cette cérémonie qui rassemble la totalité des chefs de lignage est l'occasion d'un bilan de l'année agricole. L'état des récoltes commande la nature et l'importance des sacrifices. Un garçon né dans ce mois porte le nom *fasa* "l'homme principal", et une fille *yisa*.

Yisakalo (janvier) "la lune confiée à la lune principale". *Kalo* est le nom que l'on donne à un enfant dont la mère a connu des décès de ses bébés. La pratique consiste à confier la grossesse à une divinité. Ce mois est ainsi conçu : c'est une période dont les activités (battage du mil, transport du grain au village) dépendent en partie de l'envergure de la cérémonie du premier mois qui est elle-même liée à l'état des récoltes.

Sani (février) "le nouvel an". C'est le début du "temps annuel" *da tètère sama*. Ce mois commence avec la fête *sànì bìgè*, qui marque le début de la vie villageoise du paysan Bobo. On dit alors *kùlà zì* "la houe est descendue" pour traduire la fin des activités agricoles.

Pàgà (mars) "le vent". Le trait dominant de ce mois est l'harmattan qui souffle très fort du matin au soir. La visite des ruches dans les arbres se fait à l'aide des torches enflammées. L'action du vent permet une bonne pénétration de la fumée obligeant les abeilles à se réfugier à l'arrière de la ruche. La technique atténue les morsures.

Fùgòdibè (avril) "les traces effacées". C'est le nom donné à une petite pluie qui vient rafraîchir l'atmosphère. Pour les Bobo, elle efface les traces laissées sur les routes des champs ; cela signifie que toutes les activités se déroulent désormais dans le village.

nè cèbè (mai) "la gousse de néré". Cet arbre joue un rôle économique très important

(5) Chez les Kasena au contraire, cette période dite "la lune est devenue sombre" est jugée peu propice à la naissance d'un enfant. Danouta I. (1984) — les Kassena. 95 000 personnes environ, vivent dans la région intérieure de la boucle du Mouhoun (Volta Noire).

(6) De tels pendants existent chez les Bwaba, une ethnie culturellement proche des Bobo. Coquet M. et Régis L. (1984)

CONCEPTION DU TEMPS CHEZ LES BOBO

dans la vie sociale des Bobo. Ses gousses fournissent une farine jaune très appréciée. En outre, les graines de néré cuites et fermentées servent à la fabrication d'un condiment **tòrò** (plus connu sous l'appellation dioula soubala) indispensable à la cuisine. La cueillette des gousses de néré est l'activité principale des femmes dans ce mois. C'est également le début d'un nouveau temps annuel marqué par la sortie de la divinité **do** qui vient enlever la poussière du village **dò túlú wà**.

kòrè sògò tò (débroussailler / herbe / prendre) "**le débroussaillage prend les herbes**" (juin). C'est le moment où l'on prépare les champs pour les semailles. Cette activité (**kòrè**) se termine le soir en mettant le feu aux herbes rassemblées. C'est la fin de la saison sèche et les herbes brûlent facilement, d'où l'expression **sògò tò** "**prendre les herbes**" qui signifie brûler. C'est le moment favorable au semis du fonio et du haricot.

Kòre sogo maga (débroussaillage / herbes / refuser) "**le débroussaillage refuse les herbes**" (juillet). Il pleut de plus en plus : les herbes rassemblées ne brûlent plus. C'est le moment propice au semis du mil.

Mò bere (août) "**la chute des fruits du karité**". Les fruits de karité (*Butyrospermum parkii*) mûrissent et tombent ; les femmes se consacrent au ramassage des noix dont les amandes sont passées dans un four pour la fabrication du beurre. Ce mois correspond au sarclage. Le haricot a poussé et ses feuilles peuvent être consommées. Cette nourriture qui est la première des nouvelles plantes, inaugure "**le temps des nourritures nouvelles**" **frè mu**.

Tableau II : LES MOIS

	Mois		Rites	Temps annuel
1.	décembre	yisa	fogozjo kjè	} woro
2.	janvier	yisa kalo sira		
3.	février	pàgà	sàni bigé	
4.	mars	fugodibe		} da tètèrè sáná
5.	avril	nè cebe		
6.	mai	kore sogo to	fàṅàmà sà	
7.	juin	kore sogo maga	sògò mè	} do túlú wà
8.	juillet	mò bere		
9.	août	bí	sè sàrà ma	
10.	septembre	péréré		} frè ηu
11.	octobre	dàkuyè		
12.	novembre	péréré		

Bí (septembre) "l'herbe humide". Avec les pluies, l'herbe est haute et la couleur verte des feuilles domine le paysage. C'est surtout le mois de la cueillette des chenilles de karité (*Cirina butyrospermi*).

