

De la jeune fille à la vieille femme : passages biologiques et passages sociaux chez les Moose du Burkina Faso.

Virginie Vinel, maître de conférences en sociologie et ethnologie, Université Paul Verlaine de Metz, Laboratoire Lorrain de Sciences Sociales.

Version auteur

Publié dans

Charton Laurence, Lévi Joseph (dir.), *Génération et cycles de vie: Au carrefour des temps biologiques et psychosociaux*. Québec, Presses Universitaires du Québec, 2009, pp. 141-164

Les passages des âges sont généralement appréhendés, en ethnologie, à travers la notion de rites de passage, mobilisant ainsi les travaux fondateurs d'Arnold Van Gennep (1969 [1909]). Celui-ci, affirme que, dans les sociétés dites traditionnelles (qu'il nommait « demi-civilisées » *ibid.* : 3), la vie individuelle consiste en une série d'étapes – naissance, puberté sociale, mariage, paternité... – marquées par des cérémonies qui ont pour objet de « faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre situation tout aussi déterminée » (*ibid.* : 4). Il note rapidement que dans les sociétés européennes, ces passages d'âges s'accompagnent aussi d'actes spéciaux, par exemple l'apprentissage. Van Gennep consacre son ouvrage à démontrer par l'examen d'une multitude de cas ethnographiques, que ces passages sont découpés en séquences cérémonielles organisées en trois temps : des rites préliminaires ou de séparation, des rites liminaires ou période de marge, enfin, une phase post-liminaire ou d'agrégation (*ibid.* : 14). L'auteur explique aussi que ce schéma ne s'applique pas toujours simplement, que des dédoublements et enchevêtrements des rites et des phases interviennent, notamment dans les étapes des fiançailles et du mariage, et de la grossesse et de la naissance. Arnold Van Gennep inaugure donc l'observation de la ritualisation des passages d'âges, ouvrant la voie à une riche et abondante littérature ethnologique sur la question, mais surtout actant que les passages d'âges relèvent moins du biologique, même si ils s'y appuient fréquemment, que de la construction sociale.

Marcel Mauss (1989 [1936]), quant à lui, dans « Les techniques du corps » démontre que le déroulement biographique est marqué par des techniques du corps pratiquées ou apprises selon les âges. Il souligne à juste titre que les techniques de l'adolescence sont sexuées, affirmant toutefois un peu vite qu'elles sont surtout « à observer chez l'homme » (*ibid.* : 377). Rejoignant Van Gennep, Mauss relève que l'initiation s'avère un moment clé de l'éducation du corps et que des techniques du corps sont acquises définitivement pendant cette période. Mauss fait donc de la jeunesse¹ une période fondamentale des apprentissages corporels nécessaires à la vie d'adulte. Il met, en outre, l'accent sur l'intrication entre le biologique et le social dans les techniques du corps, parlant soit de « montages physio-psycho-sociologiques de séries d'actes » (*ibid.* : 384), soit de « phénomènes biologico-sociologiques » (*ibid.* : 385). La part du social dans les techniques du corps semble l'emporter sur les aspects biologiques ou psychologiques, Mauss affirmant « qu'ils sont commandés par l'éducation et au moins par les circonstances de la vie en commun, du contact » et plus loin que « l'éducation fondamentale de toutes ces techniques consiste à faire adapter le corps à ses usages ». Les

¹ Depuis les travaux de Margaret Mead (1963 [1928]) ou de Philippe Ariès (1975), il est notoire que la notion d'adolescence est une construction occidentale spécifique. Je lui préférerai la notion de jeunesse pour parler de la période entre l'enfance et l'âge adulte, socialement et culturellement définie.

apports fondamentaux de Mauss nous permettent donc de réfléchir aux passages d'âges en tant que périodes d'acquisition de techniques corporelles en tant que phénomènes sociaux s'étayant sur un soubassement biologique. L'articulation entre les travaux de Van Gennep et de Marcel Mauss conduit notre analyse vers une description des processus d'avancée en âge, jalonnés à la fois de phases d'acmé, les rituels, qui cristallisent les apprentissages corporels et sociaux, mais aussi de périodes du quotidien pendant lesquels les hommes et les femmes acquièrent auprès de leurs aînés et de leurs pairs les techniques de travail, de repos, de soins... propres à leurs activités d'âges. Ce sont ces processus de transformations à la fois corporels, physiologiques, socialisés par les rites et les apprentissages que nous nous proposons d'aborder dans cet exposé.

Nous proposons d'analyser cette phase relativement longue, marquée de modifications corporelles et sociales qui transforment les jeunes filles en femmes, et les femmes en vieilles femmes chez les Moose du Burkina Faso. Ces changements s'articulent autour d'événements biologiques telles que l'apparition des premières menstrues, la grossesse, l'accouchement pour le passage à l'âge de femme, le déclin du corps, la fin de la procréation pour le passage à l'âge de vieille femme. Mais ces événements biologiques ne sont jamais, comme le soulignait déjà Van Gennep à propos de la puberté biologique (ibid. : 94-96), des données en soi pour la société. Elles sont intégrées dans un ensemble de représentations et de pratiques sociales. Les temps biologiques, ainsi socialisés, laissent le pas aux passages d'âges sociaux. Ceux-ci s'appuient également sur une socialisation continue qui façonnent les filles en femmes, puis en vieilles femmes avec leurs techniques et leurs états moraux définis normativement.

Les Moose² sont une population de six millions d'individus occupant le plateau central du Burkina Faso et présents dans les grandes villes du pays, notamment Ouagadougou, leur capitale historique. Une majorité réside toutefois en zone rurale, vivant de l'agriculture des sorgho, d'un peu d'élevage, et des subsides envoyés par les émigrés. L'organisation sociale rurale reste fondée sur la structure familiale, articulée sur un principe de descendance patrilinéaire, une résidence patrilocale et des mariages arrangés entre familles. Des segments de patrilignage³ habitent un même quartier. Les hommes d'un quartier sont donc apparentés, leurs épouses viennent d'autres quartiers limitrophes ou plus éloignés, les enfants s'appellent tous, selon la terminologie de parenté, des frères et sœurs. L'urbanisation dans des gros bourgs ou des villes entraîne des transformations de la structure sociale qui, bien qu'encore empreinte du principe patrilinéaire, voit disparaître les mariages arrangés ainsi que la résidence par quartier-lignage. L'économie de marché et le salariat remplacent l'économie de substance.

L'enquête de terrain, dont sont issues les données présentées ici, a eu lieu entre 1994 et 1998 dans un village rural et dans un bourg semi urbanisé, sous-préfecture de la province du Boulkiemdé. L'enquête principale s'est tenue dans un groupe social de « gens du commun », des Sikoomse, qui ont pour particularité une initiation qui exclut la circoncision et l'excision, et un culte funéraire organisé autour d'un « fétiche » et des masques⁴. Des données complémentaires ont été recueillies chez des Nakoomse – les « nobles » de la société moose traditionnelle – de la sous-préfecture de cette province.

Bien que la société moose ne soit pas organisée par classes d'âges *strico sensu*, comme peuvent l'être des sociétés d'Afrique de l'est⁵, l'âge – social – joue un rôle de structuration

² Ou Mossi.

³ C'est-à-dire des hommes descendants d'un ancêtre commun par la filiation patrilinéaire et leur famille. On peut parler de quartier-lignage.

⁴ Cf. Vinel, 2000.

