

Virginie Vinel, "La ménopausa, passaggio verso un altro status? Invecchiamento e vecchiaia femminile presso i Moose del Burkina Faso", in Diasio N., Vinel V., // *tempo incerto. Antropologia della menopausa*, Milan, éd. Franco Angeli, 2007, pp. 55-74.

*Traduction française*

### **La ménopause : un passage vers un autre statut ?**

Processus de vieillissement et vieillesse féminine chez des Moose du Burkina Faso

Virginie Vinel

La ménopause fait l'objet de recherches ethnologiques depuis peu de temps, malgré les esquisses prometteuses de Georges Devreux (1950). Elle est souvent considérée, sans que les auteurs puissent vraiment le prouver en l'absence de données empiriques, comme le marqueur du passage du statut de femme à celui de vieille femme. Ainsi, Françoise Héritier (1996 : 225) suggère que la ménopause est « l'âge où tout bascule » tout en remarquant qu'il existe peu de matériau sur le thème. Dans la logique de l'auteur de *Masculin/féminin*, pour qui la domination masculine repose sur le pouvoir extraordinaire des femmes de procréer des enfants de l'autre sexe, la femme définitivement inféconde perd son statut de femme véritable pour se rapprocher de celui d'homme. Cette interprétation ouvre un débat sur la place de la ménopause dans la définition des âges des femmes, sur le processus de vieillissement féminin et sur la fin de la procréation et de la sexualité.

L'élément initial du débat est d'ordre épistémologique. Reprenant les assertions de Nicole-Claude Mathieu (1991), on peut arguer que définir la ménopause comme le déterminant d'un passage social concourt à naturalisation de l'existence féminine. Je prendrai donc le biais inverse en m'interrogeant sur les facteurs sociaux qui contribuent à la définition de l'âge de « vieille femme » et à l'arrêt de la fécondité. Tout comme Arnold Van Gennep (1981) a prouvé le caractère social de la transition à l'âge de jeune fille et de jeune homme, à travers la notion de « rite de passage », je postulerai sur une définition sociale du passage à l'âge de vieille femme. Il s'agira ensuite de questionner le rôle de la ménopause en tant que phénomène biologique dans cette phase de la vie des femmes.

J'ai appliqué cette problématique aux femmes françaises âgées de 42 à 62 ans (Vinel, 2004), mais je souhaite ici la reprendre à partir d'une enquête ethnographique

effectuée, en zone rurale, chez les Moose du Burkina Faso entre 1991 et 1995. Comment les Moose définissent-ils la vieillesse féminine ? Comment les femmes passent-elles de l'âge de femmes adultes à celui de vieilles femmes ? Est-ce que la ménopause, en tant qu'arrêt des règles et de la fécondité, est reconnue et identifiée comme un phénomène saillant dans la vie de ces femmes ? Comment les femmes elles-mêmes interprètent l'interruption des règles ? est une série de questions qui organise cet article. Comme l'ont démontré Daniel Delanoë (2001) et Nicoletta Diasio (2002), le terme ménopause est d'invention récente en Europe. Né en 1816 sous la plume de De Gardanne, il s'est imposé progressivement dans la construction biomédicale occidentale pour être défini, ces dernières années, comme une carence hormonale<sup>1</sup>. Il convient donc d'interroger la pertinence de cette notion dans un autre contexte culturel.

La thématique de la ménopause s'articule avec celle de la procréation. A partir de quoi les femmes arrêtent-elles d'enfanter ? est une question centrale. Paola Tabet (1985) dénonce, dans certaines sociétés africaines, l'exploitation du pouvoir génésique des femmes depuis le début jusqu'à la fin de leurs règles. Ce phénomène se retrouve-t-il chez les Moose ? Au contraire, la fin de la procréation n'est-elle pas gérée par d'autres facteurs éminemment sociaux ? Il est nécessaire de s'interroger sur le moment où les femmes passent leur pouvoir de procréer à la génération suivante.

S'arrêter d'enfanter renvoie aussi à la question de sexualité : quels rapports entretiennent sexualité et ménopause dans la population étudiée ? Les femmes arrêtent-elles leur activité sexuelle ? Et quels sont les déterminants de cet arrêt ?

Enfin, le passage à l'âge de vieille femme fait écho à celui de grand-mère. Existe-t-il un lien entre la ménopause et le fait que la descendance engendre à son tour ? Qu'entraîne pour l'existence féminine le passage à l'âge de grand-mère ? Notamment, quel regard porte les Moose sur le fait que deux générations puissent engendrer en même temps ?