Dakuyé (octobre) "querelles". C'est le mois où les arbres perdent leurs feuilles ; celles-ci accusent la lune d'en être le responsable. C'est ce qui explique le nom de ce mois. C'est un mois durant lequel existe une certaine liberté. Le battage terminé et la récolte du mil étant éloignée, aucune activité précise ne rythme la vie agricole. C'est le moment choisi pour songer à l'organisation des rites qui marqueront le séjour au village. On assiste alors à des voyages et à des rencontres pour leur organisation.

Pérééré (novembre) "haut et droit". C'est le dernier mois de l'année. Il est ainsi nommé en raison de la position du mil avec un épi.

Pour rattraper le temps solaire, il existe un treizième mois de onze jours environ qui intervient après *yisakalo* appelé *sira*.

4 — La semaine

La semaine comprend cinq jours correspondant au cycle des marchés. Le nom des jours est formé par le terme *tu* (marché) précédé du nom d'un village. Chaque marché a un rôle économique et rituel précis.

Sya tu "le marché de Sya". C'est le marché central de la région car on y trouve beaucoup de marchandises. Traditionnellement Sya, aujourd'hui Bobo-Dioulasso, de par sa position géographique, a toujours été un carrefour d'échange entre les populations mandé et celles de la forêt. C'est le jour de repos. Le chef du lignage distribue les vivres de la semaine aux femmes ; c'est également le jour où se déroulent tous les rituels importants du lignage et du village. Le baptême d'un enfant — acte placé sous l'autorité du chef du lignage —, la prière collective adressée à la divinité du village *kuru*, et les palabres sont fixés le jour du *sya tu*.

Kpá tu "le marché de Kpa". C'est un village situé à 10 km à l'Est de Sya. On y trouve les produits (agriculture, artisanat) des Bobo appelés *beme* qui habitent les villages de Tondogosso, Yéguéréso, Kokaa, à l'Est de Sya. C'est le jour favorable à la divination.

Pala tu "le marché de Pala". Pala est un village situé à 15 km à l'Est de Sya, derrière le village de Kpa. Il est essentiellement peuplé de griots dont les femmes sont des potières. **Pala tu** est un marché fréquenté par les femmes pour acheter des jarres et des ustensiles de cuisine en terre cuite. C'est le jour choisi pour les rituels concernant les femmes ou présidés par elles. Par exemple, les sacrifices pour demander la fertilité d'une femme ou les réunions du matriarcat ont lieu ce jour-là.

Nene tu "le marché de Nene" (de me tisser). Aujourd'hui ce village a disparu et ses habitants se sont installés dans les villages de Dugona et de Sakabi. C'est le marché de tissus fréquenté par les Marka. Cette ethnie voisine des Bobo excelle dans l'art de tissage. C'est le jour de la malchance, où toute entreprise sérieuse est vouée à l'échec.

Gbè tu "le marché de Gbe". C'est le marché du fer et de la peau. Le village Gbe qui n'existe plus, était situé entre Koro et Pala. C'est là que se trouvent les mines d'extraction du fer. Ce jour-là, les forgerons et les griots vendaient leur production. L'expression *yè fane kpere-ko na* (ils / envoyer / chercher / antilope-peau / pour) "ils ont envoyé chercher une peau d'antilope" indique que la corde de la partie matérielle de *do* doit être remplacée. Le prêtre de *do* se rend au marché de Gbe pour acheter les éléments qui composent la partie matérielle de la divinité appelée *do pere* ; il s'agit d'une lanière de peau d'antilope au bout de laquelle se trouve une rhombe. Elle est remplacée à chaque session d'initiation. Ainsi pour les initiés, cette expression signifie qu'une nouvelle initiation se prépare. Le marché de Gbe est le jour de *do* (7).