⁵ Cf. A-M Peatrik, 2003.

des rapports sociaux qui recoupe la parenté et l'alliance. Ainsi, les femme rencontrées en zone rurale se définissent dans l'enceinte de l'enclos familial et dans le quartier par leur appartenance à un groupe d'âge : les jeunes filles (sing. : *pugsada*, plur. *pugsadba*), les « épouses-mères » (sing. : *paga*, plur. : *pagba*), les « vieilles femmes » (sing. : *pvgyānga*, plur. : *pvgyāase*). Ce sont les processus et les modalités de façonnage des filles en femmes, puis de femmes en vieilles femmes, qu'il s'agit de décrypter. Nous mettrons l'accent sur l'interprétation sociale des temporalités biologiques féminines, mais aussi sur les hexis corporels qui caractérisent ces âges.

1. Devenir femme et mère.

Le passage du statut de jeune fille (*pugsada*) au statut de femme (*paga*) est effectif, chez les Moose, au premier enfantement⁶. Mais à l'observation approfondie de la socialisation féminine, il apparaît que le façonnage d'une femme débute dès l'enfance, s'exerce de façon intensive pendant l'âge de jeune fille, puis lors des rituels de mariage et de naissance.

L'acquisition des techniques féminines

Pour les Moose ruraux, les rôles féminins s'articulent autour des tâches nourricières, essentiellement la préparation des repas qui demande de nombreuses et longues opérations, et des fonctions maternelles⁷. Devenir une femme correspond donc, au premier chef, à acquérir les techniques du corps propres à ces activités qui procède d'un long apprentissage. La mère en est la responsable principale.

Il s'agit d'acquérir les techniques du port de la jarre d'eau et du bois sur la tête, du traitement des céréales (vanner, piler, moudre sur la meule dormante⁸), préparer la pâte de mil, les sauces qui l'accompagnent et différents mets, ainsi que la bière de mil. Ces acquisitions s'opèrent en trois phases : l'observation, l'essai puis l'obligation. Comme le souligne Pierre Erny (1997), l'apprentissage technique dans les sociétés traditionnelles fait partie du vécu. L'enfant participe aux tâches au fur et à mesure que ses capacités se développent. La petite fille commence d'elle-même à moudre la farine sur la meule dormante et à piler en imitant ses sœurs, sa mère et les co-épouses de celle-ci. Elle déclare aussi son souhait de préparer le repas. Puis la mère stimule l'apprentissage en lui demandant d'exécuter des tâches (passer le balais ou lui donner les instruments pendant qu'elle prépare le repas, par exemple) et enfin elle l'oblige à prendre en charge des activités. Ainsi, après quinze ans, les jeunes filles remplacent-elles presque entièrement leur mère dans les tâches domestiques.

La préparation de la pâte de mil s'avère central dans cet apprentissage car elle cristallise et symbolise le rôle d'épouse. En effet, la cuisine est associée à la sexualité, la femme de cuisine étant sensée partager la nuit avec le mari. « Préparer fréquemment à manger à son mari » fait aussi partie des ultimes recommandations des mères aux jeunes mariées. La valeur de l'épouse s'apprécie aux repas qu'elle cuisine en qualité et en fréquence. L'épouse préférée est aussi, dans les représentations collectives celle qui cuisine fréquemment pour son époux. Ainsi, une informatrice âgée m'expliquait-elle ainsi le statut d' « épouse préférée » (*rūmde*) : « Une bonne épouse doit préparer le repas souvent, donner à manger à son mari pour que son ventre soit bien rempli. Comme cela, il t'appellera la *rūmde*. »

⁶ Cf. aussi à ce propos S. Lallemand (1977).

⁷ Les femmes sont aussi un main d'œuvre efficace sur les champs collectifs et individuels, mais les techniques acquises pour cette activité sont partagées avec les hommes (sarcler, semer notamment).

⁸ Dans le bourg étudié et dans les grandes villes, la meule dormante est abandonnées au profit des moulins mécaniques de quartier.

Lorsque j'interrogeais les jeunes filles sur leurs relations avec leur mère, leur première réponse était : « Ma mère m'apprend à préparer [la pâte de mil] (*segle*) ».⁹ Battre et cuire la pâte de mil s'exécutent dans la courette de la femme, c'est-à-dire son lieu personnel. Là, la fille est initiée progressivement, puis vers treize ou quatorze ans, elle prépare son premier *sagbo* (pâte de mil). Ce premier essai est un temps fort de passage de savoir-faire et d'identité entre mère et fille. La jeune fille a alors acquis l'ensemble des techniques relatives à son rôle de future épouse. Si l'événement n'est pas ritualisé, il est signalé fièrement aux habitants de la cour.

Cette socialisation correspond donc à un façonnage du corps des filles en corps de femmes travaillant pour la collectivité. Cette transformation quotidienne et progressive trouve son pendant dans les rituels de mariage qui s'étendent sur plusieurs années.

Le processus de mariage

Le mariage comprend plusieurs étapes qui lient deux familles avant d'unir deux individus. En effet, le mariage le plus courant procède de l'amitié entre deux personnes dont l'un promet sa fille à l'autre. Un homme peut aussi se montrer agréable envers un homme ou une femme plus âgés, dont il brigue la descendante (fille ou nièce), en leur offrant des présents (noix de kola, bière de mil, un peu d'argent) aux fêtes annuelles ou lors de rencontres au marché. La demande officielle comprend une série d'étapes accompagnées de prestations plus ou moins codifiées¹⁰ — nommées *belengo* ou *pvgbelengo* — destinés aux parents de la jeune fille, particulièrement à sa mère¹¹. Le mariage correspond donc à l'alliance de deux groupes, mais il s'articule aussi sur les temporalités biologiques des filles et participe du changement social de la jeune fille en femme.

Ainsi, les jeunes filles sont mariées entre 17 ans, pour les plus jeunes, et 20 ans. Les femmes expliquent que lorsque leurs filles ont leurs premières règles, les mères cachent l'événement au père afin qu'il ne l'envoie pas immédiatement chez leur promis. En effet, aux yeux des hommes, les premières menstrues marquent la nubilité, alors que les femmes n'en pensent pas de même et tentent de repousser le plus longtemps possible le départ définitif de leur fille en invoquant qu'elles ne sont pas suffisamment « mûres ». Les filles orphelines de mères, sont mariées plus jeunes car elles n'ont personne pour les retenir.

⁹ La règle des tours de rôle n'est pas systématique car les femmes suivent de longues périodes d'abstinence pendant la grossesse et l'allaitement, mais l'acte de cuisiner reste associé à la sexualité.

¹⁰ Ces présents ne s'apparentent pas à une compensation matrimoniale car les biens ne sont pas exclusifs aux transactions matrimoniales, ils sont de faible ampleur, les prestations ne sont pas parfaitement fixées. Enfin, les bénéficiaires ne les thésaurisent pas pour obtenir une épouse, mais les distribuent aux membres de la famille (S. Lallemand 1977).

¹¹ Le contenu des prestations peut varier d'un quartier à l'autre. Dans le groupe sikoomse étudié, elles se présentent ainsi : la première visite, nommée *pvgkosgo* (demander la femme), constitue la demande et la promesse solennelles de mariage. Les représentants du prétendant doivent apporter un canari de bière de mil, un coq, du tabac pour cent francs cfa environ et des noix de kola pour mille francs. Ces présents sont offerts au chef de lignage qui les partage avec les hommes présents, des chefs de famille. Les femmes ne reçoivent rien. Ce sont deux patrilignages qui s'accordent.