Les travaux qui se développent tant en Amérique du Nord (Lock 1986, 1993 ; Davis, 1986 ; Beyene, 1986) qu'en Europe (Delanoë, 2001 ; Kosack, 2002 ; Vincent, 2003) depuis les années 1980, tendent à montrer que la ménopause n'a pas d'interprétation universelle. Comme tout phénomène biologique, elle fait l'objet de constructions de sens, culturellement déterminées, mais aussi variables individuellement (Delanoë,

---

<sup>1</sup> Sur ces questions cf. : Delanoë (1998), Richter (2002).

*ibidem* ; Vinel, 2004). C'est dans cette perspective que je tenterai ici de revisiter les données ethnographiques recueillies au Burkina Faso. A l'époque, la question de la ménopause n'était pas le thème central de mes préoccupations. Certaines informations restent donc partielles, mais un ensemble de réflexions peut être avancé.

Les Moose sont une population de plus de cinq millions d'habitants répartis dans le centre du Burkina Faso et dans les trois grandes villes que sont Ouagadougou, Bobo-Dioulasso et Koudougou. En zone rurale, les Moose vivent de l'agriculture des sorgho<sup>2</sup>, de petit commerce et de petit élevage. En zone urbaine, ils ont investi tous les secteurs d'emplois formels et informels. De filiation patrilinéaire, la structure familiale est fondée sur une hiérarchie encore fort vivace entre les hommes et les femmes. La polygynie, fréquente en zone rurale, tend à s'estomper à Ouagadougou. Les enclos familiaux regroupent, souvent, un ou plusieurs ménages apparentés par les hommes. Ils accueillent, aussi, une mère âgée et des hommes et des femmes de la famille du mari, plus ou moins élargie. Ainsi, les femmes, même en zone urbaine, sont rarement seules dans une cour. La hiérarchie des âges structurent alors les rapports entre les femmes, qui se définissent avant tout par leur appartenance à un groupe d'âge : *pvgsaada* (jeunes filles), *paga* (femme-mère), *pvgyãaga* (vieille femme).

De plus, la natalité demeure forte. Au Burkina Faso, le nombre d'enfants par femmes en zone rurale s'élève à 7,3 enfants et à 4,1 en zone urbaine. L'espérance de vie à la naissance des femmes burkinabé est de 54,1 ans<sup>3</sup>, mais le taux de mortalité infantile et juvénile étant très élevée<sup>4</sup> il abaisse considérablement le taux global de mortalité. Par ailleurs, le taux de mortalité maternelle demeure important (484 pour 100000 naissances vivantes<sup>5</sup>), ce qui réduit le nombre de femmes atteignant l'âge de la ménopause. Toutefois, les villes et les villages comptent bien des femmes âgées avec lesquelles j'ai pu travailler. L'enquête s'est déroulée dans un quartier de Nabadogo et au centre de Sabou, deux gros bourgs localisés respectivement à 70 et 80 kilomètres au sud-ouest de Ouagadougou. D'autres éléments ont été recueillis dans la capitale. Les Moose sont répartis en groupe socio-lignagers dont les fonctions et les attributs

---

<sup>2</sup> Sorgho rouge, mil, petit mil.

<sup>3</sup> Source : Institut National de la Statistique et de la Démographie (INSD), 1996.

<sup>4</sup> Le quotient de mortalité infantile (0-1 an) est de 105,3 pour 1000, le quotient de mortalité juvénile (1-4 ans) de 127,1 pour 1000, selon l'INSD, Enquête démographie et statistique 1998-99.

<sup>5</sup> Source INSD, Enquête démographique et statistique, 1998-99.

ont du sens en zone rurale et régissent encore certaines relations en zone urbaine. Ainsi, l'enquête s'est déroulée dans un groupe de *Sikoomse* à Nabadogo, dans des familles nobles (*Nabiise* et *Nakombse*) à Sabou et à Ouagadougou, et chez des bijoutiers (*Nyogs*) dans cette ville<sup>6</sup>.

En suivant les définitions et les attributs que ces populations confèrent à l'âge de vieille femme, j'essaierai de montrer comment la ménopause s'insère dans un faisceau de facteurs sociaux et culturels. Cette démarche me mènera aussi à examiner les rôles et les situations des vieilles femmes, et à questionner la vision d'une vieillesse féminine africaine univoque, placée sous le sceau du respect et de l'autorité.