5 — Le jour et ses divisions

Kò désigne le jour, c'est-à-dire le temps qui sépare deux levers du soleil. La période de la lumière du soleil est désignée par **si**. Compter les jours se fait au moyen d'un autre terme qui désigne le sommeil **nì**. Exemple : **nì ko** (sommeil / cinq) "cinq jours". **nì** est la période de la nuit où règne le sacré ; le sommeil des hommes est le moment où les êtres de la nuit se réveillent. Compter les jours revient à nommer ces périodes rituelles.

La journée est divisée en trois grandes parties : **si** "soleil", **wuru** "la nuit", **kò sere hò** (jour / reste / dans) "le reste du jour".

a) **si** "la lumière du soleil"

C'est la période marquée par la lumière du soleil. Elle est divisée en trois parties.

Kikimà le matin. C'est la période comprise entre la sortie du soleil (**si do sa** la bouche du soleil est sortie) et le petit déjeuner **daraká**. Pendant ce temps, les hommes du lignage travaillent sur leurs lopins individuels, les femmes vont puiser de l'eau, le chef de lignage visite les pièges et recherche des termites pour les poussins. Quant aux enfants ils gardent les champs.

Sí hò "dans le soleil". Le soleil est monté, il commence à faire chaud **si dò ba** (soleil / bouche / faire mal) "la bouche du soleil fait mal". C'est l'heure de rejoindre le champ collectif **fòròbà lo**.

Limà "le soir" ; les ombres se sont retournées **sinwene bere**. L'ombre des arbres s'allonge du côté Est. Le chef du lignage met fin aux travaux dans le champ collectif. Les hommes rejoignent leur lopin individuel tandis que les femmes vont à la recherche de l'eau et du bois pour le repas du soir. Cette période prend fin avec la disparition du soleil **si do bere** "la bouche du soleil est tombée". La référence à la bouche du soleil s'explique par la conception bobo du mal. Tout ce qui fait souffrir a une bouche. Ainsi on dira **da do ba** (bouche / plaie / faire mal) "la plaie fait mal". Après la disparition du soleil une petite lueur persiste, ce qui permet une visibilité moyenne. C'est le moment où les pique-bœufs **yàlàfúró** (*bubulcus ibis*) rejoignent les arbres pour passer la nuit. C'est également le moment où tout le monde doit regagner la maison.

b) **wuru** "la nuit"

Le terme général qui désigne la nuit est **wuru** ; dès que la nuit tombe **dùmù dùmú** "le charbon commence à noircir". Il commence à faire sombre, et l'on peut encore voir sans lumière. C'est le moment où les femmes s'affairent à la préparation du repas du soir. Lorsqu'il fait noir, on dit **wuru ba** "la nuit est montée". C'est le moment de manger et de dormir. Cette période dure jusqu'au milieu de la nuit qui se dit **bórómà**. De cet instant, les Bobo disent "le jour n'est ni devant ni derrière" **ko ti zi gá kò ti timi gá** (jour / être / devant / négation / jour / être / derrière / négation). Selon nos informateurs, ce moment est reconnaissable à l'apparition aux quatre points cardinaux de quatre petites étoiles appelées **kibe fre tà ko múlú** (brousse / animaux / possessif / Vénus) "le Vénus des animaux de la brousse". Un garçon né en ce moment portera le nom de **bórómà** et une fille **korokye**. C'est le début de la période **ñi** qui correspond au sommeil des hommes, au réveil des génies **wiyàgà** et des divinités. L'interdiction de se promener à cette période est une mise en garde contre les rencontres inhabituelles entre hommes et génies qui entraînent la mort. Certaines maladies, telle l'apparition brutale d'une multitude de boutons sur le visage au réveil trouve son origine dans une porte mal fer-

(7) Do, la divinité qui agit par l'intermédiaire des masques, règle la vie villageoise. Elle est représentée par l'autel **do du** et **fañama**. Voir Alain S (1988)

mée qui a permis à l'un de ces êtres de regarder dans la maison. Les rites les plus significatifs dans la vie religieuse des Bobo se déroulent en ce moment : la sortie de la partie de do appelée **fàṅamà**, la cérémonie de **fogozjo kje**, la sculpture des masques. Toute activité de cette période est placée sous le signe du sacré. La chasse nocturne est conçue comme une activité qui ne s'exerce que par ceux-ci qui sont dotés d'un pouvoir magique capable de les protéger contre les génies.

c) **kò sɛrɛ hò** "le reste du jour"

Le premier chant du coq "**gbere kokoro paro**" met fin à la période i. Les êtres de la nuit doivent regagner leur demeure car ceux du jour se réveillent. C'est à ce moment que l'observation de Vénus **ko múlú** "**l'étoile du jour**" sert à déterminer le reste du temps pour le lever du soleil. En saison pluvieuse le premier chant du coq coïncide avec la sortie de **ko múlú** à l'Est, tandis qu'en saison sèche, il se situe au milieu du ciel. Ensuite, tous les coqs chantent **kokori paro**, maintenant tout le monde doit se réveiller. Quelque temps après, "**la base du jour s'éclaircit**" **kò du so**, et le soleil prépare sa sortie.