La deuxième visite officielle a lieu plusieurs années plus tard : on la nomme *reemrumsi*, les « animaux des beaux-parents ». Le présent comporte trois chèvres qui sont réparties entre les hommes du quartier et leurs épouses. La mère de la jeune fille reçoit le dos entier d'une chèvre, celui-ci symbolisant la peine qu'elle a mis à l'élever. Les femmes du quartier perçoivent toutes une part en tant que mères collectives des enfants du lignage. Des morceaux sont également portés aux tantes paternelles de la jeune fille.

La dernière étape, *reemrāam*, c'est-à-dire « la bière de mil des beaux-parents », se déroule lorsque la fille a environ seize ans, un an avant son départ. Les présents sont plus nombreux : plusieurs canaris de bière de mil sont nécessaires, une chèvre et un coq sont obligatoires. Ce jour est une véritable fête à laquelle participent tous les membres du quartier-lignage, hommes, femmes et enfants. La mère obtient à nouveau ce morceau symbolique qu'est le dos d'une chèvre.

Les rituels de mariage rappellent aux filles et aux mères que la séparation approche et forcent la maturation de la jeune fille : ainsi, un an avant son départ définitif, la jeune fille est séparée pendant quelques temps de sa famille pour rejoindre l'enclos familial de son fiancé. Ce départ s'apparente à un rapt comme en témoignent ces notes de terrain :

26 janvier 1994. Vers 21 heures, Nopoko est partie pour un court séjour dans la famille de son futur mari. Le départ a été subit. A 19 heures, un frère cadet du mari est arrivé en mobylette. Nous bavardions et je ne me doutais de rien (les jeunes filles savaient-elles ?). Nopoko a préparé rapidement quelques affaires, elle a enfourché la mobylette derrière le jeune homme tout en pleurant et a disparu dans la nuit. Tanga, sa sœur voisine et amie, pleurait également. Toutes les jeunes filles étaient bouleversées. Les commentaires ont duré longtemps avant que nous allions nous coucher.

Les séparations subites et successives avec plusieurs sœurs ou cousines parallèles du quartier mettent les jeunes filles dans une situation de transition et d'instabilité qui caractérise la situation sociale des jeunes femmes dans un système patrilignager et patrilocal : alors que leurs garçons sont les piliers du lignage, elles sont mobiles entre les lignages. Ce séjour, de durée variable (d'une semaine à plusieurs mois) a pour rôle de préparer la jeune fille à ses rôles d'épouses dans sa nouvelle famille. Bien que n'ayant pas de rapports sexuels avec son fiancé, la jeune fille prend la place qu'elle occupera juste après son mariage : elle est prise en charge par la femme aînée, elle travaille avec les femmes et les filles de la cour, elle applique les techniques acquises dans sa propre famille au service de ses alliés. Elle est également choyée par les femmes qui lui préparent de bons repas pour son arrivée, et par son futur mari qui lui offre des cadeaux (pagnes, chaussures, argent). Le fiancé et sa famille démontrent ainsi à la jeune fille et à sa famille qu'elle sera bien traitée, car si le mariage est le fruit de l'alliance entre deux lignages, la famille maritale doit être agréable avec les fiancées afin de favoriser la reconduction des alliances et d'empêcher que les jeunes femmes ne s'enfuient¹².

Le processus de transformation de jeune fille en épouse trouve un point d'acmé le jour du départ définitif, bien qu'il ne soit pas encore l'aboutissement du passage au statut de femme. Ce jour prend différentes formes selon les groupes sociaux et les villages. Il donne notamment lieu à davantage de festivités chez les Nakoomse que chez les Sikoomse rencontrés. Toutefois, le rituel s'articule essentiellement sur le changement de domicile de la jeune fille et de responsabilité d'une famille à une autre.

Ainsi, le jour du mariage est marqué par plusieurs rituels de soumission de la jeune fille (et de sa mère) aux lignages paternel et marital. Le premier acte a lieu près des autels tutélaires du lignage paternel (*tēnkugri*) où les doyens du lignage demandent aux ancêtres leur assentiment pour ce mariage. Mère et fille sont présentes pendant le libations. Puis le soir, alors que les émissaires (généralement des frères ou des cousins cadets) du fiancé sont arrivés pour chercher la jeune fille, de nouveaux rituels sont effectués auprès des ancêtres de l'enclos familial. Hommes et femmes sont réunis en cercle alors que les doyens procèdent aux libations et au sacrifice d'un poulet, qui doit prouver aux yeux des émissaires maritaux la virginité de la fille. Si le poulet tombe sur le dos, sa vertu est démontrée, sinon, l'opprobre tombe sur la mère et la fille, la première étant tenue responsable des agissements de sa fille. Dans le groupe nakoomse, les jeunes filles devaient autrefois prouver leur virginité en enjambant une chèvre sur le seuil de l'enclos parental. Mentir aurait entraîné de graves conséquences comme la stérilité. Ce rite est abandonné aujourd'hui. Pour autant, dans les deux

¹² Les femmes mariées peuvent partir de chez un mari qu'elles n'aiment pas après le mariage. Toutefois, elles laissent derrière elles leurs enfants et tous leurs biens matériels. Dans le quartier sikoomse étudié, deux dixièmes des femmes convolent en seconde union. S. Lallemand (1977) a noté également dans les années 1960-70, les successions de mariage chez les femmes du Yatenga, ce qui prouve qu'il ne s'agit pas d'un phénomène contemporain.

groupes sociaux étudiés, l'absence de virginité n'annule pas le mariage, mais chez les Sikoomse elle sera accompagné par des « neveux » (gens du pardon) au lieu d'être le centre d'une délégation de femmes et des festivités.

Après avoir publiquement démontré l'état de la fiancée, la jeune fille est conduite dans sa famille maritale. Dans le groupe Sikoomse, une dizaine de femmes, épouses du lignage, cousines parallèles patrilatérales, éventuellement des tantes paternelles, l'accompagnent et restent pendant deux jours auprès d'elle, dans la maisonnette de la femme aînée de sa nouvelle famille. Dans le groupe nakoomse, ce sont les femmes et les hommes de la famille maritale qui viennent chercher la fiancée lors d'un rituel d'échauffourée, accompagné de cris et de pleurs, entre les alliés, où les uns veulent prendre la fiancée et les autres la retenir.

Arrivée dans l'enclos marital, la nouvelle épouse (*pvgaale*) entourée de ses accompagnatrices, reçoit les salutations des nombreux visiteurs, couverte d'un pagne, assise dans un coin de la maisonnette de la femme aînée. Elle se cache ainsi « parce qu'elle a honte » dit-on. La honte marque sa docilité, son abnégation, sa réserve, cette panoplie d'attitudes que la règle préconise pour une bonne épouse. Elle exprime également sa soumission à l'alliance concertée des deux lignages et la gêne qu'elle doit avoir du fait du commencement officiel de sa vie sexuelle. Certaines aussi cachent ainsi leurs pleurs.

Pendant les quelques jours qui suivent son arrivée, elle est très effacée, presque invisible. Elle vit dans l'ombre de la femme aînée (belle-mère ou première épouse) qui l'a prise en charge, travaillant avec et pour elle. Elle parle peu. Sa discrétion et son silence représentent sa soumission à l'autorité de cette nouvelle demeure : celle du mari et des femmes aînées.