## 1. LA CONSTRUCTION SOCIALE D'UN AGE

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 moins, sont-elles reconnues comme telles. En fait, beaucoup poursuivent leurs travaux personnels, parfois difficiles et assidus, bien après qu'elles soient désignées comme *pvgyāase*. 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-

---

<sup>6</sup> Les *Sikoomse* forment un groupe au culte particulier où officient masques et instruments de musiques. Ils possèdent une initiation spécifique mixte qui interdit la circoncision et l'excision. Les *Nabiise* sont les « enfants du *naam* », c'est-à-dire du pouvoir. Ils forment les lignages dominants dont le chef du village est issu. Les *Nakombse* sont les lignages cadets de la noblesse.

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'espacement des repas collectifs (un par jour voire moins en période de soudure<sup>7</sup>), elles continuent de confectionner des mets pour elles et, s'il y a lieu, pour leurs petits-enfants ou leurs enfants confiés<sup>8</sup>. 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'enfantements 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. Etre 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 nourritures, puis la dépendance marquent le passage à l'état de vieille femme.

Certaines femmes *sikoomse* de Nabadogo 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 pāng ye. Mam yaa pogyāaga* » (Je n'ai pas de force. Je suis une vieille femme)<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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

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 moore<sup>10</sup> entend d'ailleurs lier la vieillesse à la ménopause puisqu'il n'existe pas de terme spécifique pour désigner la femme ménopausée que l'on nomme *pvgyāaga*. *Pvga* désigne « le ventre, l'intérieur d'un récipient, d'une maison » (Nikiema, Kinda : 700). *Pvg* est le radical de tout le vocabulaire féminin. Ainsi, *paga*, la femme vient de *pvga*. On nomme la jeune fille, *pvgsaada*, la première épouse d'un enclos *pvkkeema* (femme aînée). *Pvga* est également à la base de toute expression relative à la grossesse : *tar pvga* signifie être enceinte, *pvgsoba*, (ventre – personne) est la femme enceinte. « *A pugha sama me* » signifie : « elle a avorté », selon Pierre Alexandre (1953 : 327)<sup>11</sup>. Les représentations relatives aux femmes sont donc très liées à la procréation, une jeune fille devenant une femme « *paga* » lorsqu'elle a accouché et non lorsqu'elle se marie (Lallemand, 1977).

Le terme *yʃanga* signifie selon Nikiema et Kinda (1997 : 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 « *yʃanga* » 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. En outre, le deuxième sens de *yāanga* est « grave, profond » lorsque l'on parle d'une voix (Alexandre, *ibidem* ; Nikiema, Kinda, *ibidem*) ou grand, par

---

propos. J'ai appris plus tard que Lumbila avait eu encore un enfant après mon départ, ce qui prouve qu'être reconnue comme « vieille femme » ne va pas de soi.

<sup>10</sup> Le moore est la langue des Moose.

exemple pour une natte pour se coucher (Alexandre, *ibidem*). La vieille femme pourrait apparaître comme une femme plus grande, voire plus profonde que les autres, ce que l'on retrouvera plus loin à propos des attributs qui lui sont alloués. Pour le moment, 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) procréée, 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.

A Sabou, l'interruption des rapports sexuels des femmes ayant des fils adultes m'a été présentée comme le résultat de la volonté du mari :

---

<sup>11</sup> La transcription du moose a changé depuis la publication du dictionnaire de P. Alexandre (1953). Dans ce texte, j'utilise la version de Nikiema et Kinda (1997), mais je conserve la version de Pierre Alexandre dans ses citations.

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. »

A Nabadogo, 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 un 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, donc la sanction sociale à une norme non respectée, tombe sur une femme d'un certain âge qui continue d'entretenir des relations sexuelles, et croit être enceinte, alors que ses fils sont en âge de procréer, voire déjà pères.

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. Cet interdit peut s'expliquer par plusieurs hypothèses : pour les Moose, la mère est l'objet d'une grande affection et d'un grand respect. La naissance d'un enfant renvoie aux relations sexuelles qu'elle continue à en entretenir et les jeunes hommes ont honte à l'idée que leur mère ait une sexualité et l'expose aux yeux de l'entourage par l'enfantement<sup>12</sup>. Surtout, dans cette société patrilineaire, 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

---

<sup>12</sup> Sur la notion de honte chez les Moose, se reporter aux travaux de Doris Bonnet (1988). La honte exprime une soumission à l'ordre social.

les filles ne rencontrent pas cet interdit puisqu'ils n'appartiennent pas au lignage concerné<sup>13</sup>.