Il existe trois façons de saluer : toutes les formules de salutations bobo de la journée présentent la structure suivante : la première phrase est liée au moment de la journée. Suit une série de questions destinées à avoir des nouvelles de la maisonnée. Nous présentons la première phrase.

Kà kyànà (vous / bon matin) pour la période qui s'étend du premier chant du coq à la fin de la matinée. **Kà si ho** (vous / dans / soleil), utilisée durant toute la période où il fait très chaud. Dès que les ombres se sont retournées, c'est le soir. La dernière formule de salutation **kà lima** (vous / bonne soirée) est employée jusqu'au premier chant du coq.

6 — Le temps de la parole et des jeux

L'organisation de la journée prévoit un temps réservé à la parole **da bere sáná** "**le moment où l'on parle de la connaissance**" (8) et au jeu **kokoru**.

Les paroles sérieuses, qui font intervenir la connaissance **da bere** n'interviennent jamais le soir mais le matin. **La parole du soir** disent les Bobo, **est trouble ; celle du matin est claire**. Les paroles sérieuses, ce sont les concertations individuelles et collectives. Les concertations individuelles ont lieu avant le lever du soleil dans la période dite **kò sɛrɛ hò**. Une catégorie de ces concertations vege "**réconciliations**" est soumise à un respect scrupuleux du temps de déroulement. Pour que la réconciliation ait quelques chances de succès, la personne coupable ou son émissaire doit se lever au premier chant du coq pour se rendre au domicile de la personne offensée. La réunion doit prendre fin avant le lever du soleil. Les rassemblements collectifs communément appelés arbre à palabre, débutent au lever du soleil et doivent prendre fin dès qu'il commence à faire chaud.

Les jeux interviennent la nuit ; sont rangés dans la catégorie des jeux les contes qui sont choisis en fonction des comportements de la journée. Pendant le séjour au village, il n'y a pas de soirée de contes ; les enfants s'amuse sur l'aire de danse du village **ko**.

L'organisation de la journée laisse apparaître nettement une division entre la période marquée par la lumière du soleil, celle des activités humaines, — et la nuit, moment où se manifeste le sacré.

Le tableau ci-dessous met en évidence les divisions de la journée.

(8) Sur la notion de **dabɛrɛ** voir Alain S. (1991)

Tableau III — Les divisions de la journée

DIVISION DE LA JOURNEE		ACTIVITES	SALUTATIONS	
SÍ le soleil	<i>Kikimá</i> Le matin	<i>sí do sa</i> lever du soleil	- visite de pièges - recherche de l'eau - garde des champs - travail dans le lopin individuel <i>Kà kyàna</i>	
	<i>Sí hò</i>	<i>sí dò ba</i> le soleil chauffe	- <i>daraká</i> travail dans le champ collectif <i>Ka sí hò</i>	
	<i>Líma</i> le soir	<i>simwene bere</i> les ombres se sont retournées	- fin du travail dans le champ collectif - retour au lopin individuel - recherche de l'eau	<i>Kà líma</i>
		<i>sí do bere</i> soleil s'est couché	- retour des pique-bœufs - retour au foyer	
WÜRÜ La nuit	<i>dùñù dùñù</i> le charbon commence à noircir	visibilité encore possible	- préparation du repas du soir - jeux	
	<i>wùru ta</i>	il fait noir	- repas - jeux (contes)	
	<i>nì</i>		- chasse nocturne - activités rituelles	
KÒ SERE HÒ Le reste du jour	<i>gbere kokori paro</i> le premier coq a chanté Les coqs chantent <i>ko du so</i> la base du jour est claire	<i>ko mùlú</i> Vénus	- réveil - consultations individuelles <i>Kà kyàna</i>	