Dans le même temps, elle est choyée par la famille : les femmes préparent de bons et copieux repas et l'attention est rivée sur elle. Les cadets du voisinage, les frères et les sœurs cadets, les fils et les filles classificatoires du mari, exercent dès le premier jour leurs plaisanteries. Ils l'appellent la *pvgrūmde* ou *rūmde* (littéralement : femme du jour c'est-à-dire, la préférée) à chacune de leur visite : « Eh *rūmde* ! Donne-moi à manger. » Ils font allusion à ses relations avec son mari, la jeune fille répondant par des rires.

Au terme d'une semaine, la vie quotidienne reprend le dessus. L'attention des unes et des autres se détournent de la nouvelle venue. Son comportement jusqu'à sa première grossesse dépend, en plus de sa personnalité, du statut de son mari (chef de cour ou cadet) et de la composition féminine de la cour. Quel que soit l'environnement familial, les jeunes épouses sont cooptées par le groupe des jeunes filles dont elles restent proches statutairement.

Le processus du mariage correspond à cet enchevêtrement de rites d'agrégation (les dons, les rencontres et prestations obligatoires, les sacrifices aux ancêtres), de marge (pendant le séjour chez les alliés, le jour du mariage) et de séparation (le premier départ, le jour du départ définitif) décrit par Arnold Van Gennep (1969 : 14). Long de plusieurs années, il s'articule à la puberté biologique sans y adhérer totalement. Il participe à la transformation sociale de l'enfant du lignage paternel en jeune fille mobile, instable, qui doit rejoindre le lignage marital, puis en nouvelle épouse. La période de la jeunesse féminine, faite à la fois de labeur mais aussi de liberté (Vinel, 2005), s'apparente à une longue période d'entre deux pendant laquelle la jeune fille vit entre famille paternelle et famille alliée, enfance et âge adulte. Sans correspondre aux caractéristiques de la période liminaire dépeinte par Victor W. Turner (1990), la jeunesse féminine s'avère une période spécifique dans le cycle de vie féminin assorti d'attitudes hors norme par rapport aux autres périodes de la vie féminine : démonstration (coquetterie, badinage), soins attentifs à soi et sa parure, regroupement des pairs dans des moments de plaisir et de valorisation de soi (tressage) (Vinel, *ibidem*). Le processus de mariage connaît des périodes propres de liminarité telles que les définit Turner (1990 : 106), comme un temps suspendu, fait de silence, de soumission, d'absence de statut, d'humilité, d'obéissance générale, d'indifférence à l'apparence personnelle, pendant le séjour

de quelques semaines un an avant le départ définitif dans la famille maritale, et le jour du mariage.

Ce long processus de passage de la jeune fille en épouse, se concrétise dans les changements du corps.

D'un corps de jeune fille à un corps de mère

Le statut des femmes se manifeste dans leur apparence corporelle. Là encore le biologique apparaît largement ré-élaboré par le social.

La période de la jeunesse féminine se caractérise par une attention aiguë à la parure. Ainsi, les jeunes filles portent-elles des tee-shirt et des jupes colorés ; elles passent leur temps libre à se tresser. Leur mère, leurs amies ou elles-mêmes s'offrent des bijoux « fantaisie » pour se faire belles. La poitrine ferme et saillante cachée par les vêtements est une caractéristique à la fois physiologique de la jeune fille, mais surtout un marqueur de son statut. En effet, à la naissance d'un premier enfant, les seins sont tirés (cf. *infra*) et la poitrine des femmes mères est une poitrine affaissée : les « seins debout » (*bĩnse yase*) laissent place aux « seins tombés » ou « seins sacs » (*bĩnse lui* ou *bĩnse kordo*) caractéristiques de la femme mère (Lallemand, 1977 : 235). Par ailleurs, l'allaitement continu amène les femmes des villages à porter la poitrine découverte, ce qui n'est pas autorisée aux jeunes filles. Si la traite des seins n'est plus d'actualité dans le bourg étudié, elle marque encore les femmes du village. Aux seins érotiques de la jeune fille succèdent donc les seins allaitant de la mère.

Cette transformation ne s'opère qu'à la naissance du premier enfant. Avant cela, la jeune épouse, en état transitoire, revêt à la fois des aspects corporels de jeune fille (les tee-shirts voyants, les tresses, la poitrine saillante) et de femmes (le pagne à la place de la jupe). Par ailleurs, alors qu'elle s'agrège au groupe des jeunes filles de la cour maritale pour les travaux domestiques et agricoles, les repas, elle ne dispose plus de la liberté de mouvement de celles-ci : elle doit toujours être accompagnée et est tenue de rester dans l'enclos familial les jours de marché¹³.

La première naissance s'avère le passage essentiel de l'état de jeune fille à l'état de femme. Cette transition est inscrite dans le vocabulaire moore : la femme mère devient *paga*. Or ce terme a pour racine *pvga*, c'est-à-dire « le ventre, l'intérieur d'un récipient, d'une maison » (Nikiema, Kinda 1994 : 700). *Pvga* est à la base de toute expression relative à la grossesse : *tar pvga* signifie être enceinte, *pvgsoba*, (ventre personne) désigne la femme enceinte. « *A pugha sama me* » signifie « elle a avorté », selon Pierre Alexandre (1953 : 327)¹⁴. Les représentations relatives aux femmes sont donc étroitement liées à la procréation¹⁵.

Après l'accouchement, la nouvelle mère subit un ensemble de façonnage corporel appliqué par les femmes âgées de l'enclos marital. Comme dans tous rites de grossesse et de naissance, les prescriptions commencent avant l'accouchement. Ainsi, les femmes enceintes suivent des interdits alimentaires et d'action : le sel, le piment, les aubergines et les arachides sont des

¹³ Que ce soit dans le bourg ou dans le quartier rural étudié, le marché – qui a lieu tous les trois jours – est le lieu de distraction, de sortie et de sociabilité des villageois, hommes, femmes, jeunes filles et hommes, même les enfants. Priver donc de cette sortie les jeunes épouses est un acte de contrôle rude, même s'il ne dure qu'une année environ. Le marché est aussi le lieu réputé des rencontres amoureuses, ce qui conduit d'autant plus les maris à les interdire à leur nouvelle épouse.

¹⁴ La transcription du moore a changé depuis la publication du dictionnaire de P. Alexandre (1953). Dans ce texte, j'utilise la version de Nikiema et Kinda (1994), mais je conserve la version de Pierre Alexandre dans ses citations.

¹⁵ Il serait nécessaire d'approfondir les cas où les femmes n'ont pas d'enfants.

aliments interdits réputés modifier l'aspect du fœtus ; monter aux arbres fait aussi partie des actes contrevenants à l'état de grossesse.

Surtout le corps de mère est modelé par la traite des seins et par le massage du ventre, du dos et des cuisses avec des linges humides¹⁶. Une femme âgée, co-épouse âgée ou mère classificatoire de mari¹⁷, se chargeait donc de tirer sur les seins de la jeune mère afin, disent les informatrices, de favoriser la montée de lait. Initialement, cette opération menait aussi à éliminer le colostrum jugé nocif pour le nourrisson¹⁸. Les massages visent, quant à eux, à raffermir les os et à faciliter l'écoulement des « saletés » (*regdo*) retenues dans le corps de l'accouchée. Pour les mêmes raisons, la jeune femme doit boire plusieurs litres d'eau bouillante par jour¹⁹. A travers leurs soins, les femmes âgées impriment dans le corps de leurs jeunes co-alliées leur nouveau statut et un nouvel hexis corporel, en marquant des organes spécifiquement féminins et maternels : le ventre et les seins.