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 ménopausées<sup>14</sup>, 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 ménopausées<sup>15</sup>, 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

---

<sup>13</sup> 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 ».

<sup>14</sup> 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.

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 cinquante ans ! ». Mais ces allégations sont loin d'être confirmées par les femmes. Ainsi, les femmes interviewées à Sabou 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 *nakombse* (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 de Nabadogo 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. note 9), 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 ».

---

<sup>15</sup> Youssouf Langani, 2003. D'après l'EDS BF III 2003.

En outre, on peut s'interroger sur la discordance entre les paroles des femmes de Nabadogo et celles de Sabou : les sentiments des femmes de Sabou 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 de Nabadogo, une zone économiquement plus difficile ? Les femmes de Sabou 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 *Nakombse* par K. Mason (1988) ? Les femmes de Sabou ont-elles exprimé des sentiments que les femmes de Nabadogo se sont gardées de manifester à une jeune étrangère ? Ces hypothèses se conjuguent sans doute, mais elles sont à vérifier.

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<sup>16</sup>. 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.

---

<sup>16</sup>Les scandales des années 1990 en Angleterre et en Italie à propos de femmes âgées de plus de cinquante ans et ménopausées, qui ont pu procréer par des moyens artificiels, mettent en évidence, en dehors de l'éthique médicale, la normalisation sociale des âges à l'enfantement dans les sociétés européennes.

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<sup>ème</sup> siècle et du début du 20<sup>ème</sup> siècle : la mère, lors du mariage de son puîné, cassait un pot. Elle rendait ainsi visible la fin de sa propre fécondité et son passage à sa belle-fille. Les observations sur la ménopause entrepris dans diverses sociétés ne nous apprennent pas autre chose.

### **La ménopause : un passage dans d'autres sociétés ?**

Les recherches ethnographiques africanistes recèlent peu d'indications sur le rôle de la ménopause. La biographie de Baba de Karo (Smith, 1954), une femme haoussa musulmane, ne mentionne pas que la ménopause entre en compte dans le vieillissement. Pour cette femme, qui n'a pas eu d'enfants mais qui en a élevé plusieurs et a arrangé des mariages, l'important dans sa vieillesse est de posséder un entourage suffisant pour s'assurer une vieillesse respectée. Chez les !Kung étudiés par Marjorie Shostak (2003), la ménopause est un signe de vieillissement, mais la plupart des femmes rencontrées par l'auteur la considère sans importance – comme les règles d'ailleurs. De plus, sa localisation dans le temps, comme les sentiments qui y sont associés sont variables. Pour les femmes !Kung qui ont accouché après 40 ans, l'allaitement de leur enfant en supprimant la menstruation peut cacher la survenue de la ménopause ; les aménorrhées dues à diverses maladies également. Les femmes mères de nombreux enfants vivants accueillent la fin de la vie reproductive sereinement, alors que la ménopause est moins bien ressentie par les femmes sans enfant. Godula Kosack a observé des sentiments similaires chez les Mafa du Cameroun<sup>17</sup> ; Brian Du Toit (1988) enregistre des variations identiques chez les Indiennes d'Afrique du sud. Quant aux Kgtala (Suggs, 1986), si la ménopause apparaît à certaines femmes comme un premier signe de la vieillesse, elle est oubliée par de nombreuses informatrices, car elle n'apporte pas de réel changement dans leur vie, qui bascule lorsqu'elles ne peuvent plus assurer l'approvisionnement de la famille. Au contraire, pour les femmes bété (Cameroun) des années 1970, la ménopause marquait un changement positif (Vincent, 2003) : mariées très jeunes à des hommes que souvent elles n'appréciaient pas, les femmes bété pouvaient, à la

---

<sup>17</sup> Cf. son article dans cet ouvrage.

ménopause, retrouver leur liberté. De plus, les femmes acquéraient un statut de « femme accomplie » et certaines devenaient les chefs de la société du *mevungu*, qui accomplissait des rituels exclusivement féminins.