III. LE TEMPS MYTHIQUE

Il n'existe pas un terme unique pour désigner ce temps du commencement du monde ; les Bobo emploient l'expression *duniya dù tìge saña* (monde / racine / poser / moment) "au moment où commençait le monde". Notre enquête nous a permis de distinguer deux temps mythiques :

- Le premier est la création de l'univers par le Dieu suprême Wuro. L'histoire de cette gènèse est consignée dans les mythes **wurò tà dà frè** "Les créations de wuro" qui sont détenus par les patriarches du village. En ces temps là, Dieu vivait près des hommes. C'est le temps où le réel et l'irréel se confondaient ; les hommes vivaient avec les animaux. La rupture interviendra par la faute d'une femme. Celle-ci blessa un jour Wuro avec son pilon ; pour punir les hommes celui-ci s'éloigna. Cet acte consacre la naissance du second temps mythique. Une partie importante du rituel consiste au rétablissement de cet équilibre rompu (9).

IV. LE TEMPS RITUEL

L'accomplissement d'un rituel tient compte de son importance dans le choix du jour, du moment de la journée et de la nuit. La date d'une cérémonie est un indice révélateur de son importance au sein de la société. Les Bobo distinguent la date d'un rituel sacré **wùrù** et celle d'une cérémonie profane **tu** "marché", qui rassemble beaucoup de personnes comme un jour de marché. Pour fixer la date d'une cérémonie sacrée, on dit **wuru wa** "choisir une date". En effet, les rites sacrés obéissent à des contraintes que nous avons déjà évoquées. Les activités désignées par **tu** sont fixées librement. On dit d'ailleurs **tu tìgè** "poser un marché" pour bien traduire la liberté dans le choix du jour.

Dans l'année, le temps de séjour au village est celui d'une intense activité rituelle individuelle et collective. Il existe deux temps rituels correspondant aux deux temps annuels qui rythment le séjour villageois. Le premier est dit **da teterè sáná** "le moment où l'on répare les affaires", et le second **do túlú wa** "do enlève la poussière" est marqué par la sortie de **do**.

1 **da teterè sáná** "le moment où l'on répare les affaires"

Cette période est ainsi nommée en raison de la signification des activités. Les "affaires" concernent la réparation des maisons et les rites qui font un bilan de l'année agricole. Il nous est malheureusement impossible de nous étendre sur la description et la signification de ces rites dans le cadre de cette étude ; nous les évoquerons brièvement dans leur ordre de succession.

a) **Sàni bigé** "le nouvel an vient au village". C'est le premier rite qui ouvre ce temps rituel **da teterè sáná**. Comme nous l'avons déjà souligné, c'est la fête du nouvel an ; à ce rituel est associé, un rituel funéraire qui concerne un chef de lignage décédé, appelé **woro bigé** "faire venir au village le woro du défunt". Après les premières funérailles **sakuma bi** "funérailles humides" d'un chef du lignage, son âme séjourne encore au champ et veille au bon déroulement de l'activité agricole. Après les récoltes, elle doit revenir au village pour que les secondes funérailles soient célébrées. C'est ce séjour en brousse de l'âme du chef du lignage qui est désigné par le terme **wòrò**.

b) **Kuru ma ka** "prier kuru". Il existe dans chaque village bobo un autel de la divinité qui représente le village appelé **kuru**. Cette prière qui a lieu un mois après **sàni bigé**, rassemble le chef du village, les chefs des lignages et les principaux prêtres. Il s'agit en quelque sorte d'un compte rendu de l'année. Tour à tour, chaque chef de lignage évoque les principaux événements survenus dans sa petite communauté. Par exemple, un chef de lignage informera la divinité de la naissance d'un enfant. A la fin, le chef du village adresse une prière

(9) Les travaux de Le Moal (1980) signalent l'existence de ces deux temps mythiques dans le Nord du pays bobo.

à la divinité dans laquelle est formulé le souhait d'une vie agréable jusqu'à la prochaine cérémonie.

Aussitôt après cette prière, l'attention se concentre sur les problèmes lignagers. C'est le moment de réparer les maisons, de régler les affaires en suspens et surtout de songer à l'organisation des grandes funérailles.

c) **Kodugo zózó** "la réunion des kodugo". **Kodugo** est la personne chargée de prononcer les sanctions et de les administrer. Il existe dans chaque lignage un **kodugo** qui seconde le chef du lignage dans l'application des règles communautaires. Dans le village, ils sont sous la direction du **kodugo** le plus âgé. Chaque année, ils se réunissent pour délibérer sur les fautes portant atteinte à la vie du village. Cette réunion dure une journée. Les coupables sont convoqués et sanctionnés.