Le passage physiologique de la naissance apparaît donc socialisé, accompagné pour produire une mère sociale. De même, la jeune femme apprend au côté de sa belle-mère (ou d'une autre femme âgée) toute la gestuelle des soins à prodiguer au nourrisson. L'apprentissage se fait par l'observation, puis l'essai : la femme aînée prend en charge la toilette, le lavement et le « gavage »²⁰ du nourrisson pendant les premiers jours, voire les premières semaines. Elle enseigne également à la jeune mère les plantes nécessaires à ces soins. Dans un premier temps, celle-ci reste observatrice, puis elle prend le relais en reproduisant les gestes de la vieille femme. L'aînée contrôle également l'alimentation de l'enfant en intimant à la mère de l'allaiter dès qu'il pleure. Pour les naissances suivantes, la femme aînée ne s'occupe plus directement de l'enfant, mais elle surveille le bon accomplissement des soins.

L'élaboration sociale s'avère donc omniprésente dans le travail autour des temps biologiques de la puberté et de la maternité. On retrouve cette même logique de construction sociale du biologique dans le passage à l'âge de vieille femme.

2. La vieillesse : une interprétation sociale des changements biologiques

La définition que les Moose donnent de la vieillesse apparaît moins déterminée par la physiologie que par une interprétation sociale des capacités biologiques et des attributs psychologiques et sociaux de cet âge. Plusieurs caractéristiques sont prises en compte par cette population : la condition physique, la ménopause, l'âge des enfants.

Ne plus avoir de force

La première caractéristique de la vieille femme (*pvgyāaga*, pluriel : *pvgyāase*) unanimement proposée par les femmes, vieilles et jeunes, est : « Elle n'a pas de force. » (*A pa tar pāng ye*). *Pānga* désigne la force physique, la puissance d'action physique. Les vieilles sont donc des femmes qui n'ont plus la capacité physique d'exercer toutes les activités productives. Du

¹⁶ La traite des seins n'est plus pratiquée, mais les autres prescriptions le restent, ce qui m'amène à utiliser le présent dans certains cas, le passé dans d'autres.

¹⁷ Ces soins ne sont pas réalisés par la belle-mère, car une attitude pudeur est prescrite entre les deux femmes.

¹⁸ Cf. aussi S. Lallemand (1977 : 235).

¹⁹ F. Héritier (1996) montre qu'il existe un lien étroit, chez les Samo, entre le sang, les sperme et les os. Ces corrélations peuvent justifier que l'accouchement, qui produit un important écoulement de sang, soit considéré comme facteur d'affaiblissement des os. Dans la même logique, la perte de chaleur engendrée par l'épanchement de sang nécessite de réchauffer le corps par des massages et l'ingestion de liquide bouillant.

²⁰ Une infusion de plantes (*yamde*) préparée quotidiennement est administrée au nourrisson par voie orale. Une infusion tiède sert de lavement (*leegdo*). Cf. M. Egrot (2001) et V. Vinel (2003) à ce sujet.

moins, sont-elles reconnues comme telles. En fait, beaucoup poursuivent leurs travaux personnels, parfois difficiles et assidus, bien après qu'elles soient désignées comme *pvyãase*. Mais, elles se retirent de la production collective, c'est-à-dire de la culture des champs du mari et de la préparation des repas. Il faut noter que la participation à la production de l'unité familiale est considérable, puisque les femmes représentent la principale main-d'œuvre, avec les enfants, pour sarcler et récolter les champs. Par ailleurs, elles contribuent à l'alimentation de la famille souvent pour les deux-tiers des repas.

Les femmes âgées utilisent le temps gagné pour cultiver leur propre parcelle et elles n'arrêtent pas, voire elles accroissent, leurs activités commerciales. De plus, compte tenu de l'espace des repas collectifs (un par jour voire moins en période de soudure²¹), elles continuent de confectionner des mets pour elles et, s'il y a lieu, pour leurs petits-enfants ou leurs enfants confiés²². Avec l'âge, elles réduisent progressivement ces activités.

« Ne pas avoir de force » désigne donc moins un état physiologique réel – bien que la condition physique des femmes de plus de quarante-cinq ans, après une vie de rude travail et d'enfants successifs soit altérée – que la reconnaissance sociale de leur possibilité de se soustraire aux travaux collectifs. Ceux-ci sont alors pris en charge par les plus jeunes : co-épouses, filles ou belles-filles. Être une vieille femme, c'est donc se reposer comme certaines d'entre elles l'affirmaient : *mam vusame* (« je me repose »).

Des informations proches ont été recueillies par D. N. Suggs (1987 : 118) chez les Kgatla du Botswana qui expliquent : « *Mosadi* [femme d'âge mûr] is strong, *mosadi mogolo* is not strong. She can't do the work of mosadi. » « Mosadi mogolo can no longer give, she only takes. » Dans cette société, l'affaiblissement de la capacité de travail, l'inaptitude à assumer la responsabilité et l'approvisionnement de la famille en nourriture, puis la dépendance marquent le passage à l'état de vieille femme.

Certaines femmes sikoomse rencontrées revendiquent ce statut de vieille femme, car il offre un réel soulagement. Tel était le cas de Lumbila, âgée de trente-huit ans environ, mère de sept enfants dont le dernier était encore allaité, qui se retirait de plus en plus des travaux collectifs, les laissant à ses trois jeunes co-épouses et arguant incessamment : « *Mam pa tar pãng ye. Mam yaa pvyãaga* » (Je n'ai pas de force. Je suis une vieille femme)²³.

Ainsi, le passage à l'âge de vieille femme est d'abord la reconnaissance par le mari et plus largement par l'unité familiale de la longue participation des femmes à la production et de leur droit à passer la main aux plus jeunes. Pour les femmes moose, « se reposer » s'entend à double sens, celui de moins travailler, mais aussi celui d'arrêter de faire des enfants.

Ne plus faire d'enfant

La seconde caractéristique des vieilles femmes, selon mes informatrices, est de ne plus faire d'enfant. A priori, cet élément se rapporte directement à la ménopause. Le vocabulaire moose²⁴ entend d'ailleurs lier la vieillesse à la ménopause puisqu'il n'existe pas de terme

²¹ C'est-à-dire entre juin et octobre, lorsque les greniers commencent à être vides et que la récolte suivante n'est pas encore effectuée.

²² Comme dans de nombreuses sociétés dites traditionnelles, les enfants ne sont pas toujours élevés par leur mère biologique, mais peuvent être confiés, après le sevrage, à une autre femme ou une autre famille. Chez les Moose, il s'agit souvent d'une grand-mère, d'une tante paternelle, d'un oncle paternel ou maternel, plus rarement d'une co-épouse de mère. Sur ce sujet, cf. Lallemand 1977 ; 1993. Cette pratique est nommée « fosterage », en anglais et en français. Je parle aussi, à la suite de Suzanne Lallemand, d'enfants confiés.

²³ Je pense qu'elle ne disait pas cela sérieusement, car elle savait qu'elle n'était pas encore considérée comme une vieille femme, mais l'association entre la « force » et la vieillesse est explicite dans ses propos. J'ai appris plus tard que Lumbila avait eu encore un enfant après mon départ, ce qui prouve qu'elle était reconnue comme « vieille femme » ne va pas de soi.