Il apparaît, en effet, que la ménopause est surtout exigée pour accomplir des actes rituels, en Afrique comme ailleurs. Particulièrement, laver le corps des morts ou s'occuper des nouveaux nés revient souvent à une femme ménopausée. Ainsi, en était-il de la « femme-qui-aide », celle qui s'occupait de la naissance et de la mort dans la Bourgogne ancienne (Verdier, 1979). De même, les femmes kgtala peuvent, après la ménopause laver les défunts ou enterrer un fœtus avorté (Suggs, 1986). Les femmes bété ménopausées s'occupent aussi des bains rituels et nettoient annuellement la source du village (Abega *et al*, 2002). Les femmes lobi procèdent aux funérailles des petits enfants (Cros, 1990) et les femmes indiennes peuvent participer aux rituels religieux dont elles étaient exclues (Du Toit, 1988). La levée des interdits alimentaires liées à la vie génésique se retrouve aussi bien chez les Bété les Kgtala, les Lobi ou les Joola (Abega, *ibidem* ; Cros, *ibidem* ; Suggs, *ibidem*, Journet, Julliard, 1993). Les femmes ménopausées peuvent accomplir ces actes réputés dangereux, car elles ne craignent plus pour leur fécondité. De plus, n'étant plus soumises à la menstruation, elles ne représentent plus elles-mêmes un danger.

La levée de ces interdits a conduit les anthropologues à rapprocher les femmes ménopausées des hommes<sup>18</sup>. Dans plusieurs sociétés africaines<sup>19</sup>, les femmes disent d'ailleurs qu'elles sont « comme un homme ». Toutefois, si dans certaines sociétés matrilineaires, les vieilles femmes acquéraient sans doute un statut élevé<sup>20</sup>, il semble que les vieilles femmes africaines des sociétés patrilineaires sont loin d'obtenir une position équivalente à celle des hommes. Odile Journet et André Julliard (1993) affirment, par exemple, que chez les Joola, les Toucouleurs et les Soninke du Sénégal, les femmes ne sont jamais assimilées aux hommes. C. Attias-Donfut (1993) met, d'ailleurs, en cause cette interprétation et défend qu'il n'existe pas de nivellement des rôles sexuels à la vieillesse, en Afrique. Certes, les femmes gagnent en pouvoir, mais essentiellement dans les domaines féminins, comme nous le verrons

---

<sup>18</sup> F. Héritier (1996) insiste sur ce fait.

<sup>19</sup> Cf. Cros, 1990 ; Vincent, 2003 ; Kosack (dans cet ouvrage).

<sup>20</sup> Cf. Héritier, 1996.

plus loin chez les Moose. De plus, le statut des hommes est renforcé par le vieillissement, du fait d'une forte hiérarchie entre aînés et cadets.

Dans nombre de sociétés, la ménopause n'est pas un marqueur essentiel de changement de statut. Ainsi en est-il des Japonaises étudiées par Margaret Lock (1993) ou des femmes d'un village de pêcheurs du Newfoundland (Davis, 1986). Pour cette population, la signification de la ménopause en terme de réalités biologiques objectives (interruption des menstrues, fin de la fertilité) a une importance mineure dans la représentation du passage à une autre étape du cycle de vie (*the change*). L'âge, plus que l'état menstruel, identifie cette période. Ainsi une femme ménopausée à trente-cinq ans est considérée comme trop jeune pour être dans la période du « *mid change* ». Inversement, une femme enceinte à l'âge de quarante-trois ans est définie comme ayant « *a change of life baby* » (p.79). Pour les Maya du Mexique (Beyene, 1986) ou les Mohave (Dévereux, 1950), la ménopause n'a pas d'incidence sur le statut et le rôle des femmes, ces changements ayant lieu lors du mariage des fils. Y. Beyene (*ibidem*) relève le paradoxe pour l'enquêteur occidental de constater que les femmes mayas associent la phase de ménopause à la jeunesse<sup>21</sup>. La ménopause n'apparaît donc pas comme le marqueur essentiel du passage à l'âge de vieille femme chez les Moose comme dans d'autres sociétés, même si elle y participe. Les rôles sociaux attribués aux vieilles femmes moose dépendent davantage de leur expérience en tant que mères et grands-mères.

## **2. Situations et rôles sociaux des vieilles femmes**

Le statut de vieille femme correspond à des attributs sociaux et à des qualités psychologiques que les femmes âgées sont supposées acquérir. En vertu de leur expérience, les plus jeunes écoutent leurs conseils et les respectent.