L'apparition des gousses de néré met fin à ce temps rituel. Un autre commence marqué par le rituel de **do** qui vient "enlever la poussière du village".

2 **do túlú wa** "do enlève la poussière".

"La poussière", ce sont les mauvais actes des hommes et les décès. La sortie de **do** a pour fonction le nettoyage, autrement dit la remise en ordre de l'univers : purifier le village et accompagner l'âme des défunts dans leur dernière demeure hors de la contrée des hommes.

Deux types de rituels interviennent durant cette période. La sortie de **do** et la prière de **sògò**.

Le premier jour, la partie mobile de la divinité **do fàṅàmà** (10), vient au village la nuit. Le deuxième jour, les masques de feuilles parcourent le village. Les cinq derniers jours consacrés aux préparatifs de la dernière phase des funérailles **sàkúmá kpye**. C'est la dernière phase des rites funéraires destinés à accompagner l'âme du défunt sur les terres de la mort **sìrì lágá** situées de l'autre côté du fleuve Kou.

Après un décès, les premières funérailles **sàkúmá bi** sont célébrées. L'âme du défunt rejoint le village **Wara** situé à 40 km de **Sya**. Pendant les dernières funérailles, l'âme remonte au village pour ensuite traverser le fleuve Kou et rejoindre les terres de la mort. "Les funérailles sèches" durent sept jours durant lesquels les rituels de l'apparition de **do** déjà évoqués sont répétés.

Peu de temps après les funérailles, a lieu la dernière cérémonie **sògò me** "prier sogo". Cette prière marque véritablement le début des travaux agricoles où le cultivateur sera sous la protection de **sògò**, la divinité de la brousse. Pour demander la fertilité des sols, et un bon séjour en brousse, tous les chefs de lignages consultent la divinité de la brousse et procèdent ensuite aux sacrifices appropriés.

L'année rituelle est donc marquée par deux types de cérémonies qui consacrent ce que **MIRCEA E.** (1989) appelle la régénération cyclique du temps. Le cycle de régénération est parachevé par l'action de **do** et des masques dont les manifestations remettent en place le trouble apporté par les hommes durant une année. L'apparition des feuilles de haricots est la preuve que cette régénération est faite et acceptée par les divinités. Dans ces conditions, pour que la mémoire collective retienne une année, il faut qu'elle soit marquée par des événements situés en dehors du cycle annuel.

(10) Cette composante de la divinité comprend un homme portant sur l'épaule une feuille de ronier entourée de corde **pògò**, suivi d'un homme recouvert d'une couverture blanche qui reproduit les cris d'un poussin en soufflant dans une petite gourde pleine d'eau. Viennent ensuite deux joueurs de petits tambours **kiklélé**. Ils sont accompagnés du porteur de la corde de **do**, **dopere** qui fait tourner au dessus de sa tête une lanière de cuir qui se termine par un rhombe.

V. LE TEMPS HISTORIQUE

Ce qui permet d'individualiser une année ou une période, parmi tant d'autres, ce sont le règne d'un chef de village, les sessions d'initiation, le décès d'un chef de lignage ou une catastrophe naturelle. L'histoire individuelle et collective est constituée par l'accumulation de ces événements.

Pour désigner le règne d'un chef de village, la langue utilise une expression dont le premier terme est le nom du chef du village suivi d'un possessif *ta*, et de *si hò* "dans le soleil". Exemple : *Kyereti ta si hò* "à l'époque de Kyereti". Pour exprimer la possession, le Bobo utilise deux constructions syntaxiques. La possession inaliénable est exprimée par la juxtaposition des termes : *so soro* "le bras de l'homme". Pour la possession acquise, qui peut être perdue, la langue emploie le morphème possessif *ta*. C'est cette dernière construction qui est celle du règne du chef. Il n'est pas maître du temps comme chez les Mossi (IZARD M. 1984), mais assume uniquement un rôle de représentation. L'histoire ainsi conçue, est l'inscription d'une personne dans le temps, mais ne saurait se réduire à celui-ci.