²⁴ Le moose est la langue des Moose.

spécifique pour désigner la femme ménopausée que l'on nomme *pvgyanga*. Le terme *yanga* signifie selon Nikiema et Kinda (1994 : 1143) : « femelle adulte ». Alexandre (*ibidem* : 283) montre que le mot est plus largement employé : « *nyāga* : vieux, surtout : vieille, femelle ayant déjà mis bas ; *da-nyānga* : vieillard, *pugh-nyāga* : vieille femme », mais aussi « *wed-nyāga* : jument » et « *pe-nyāga* : brebis ». Le rapport entre la procréation et le terme « *yāanga* » est donc plus explicite pour Alexandre, et la vieille femme apparaît comme une femme qui a accouché, sans doute à plusieurs reprises. Toutefois, *yāanga* ne renvoie pas explicitement à l'arrêt de la procréation. Examinons les modalités de cet arrêt de l'enfantement.

L'interruption de la procréation comme fait social

Le fait de ne plus faire d'enfants ne peut être exclusivement imputé à l'arrêt des règles. Des facteurs sociaux, comme le soulignent justement O. Rahman et J. Menken (1993), justifient aussi la baisse de la fécondité après un certain âge. Parmi ces facteurs, deux interagissent chez les Moose : l'âge des fils et l'arrêt de la sexualité.

Une femme moose peut, en effet, continuer à enfanter alors que ses filles sont mères. Au contraire, celles dont les fils sont mariés, voire simplement adultes, sont mal vues si elles continuent à avoir des enfants. Ces fils sont l'objet de moqueries et l'opprobre de l'entourage retombe sur la femme, comme l'explique un informateur : « Une femme qui a un fils marié ou ayant des enfants serait mal vue par son entourage si elle continue de procréer quel que soit son milieu. Il y a une famille à Ouaga, dans mon quartier, dont l'aîné, un garçon, a vingt-cinq ou vingt-six ans. Les jeunes du quartier se moquent de lui parce que sa mère vient d'avoir un rejeton. Des fois, il éprouve une honte colossale à venir s'asseoir autour de la même théière que ses camarades. »

Amadé Badini (1978) confirme ces prescriptions et les élargit aux relations sexuelles qui cessent, selon lui, lorsque le fils a un premier enfant. Une règle proche a été observée par Yewoubdar Beyene (1986) chez les Grecs de l'île d'Evia, pour qui une femme ne doit plus enfanter à partir du moment où la génération suivante de femmes (fille ou belle-fille) procrée, mais aussi lorsque les fils atteignent l'adolescence. Les Indiennes d'Afrique du sud (Du Toit, 1988) ne peuvent pas non plus enfanter à partir du moment où l'un de leur fils est marié.

Dans le bourg étudié, l'interruption des rapports sexuels des femmes ayant des fils adultes m'a été présentée comme le résultat de la volonté du mari. Sibdu (48 ans, veuve, 5 enfants) explique : « Lorsqu'une femme a des enfants qui atteignent l'âge de vingt ans, que ses fils se marient, le mari lui dit qu'elle est une vieille femme et il cesse de venir dormir avec elle. » Au contraire, dans le quartier rural, les femmes interrogées disent avoir demandé à leur mari, parfois réticent, de cesser leurs relations sexuelles « pour se reposer ».

Un cas observé à Ouagadougou conforte que de ces prescriptions perdurent en zone urbaine : Fatimata (48 ans), veuve depuis plusieurs années, a été remariée par lévirat pour la seconde fois (après la mort de son premier mari par lévirat) à un homme qu'elle aime et avec qui elle va passer ses nuits. Informés de ses escapades, ses fils âgés de trente et un, vingt-huit et vingt-cinq ans la réprimandent. L'un d'entre eux l'empêche avec une certaine violence de repartir chez son mari. L'histoire fait scandale dans l'enclos familial. Elle s'envenime lorsque Fatimata confie qu'elle est enceinte. Les fils réagissent vigoureusement. L'un d'eux, dont l'épouse attend un enfant, menace de retirer sa femme de la cour. Fatimata est vivement critiquée par toute la parenté masculine et féminine. L'histoire se termine lorsque l'on apprend que l'aménorrhée que Fatimata avait interprétée comme une grossesse correspondait au début de sa ménopause.

La vindicte publique sanctionne donc cette femme d'un certain âge qui continue sa sexualité et risque une grossesse. Sa grossesse soupçonnée rend visible cette sexualité ce qui fâche ses fils en âge de procréer, voire déjà pères. Par ailleurs, dans cette société patrilinéaire, il apparaît que deux générations d'agnats ne peuvent se confondre. Une femme qui enfanterait alors que son fils est père créerait une confusion dans les générations puisque le petit-fils ou la petite-fille serait du même âge ou plus âgé que le fils ou la fille. Les descendants par les filles ne rencontrent pas cet interdit puisqu'ils n'appartiennent pas au lignage concerné²⁵.

Pour les Moose ruraux comme pour les citadins, l'arrêt de la procréation apparaît donc comme une prescription sociale relative à l'âge et à la paternité des fils.

Les enquêtes démographiques et statistiques du Burkina Faso de 1993 et 2003 (EDS) nous apportent des informations supplémentaires. Toutefois, ces enquêtes concernent les femmes de 15 à 49 ans et ne nous disent rien sur les femmes de plus de 49 ans qui, à ce jour et à ma connaissance, n'ont pas fait l'objet d'étude statistique. Par ailleurs, ces chiffres concernent la population globale burkinabé, et nous ne disposons pas des détails concernant les ethnies et les différences entre zones urbaine et rurale. Ces données ne mentionnent pas l'âge moyen de la ménopause au Burkina Faso, mais des indications sur la ménopause avant 49 ans : en 1993, 13% des femmes en union de 40-41 ans étaient considérées comme ménopausées²⁶, 16,1% des 42-43 ans, 27,6% des 44-45 ans, 41,8% des 46-47 ans, 55,9% des 48-49 ans. En 2003, les chiffres ont baissé : 6,5% des femmes de 40-41 ans sont ou se déclarent ménopausées²⁷, 13,6% des 42-43 ans, 21,9% des 44-45 ans, 32,7% des 46-47 ans et 46,5% des 48-49 ans. Les différences qui peuvent atteindre 10 points en 10 ans ne sont pas expliquées par les commentateurs de ces enquêtes. Est-ce un biais de l'enquête ? Les femmes burkinabé sont-elles ménopausées plus tardivement aujourd'hui ? Ces questions restent ouvertes.

Ces chiffres nous apprennent que la grande disparité des âges à la ménopause démontrée en Occident (Vernazza-Licht *et al*, 2002) se retrouve au Burkina Faso. Ce constat conforte notre hypothèse que la ménopause ne peut être considérée à elle seule comme un déterminant du passage au statut de vieille femme, car la disparité d'âge en ferait un groupe peu cohérent. Par ailleurs, on peut remarquer que 44% des femmes de 48-49 ans en 1993 et 53,5% en 2003 ne sont pas ménopausées. Or, parmi ces femmes, certaines ont des fils en âge de procréer et doivent donc s'arrêter d'enfanter avant d'en être dans l'incapacité biologique. Inversement, les femmes ménopausées entre 41 et 46 ans n'ont pas nécessairement les attributs sociaux pour être nommées « vieilles femmes ». L'EDS de 1993 a mesuré des taux d'infécondabilité définitive très forts chez les femmes de 40 à 49 ans : de 50% à 40 ans à 86% pour les femmes de 48-49 ans. Ces indices confirment que ne plus faire d'enfant ne correspond pas nécessairement à la ménopause pour les femmes burkinabé, mais sont corrélés à différents facteurs tels que la baisse des rapports sexuels, la moindre fécondité et des pathologies diverses.