Une nouvelle attitude morale leur est prescrite. Dans l'enclos familial, les vieilles femmes se détachent spatialement des épouses plus jeunes : alors que celles-ci se rassemblent fréquemment et forment des groupes animés et bruyants, les vieilles femmes sont effacées. Elles demeurent seules près de leur maison, entourées de leurs

enfants confiés ou de leurs petits-enfants. 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. L'explication de Lamusa (vingt-cinq ans) à ce sujet est éclairante :

« Puspoko (sa co-épouse âgée) ne veut pas rester causer<sup>22</sup> 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<sup>23</sup>, la parole féminine est considérée, chez les Moose, comme désordonnée, imprévisible et, par conséquent, dangereuse : « La parole (bouche) de la femme est son carquois » (Kaboré, 1987 : 119) est un adage qui résume la violence et le pouvoir du verbe des femmes. Il est probable que Lamusa évoque cette parole désordonnée dont les vieilles femmes doivent s'abstenir. En tant qu'aînées, leur parole est réservée à des usages plus codifiés, comme les rituels, les bénédictions et les conseils. La parole des vieilles doit être posée et non dilapidée : « *pvyāase lebga sagnba* » (Les vieilles femmes deviennent sages), commentait un informateur.

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.

Les vieilles femmes gagnent également en liberté. Non seulement elles peuvent se consacrer à leurs propres activités économiques (jusqu'à ce que leur condition physique le leur permette), surtout, leurs déplacements sont moins soumis au veto de l'époux. Celui-ci les autorise à partir plus souvent, et plus longtemps dans leur famille d'origine. A Sabou, certaines femmes considérées comme âgées, mais encore dans la force de leurs moyens rejoignent l'enclos de leur père pour s'occuper de leur

---

<sup>21</sup> « Mayan village women welcomed menopause, conceive it as a natural event and 'ironically' associate this stage with being young and free. » (Beyene, 1986 : 62)

<sup>22</sup> Traduction du verbe *sōse*. P. Alexandre (1957 : 369) : « *sōse* : 1. rester, s'attarder un peu ; 2. faire la causette, converser. »

<sup>23</sup>cf. G. Calame-Griaule (1985).

mère très âgée, malade et parfois impotente. Cet accroissement de la liberté découle directement de leur retrait des activités productrices et sexuelles. En outre, elles sont moins soupçonnées de mettre à profit leur séjour chez leurs parents pour rejoindre leur amant.

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-alliée ou belle-fille, ou pour recueillir des enfants. Les femmes âgées d'origine *sikoomse* accroissent leur implication religieuse dans les funérailles et l'initiation collective. Certaines quittent (ou quittaient)<sup>24</sup> pendant plusieurs semaines leur lignage marital pour diriger ces cérémonies.

L'attitude requise des vieilles femmes est donc faite de pondération et de dignité qui les obligent à se distancier des autres femmes. Pour autant, elles deviennent plus libres de leurs actes et peuvent s'investir davantage dans leurs réseaux de relations et les rituels. Leur expérience est valorisée et elles deviennent des spécialistes des affaires de maternité.

### **Les vieilles femmes instructrices**

Si les vieilles femmes sont parfois présentées dans la littérature ethnologique comme des hommes au féminin, chez les Moose, leur compétence se circonscrit aux domaines de la maternité et de l'éducation des enfants. Ainsi, une femme ayant eu trois ou quatre enfants est déjà estimée pour son expérience. Une femme qui a engendré six à sept enfants est regardée comme une réelle spécialiste en matière d'obstétrique et d'éducation. Les femmes qui n'ont pas enfanté ne sont pas totalement exclues de cette compétence car elles ont généralement élevé des enfants confiés, mais les nombreux accouchements sont les garants de la compétence.

Le rôle des vieilles femmes auprès des jeunes mères, surtout des primipares, commence avant la naissance de l'enfant. Pendant la grossesse, des prescriptions

---

<sup>24</sup> L'initiation *sikoomse* est aujourd'hui peu pratiquée dans les villages étudiés.

essentiellement alimentaires<sup>25</sup> leur sont imposées. La *pōgk«ema*, c'est-à-dire la première épouse de l'enclos familial, mère du mari ou co-épouse âgée, parfois une tante paternelle ou une « sœur » aînée, se fait la garante de ces interdictions. Mais, toutes les vieilles entourant les jeunes femmes enceintes exercent leur surveillance.