La société bobo est réfractaire à un pouvoir personnalisé : le chef ne jouit d'aucun privilège et ne prend aucune décision importante dans la vie du village. Dans les villages où nous avons effectué notre enquête, le chef est intronisé pour sept ans au bout desquels il meurt ; suit alors une période de vacation du pouvoir pendant sept ans. Cette période n'est pas nommée, mais dans l'esprit des Bobo c'est toujours l'époque du chef. Ainsi le règne d'un chef du village est de quatorze ans.

Le cycle d'initiation qui intervient tous les sept ans marque un repère fréquemment utilisé pour se référer à un fait du passé. On dit alors *ti ma sa do* "l'année où ils sont allés au camp d'initiation". Le décès d'un chef du lignage constitue un repère du lignage. L'avènement d'un fait inhabituel dans le milieu bobo est retenu pour référence ; il s'agit des catastrophes ou d'une guerre.

Pour compter les années les Bobo disposent d'un ensemble de repères qui leur permettent de remonter dans le temps. Compter les années fait toujours intervenir la nouvelle année comme premier repère et la recherche d'un autre repère proche de l'événement.

CONCLUSION

L'analyse des termes qui désignent le temps nous a conduit aux principales institutions de la société bobo. Nous avons pu ainsi décéler une logique où le temps n'est pas une notion théorique et abstraite : il ne s'appréhende que par rapport à des activités et à phénomènes précis. C'est toujours le temps de ceci ou de cela ce que LACROIX P. F. (1972) nomme le *temps subjectif propre aux sociétés africaines*. Le système de nomination reflète cette conception qui n'envisage pas le temps comme une donnée mesurable et fractionnable.

L'absence d'une documentation sur l'astronomie du Burkina, et le nombre très réduit des travaux sur la conception du temps dans les sociétés traditionnelles, limitent l'interprétation et la comparaison. Pourtant l'accès à ce code permettrait une étude plus approfondie de la littérature orale. A la lumière de cette étude, l'expression *wurò-dje ko djà* "le contenu de l'est est bon" relevée dans les chansons du battage du fonio (Sanou A., 1992) acquiert une signification complémentaire : elle traduit non seulement les bonnes récoltes, mais évoque aussi le moment souhaité pour les semis : cette période, c'est la seconde phase de la lune, lorsque celle-ci se lève à l'est.