Sexualité et procréation sont très reliées dans la société moose rurale, les femmes émettent des avis hétérogènes sur leur arrêt.

La fin des relations sexuelles

Pour les hommes, les femmes âgées sont censées ne plus avoir de désirs : « Les femmes, à un certain âge, le rapport sexuel ne leur dit plus rien » me confiait un informateur ouagalais. Et il renchérisait en rappelant la norme de la procréation : « Tu vois une femme accoucher à

²⁵ Les femmes indiennes interviewées par B. Du Toit (1988 : 402) expliquent aussi : « Tu ne peux pas avoir d'enfant qui a l'âge de tes petits-enfants ».

²⁶ Sont insérées dans cette catégorie par l'EDS : les femmes ni enceintes, ni en aménorrhée post-partum et dont les dernières règles ont eu lieu 6 mois ou plus avant l'enquête ou qui se sont déclarées en ménopause.

²⁷ Youssouf Langani, 2003. D'après l'EDS BF III 2003.

cinquante ans ! ». Mais ces allégations sont loin d'être confirmées par les femmes. Ainsi, les femmes interviewées dans le bourg perçoivent avec amertume cette exclusion des relations sexuelles :

Sugpoko (environ 46 ans, 3 enfants, séparée) : « C'est dur... Le mari te traite de vieille femme. Il ne vient plus coucher avec toi. Il prend des plus jeunes avec qui il aime coucher. Le soir, tu penses et tu es triste. La seule chose qui te reste est le respect. »

Le statut de vieille femme leur apparaît comme une mise à l'écart par le mari. Doris Bonnet, qui a mené une enquête en milieu nakoomse (1988 : 129, note 61) remarque aussi à partir de son enquête statistique, que la règle de l'arrêt des rapports sexuels semble peu respectée.

Certaines femmes sikoomse du quartier rural disent, quant à elles, avoir demandé à leur mari de cesser leurs relations sexuelles. Une jeune femme, âgée de 25 ans, ayant déjà quatre enfants, me confiait qu'elle aimerait que son mari cesse de venir dormir dans sa case afin d'arrêter d'enfanter. Elle voulait se consacrer davantage à ses activités lucratives (petit commerce, culture de sa parcelle). Elle ajoutait, toutefois, qu'il ne voudrait pas. En l'absence de contraception, l'arrêt des relations sexuelles et, par conséquent, une forme de revendication à être « vieille », semble le seul moyen pour ces femmes rurales de ne plus avoir d'enfants. Toutefois, dans ce cas comme dans celui de Lumbila (cf. *supra*), la négociation avec le mari nécessite d'autres arguments et il faut qu'un sorte de consensus entre lui et son épouse s'installe, pour qu'elle soit reconnue comme ayant droit à du « repos ».

En outre, on peut s'interroger sur la discordance entre les paroles des femmes du quartier rural et celles du bourg : les sentiments amers des femmes du bourg proviennent-ils de femmes moins affaiblies par les conditions de vie plus urbanisées et ne se sentant pas « vieilles », « sans force », à la même période que les femmes plus rurales, vivant en zone économiquement plus difficile ? Les femmes du bourg suivent-elles des moyens de contraception qui leur permettent de dissocier sexualité et procréation ? Ou s'agit-il de l'expression des rapports conflictuels trouvés chez les nobles Nakoomse par K. Mason (1988) ? Les femmes rurales n'ont-elles pas osé exprimer leur frustration à la jeune ethnologue que j'étais alors ? Ces hypothèses se conjuguent sans doute. Reste que l'arrêt de la sexualité ne peut se confondre avec l'arrêt des règles.

Ces données qualitatives sont confirmées par les statistiques des enquêtes démographiques et de santé du Burkina Faso (EDS) de 1993 et de 2003. En 1993, les taux d'abstinence (non post-partum) sont les plus forts pour les femmes de 45-49 ans (47,7%) et les 40-44 ans (30,3%). En 2003, le pourcentage des femmes ayant eu des rapports sexuels dans les quatre dernières semaines baisse après 45 ans : 43,4% pour les 40-44 ans ont eu un rapport sexuel, 40,1% pour les 45-49 ans. Et la proportion de femmes ayant eu leur dernier rapport sexuel il y a plus d'un an augmente avec l'âge : 21,3% pour 35-39 ans, 25,2% pour les 40-44 ans, 33% pour les 45-49 ans. Ces indications confirment la décroissance des rapports sexuels après 44 ans, mais ne nous indique rien sur l'activité sexuelle des femmes après 50 ans.

L'arrêt de la procréation, présentée par les Moose interviewés comme une caractéristique de l'âge de vieille femme, ne peut donc se réduire à la ménopause. Dans le cas de Fatimata, une concomitance est apparue entre la norme sociale et la capacité biologique, mais la concordance n'opère sans doute pas systématiquement pour toutes les femmes. Plutôt que de parler de la ménopause en tant que passage, faudrait-il évoquer une ménopause sociale qui fait passer de femme enfantant à une femme inféconde. Les femmes confient alors la fécondité à la génération suivante de femmes procréant pour le lignage. C'est ce que suggère aussi le rituel rapporté par Yvonne Verdier (1979) dans la Bourgogne rurale du 19^{ème} siècle et

du début du 20^{ème} siècle : la mère, lors du mariage de son puîné, cassait un pot. Elle rendait ainsi visible la fin de sa propre fécondité et sa passation à sa belle-fille.

Le passage à la vieillesse relève donc de l'interprétation sociale de phénomènes biologiques, elle se rapporte aussi à un ensemble de qualifications sociales et psychologiques.

Attributs sociaux et psychologiques de la vieillesse féminine

La vieillesse féminine confère aux femmes certaines prérogatives qui ont été acquises par leurs années de « bons services » au sein du lignage marital. Ainsi, une femme qui au terme de son cycle de reproduction, a engendré cinq ou six enfants (vivants), est regardée comme une réelle spécialiste en matière d'obstétrique et d'éducation. Les plus jeunes écoutent ses conseils et la respectent. Elle devient la tutrice des jeunes mères (cf. *supra* et Vinel, 2005)²⁸.

Les vieilles femmes gagnent en liberté. Non seulement elles peuvent se consacrer à leurs propres activités économiques (jusqu'à ce que leur condition physique le leur permette), surtout elles peuvent se déplacer sans souci du veto de l'époux et partent plus souvent et plus longtemps dans leurs familles que les jeunes épouses²⁹. Leur retrait des activités productrices et sexuelles expliquent cet accroissement de liberté. En outre, elles ne sont plus soupçonnées de mettre à profit leur séjour chez leurs parents pour rejoindre leur amant. Chez les Nakoomse du bourg étudié, certaines femmes considérées comme âgées, mais encore dans la force de leurs moyens, rejoignent l'enclos de leur père pour s'occuper de leur mère très âgée, malade et parfois impotente.

La période de la première vieillesse pendant laquelle, reconnues comme vieilles femmes, elles sont encore en bonne santé, est marquée par une recrudescence de visites à leur famille, de participation aux activités religieuses et de représentation dans les cérémonies familiales (mariages, funérailles). C'est pendant cette phase que les femmes multiplient leurs relations avec leurs familles d'origine pour obtenir une jeune aide, future co-épouse ou belle-fille, ou pour accueillir des enfants.

Une attitude morale distincte est associée à la vieillesse. Dans l'enclos familial, les vieilles femmes s'éloignent des groupes bruyants des épouses plus jeunes ; discrètes, elles demeurent seules près de leur maison, entourées de leurs enfants confiés ou de leurs petits-enfants, ou elles s'adonnent en solitaire à leurs occupations. Elles ne prennent pas non plus leurs repas avec les jeunes épouses, mais seules ou en compagnie de leurs petits-enfants. Elles ne sont pas exclues des rassemblements des jeunes femmes, mais elles s'y agrègent rarement et discrètement. Ce retrait est une caractéristique de l'attitude demandée aux vieilles femmes : « *Pugyanse lebga sagnba* » (Les vieilles femmes deviennent sages), commentait un informateur.

Les vieilles femmes doivent être posées, modérées, dignes ce qui les obligent à se distancier des autres femmes. Elles doivent mesurer leur attitude et leurs paroles comme l'explique une jeune femme : « Puspoko (sa co-épouse âgée) ne veut pas rester causer³⁰ avec nous (les trois autres co-épouses), car nous sommes des enfants. Elle dit que nous parlons trop. Les vieux n'aiment pas trop parler. »

A l'instar de plusieurs sociétés d'Afrique de l'Ouest, la parole féminine est considérée, chez les Moose, comme désordonnée, imprévisible et, par conséquent, dangereuse (Kaboré, 1987).

²⁸ Nous avons peu de données sur les femmes sans enfants ou dont les enfants sont décédés ; mais on sait que celles-ci peuvent être accusées de sorcellerie.

²⁹ Habituellement, le mari détermine le jour du retour des plus jeunes, alors que les vieilles femmes proposent une date que l'époux accepte. Des différences de trois jours à une semaine séparent les séjours des jeunes de ceux des vieilles femmes.

³⁰ Traduction du verbe *sōse*. Alexandre (1953 : 369) : « *sōse* : 1. rester, s'attarder un peu ; 2. faire la causette, converser. »

« La parole (bouche) de la femme est son carquois » (*ibid.* : 119) est un adage qui résume la violence et le pouvoir du verbe des femmes. C'est cette parole désordonnée que Lamusa évoque et dont les vieilles femmes doivent s'abstenir. En tant qu'aînées, qu'éducatrices expérimentées, leur parole est réservée à des usages plus codifiés, comme les rituels, les bénédictions et les conseils. Le pouvoir bénéfique et maléfique que la société moose confère à la parole, spécifiquement à celle des vieux, laisse aussi penser que les vieilles femmes, particulièrement susceptibles d'être accusées de sorcellerie ou de proférer des malédictions, ont intérêt à la contrôler.

Cette réserve que les femmes âgées endossent et leur retrait de la production collective pose toutefois la question de leur vie matérielle, qui varie selon l'entourage familial, et génère des situations très diversifiées dans les villages étudiés.

L'étude ethnographique des passages d'âges en zone rurale et semi-urbaine de deux groupes sociaux moose met à jour les élaborations sociales créées autour des transformations biologiques. Ainsi, la jeune fille se transforme-t-elle en femme et en mère au terme d'un long processus qui associe l'incorporation des techniques féminines domestiques et le façonnage du corps féminin en corps de jeunes filles tout d'abord, séduisant et expressif, maternel ensuite. Les rites de mariage ponctuent ces transformations et assurent des étapes de transition. Le passage à la vieillesse s'avère aussi un tissage judicieux entre le biologique et le social, dans lequel les temps biologiques de la ménopause et de la baisse des capacités physiques sont intégrées à un système d'interprétation propre à la logique de cette société patrilinéaire.

Bibliographie

- Ariès P., 1975, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Seuil.
- Alexandre P., 1953, *La langue moore*, mémoires de l'Institut d'Afrique Noire, n°34, tome II, Dakar, IFAN.
- Badini A., 1978, *Les représentations de la vie et de la mort chez les Mosé traditionnels de Haute-Volta*, Thèse de 3ème cycle, Lille III.
- Beyene Y., 1986, « Cultural significance and physiological manifestation of menopause. A biocultural analysis », *Culture, Medecine and Psychiatry*, n°10, p. 47-71.
- Bonnet D., 1988, *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina-Faso*, Paris, ORSTOM
- Du Toit B. M., 1988, « Menstruation : attitudes and experience of Indian South Africans », *Ethnology*, vol. 27, n°4, p. 391-404.
- Egrot M., 2001, *La maladie et ses accords. Le sexe social, mode de déclinaison et espaces de résonance de la maladie chez les Moose du Burkina Faso*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- Erny P., 1997, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- Héritier F., *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- Kaboré O. , 1987, « Paroles de femmes », *Journal des Africanistes*, vol. 57, n°1-2, p.117-131.
- Lallemant S., *Une famille mossi. Recherches Voltaïques*, n°17, Paris-Ouagadougou, CNRS-CVRS, 1977
- Langani Y., *Nuptialité et exposition au risque de grossesse*, EDS – BF, 2003.
- Lock M., *Encounters with Aging : Mythologies of Menopause in Japan and North-America*, Los Angeles, Berkeley, University of California Press, 1993.

- Mason K. F., 1988, « Co-wife Relationships can be amicable as well as conflictual : the case of the Moose of Burkina-Faso », *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, vol. 22, n°3, p. 615-623.
- Mauss M., 1989 [1936], «Les techniques du corps» in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, p. 363-386.
- Mead M., 1963 [1928] « Adolescence à Samoa » in *Moeurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, p.360-601.
- Nikiema N., Kinda J., *Moor gom-biis no-tûur gvsg sebre. Dictionnaire orthographique du moore*, sous-comission nationale du moore, 1994.
- Peatrik A-M., 2003, « L'océan des âges », *L'Homme*, 167-168, p. 7-23.
- Rahman O., Menken J., 1993, « Age at Menopause and Fecundity preceding Menopause » in : Gray R., Spira A., *Biomedical and Demographic Determinants of Reproduction*, Oxford, Clarendon Press
- Suggs D. N., 1987, « Female Status and Role Transition in the Tswana Life Cycle », *Ethnology*, vol. 26, 2, pp. 107-120.
- Turner V. W., 1990 [1969], *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF.
- Vernazza-Licht N., Bley D., Ringa V., Varnoux N., « Impact des facteurs biologiques et socio-culturels sur l'âge à la ménopause en France », in in Guerci A., Consigliere S, *Il Vecchio allo specchio. Percezioni e rappresintazioni della vecchiaia*, Gêne, éd. Erga, 2002, p. 282-289.
- Van Gennep A., *Les Rites de passage*, Paris, Picard, 1969 [1909].
- Verdier Y., *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1979.
- Vinel V., 2000, « Etre et devenir Sikoomse. Identité et initiation dans la société moaaga (Burkina Faso) », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 158, p. 257-279.
- Vinel V., 2003, « Lavement et soins aux nourrissons. Réflexion sur des pratiques africaines et françaises », *Migrations santé*, n°114, p. 69-78.
- Vinel V., 2005, *Des femmes et des lignages. Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso*, Paris, L'Harmattan.