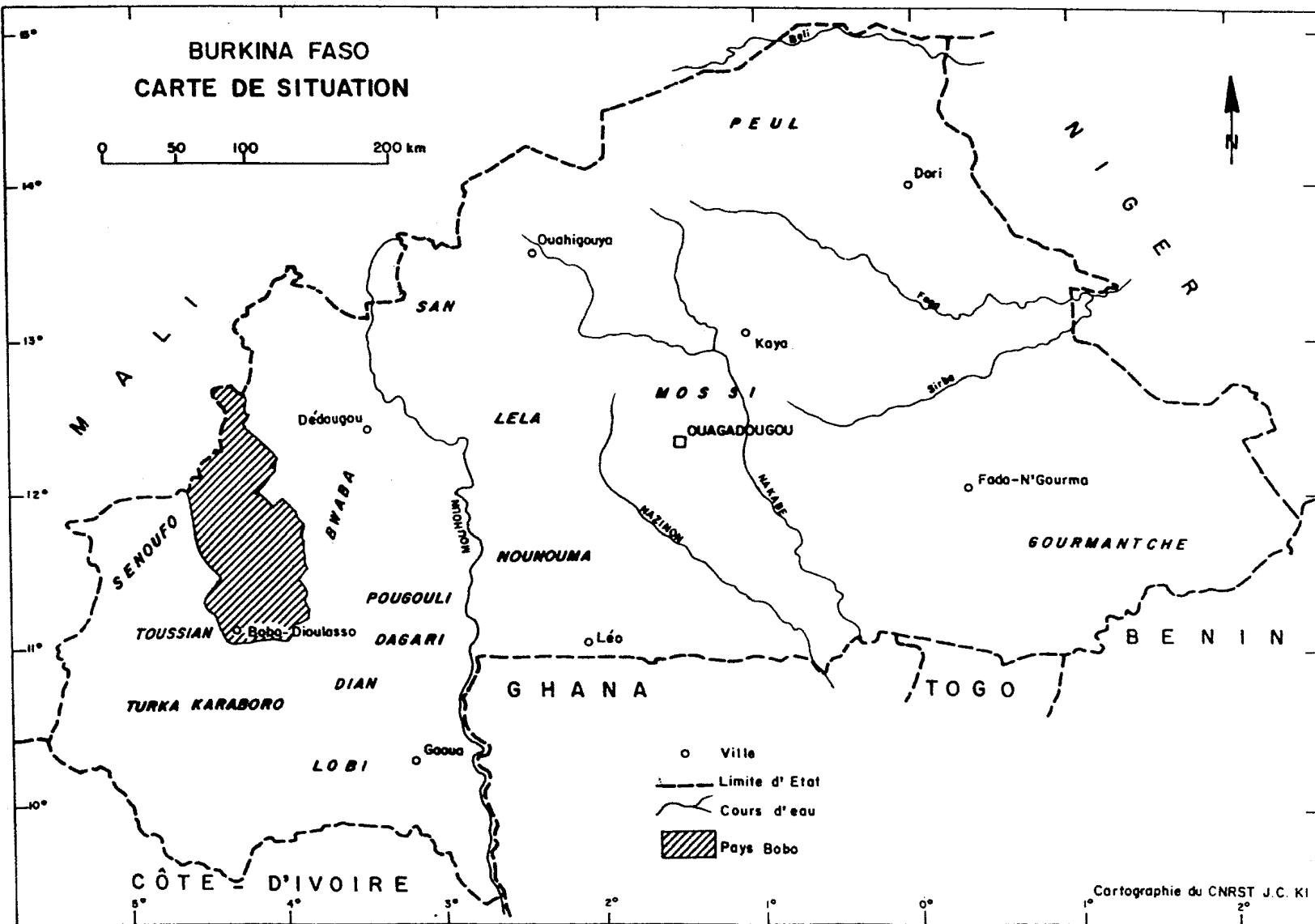
BIBLIOGRAPHIE

- AUGE M. et al., Temps et développement : quatre sociétés en Côte d'Ivoire. Paris, Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines, Vol. V, n° 3, 1968.
- BA O. "L'expression du temps en poulâr et en hassâniyya" in Bulletin de l'IFAN, Dakar, série B, T XXXVI, n° 4, pp 853 - 875.
- COQUET M. et Régis L. "Une représentation plastique du Temps" in "Système de pensée en Afrique Noire", cahier n° 7, Juin 1984, p. 121 - 136.
- IZARD M., Le calendrier du Yatenga, in Système de pensée en Afrique Noire, cahier n° 7, 1984.
- KAGAME A., "Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée Bantou" in Les cultures et le temps, Paris, Payot, 1980, p. 103 - 131.
- LACROIX J. P., L'expression du temps dans quelques langues de l'Ouest Africain, Paris, Bibliothèque de la SELAF, 1972
- LACROIX P. F., — 1972, L'expression du temps dans quelques langues de l'Ouest Africain, Paris, SELAF ;
— 1976, Questionnaire sur l'expression du temps in L. BOUQUIAUX et THOMAS
- LE MOAL G., Nature et fonction des masques, Paris, ORSTOM, 1980.
- LIBERSKI D., "Notes sur le calendrier kasena", in Système de pensée en Afrique Noire, cahier n° 7, Juin 1984.
- MIRCEA E., Le mythe de l'éternel retour, Paris, Gallimard, 1989.
- NIANGORA B. G., La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire, Paris, Institut d'ethnologie, 1964.
- SANOU A., — 1988, Les sini : Hymne et épopée des Bobo, Thèse de doctorat 3e cycle, Tours
— 1991, Les récits initiatiques bobo, Colloque International d'Abidjan sur le mythe dans la littérature traditionnelle négro-africaine (à paraître)
— 1992, Le battage du fonio : une situation de communication, in Annales de l'Université de Ouagadougou.
- SEYDOU C., "Eléments d'analyse de la notion du temps dans la langue des Peulh du Niger" in THOMAS L. V. et SAPIR D., "Le diola et le temps" in Bulletin de l'IFAN, Série B, T XXIX, n° 1-2, 1967, pp. 331 - 424.
- WHORF B. L., Linguistique et anthropologie, Paris, Denoël, 1969.

BURKINA FASO

CARTE DE SITUATION

0 50 100 200 km



- Ville
- Limite d'Etat
- Cours d'eau
- ▨ Pays Bobo