L'accouchement était, autrefois, une affaire de femmes âgées. Une accoucheuse (*pōg-roagsa*), femme spécialisée dans l'accouchement, était requise. Selon D. Bonnet, elle devait être ménopausée et avoir eu des enfants. L'exigence de la ménopause est d'ordre sans doute symbolique, mais aussi pratique car la femme devait être disponible pour se déplacer auprès des accouchées à tout moment<sup>26</sup>. Si aucune spécialiste ne résidait dans la cour, on faisait appel à une accoucheuse du voisinage. Elle était assistée de deux femmes plus jeunes soit, les co-épouses de l'accouchée soit, des femmes de l'enclos familial de l'accoucheuse<sup>27</sup>. Les premiers gestes d'accueil de l'enfant étaient effectués par cette femme.

Aujourd'hui, la majorité des femmes de Nabadogo et de Sabou accouchent à la maternité du village. Les actes obstétricaux et les soins post-nataux ont donc échappé aux vieilles femmes. Les accoucheuses traditionnelles ont disparu des quartiers étudiés et seules quelques très vieilles femmes témoignent de leur activité ancienne. Les pratiques obstétricales traditionnelles sont, de plus, dénigrées par les détenteurs de la médecine occidentale, sages-femmes et infirmiers, ce qui produit leur déni et leur abandon par l'ensemble des femmes.

L'entourage féminin des accouchées ne conservent, dans le cadre de la maternité, qu'un rôle domestique : une femme expérimentée, dans la force de l'âge<sup>28</sup> accompagne l'accouchée afin de lui préparer ses repas et la fournir en eau. Certaines accompagnatrices continuent des pratiques telles que masser la parturiente avec des linges bouillis, mais la plupart se contentent des tâches domestiques. Les critères de choix de l'accompagnatrice lèsent les vieilles femmes qui ne peuvent accomplir ces travaux et renforce plutôt la position des femmes d'âge mûr encore robustes.

---

<sup>25</sup> Ces interdits alimentaires portent sur le sel, le piment, les aubergines et les arachides, des aliments qui sont censés modifier l'aspect du fœtus. Monter aux arbres fait aussi partie des actes contrevenants à l'état de grossesse.

<sup>26</sup> Communication personnelle. Cf. aussi D. Bonnet (1988).

<sup>27</sup> Jeunes co-épouses, filles, nièces. Cf. aussi : S. Lallemand (1977 : 234) et D. Bonnet (1988 : 42-43).

<sup>28</sup> Généralement, une femme de l'enclos familial ou des enclos attenants.

Le premier acte des vieilles femmes sur la primipare de retour au domicile est de façonner son nouveau corps de mère. Ce modelage se réalisait par la traite des seins, aujourd'hui abandonnée, et passe maintenant par le massage du ventre, du dos et des cuisses avec des linges bouillis qui visent, quant à eux, à raffermir les os et à faciliter l'écoulement des « saletés » (*regdo*) retenues dans le corps. Pour les mêmes raisons, celle-ci est enjointe de boire plusieurs litres d'eau bouillante par jour, ce sous la surveillance de sa « tutrice »<sup>29</sup>. A travers leurs soins, les femmes âgées de l'enclos ont donc pour fonction d'imprimer 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.

La tutrice de la jeune femme a également le rôle de l'instruire sur les soins à prodiguer au nourrisson. Aujourd'hui, cette prise en charge dure de 3 à 4 mois pour le premier enfant et de 6 à 10 jours pour les naissances suivantes. Dans les années 1970-1980, ce séjour s'étendait, aux dires des informatrices, jusqu'au sevrage de l'enfant, c'est-à-dire entre deux et trois ans. Cette diminution confirme la baisse du pouvoir des vieilles femmes sur la maternité.

L'aînée contrôle également l'allaitement de l'enfant en intimant à la mère d'allaiter le nourrisson dès qu'il pleure. Toute femme âgée de l'enclos, co-épouse âgée ou « mère », prend d'ailleurs cette initiative si l'enfant est abandonné à ses pleurs. La fonction sécurisante de la vieille femme instructrice est aussi réelle.

Les vieilles femmes jouent donc des rôles d'aide et de contrôle de la maternité, de la naissance et des soins aux nourrissons. Ces fonctions sont moins dues à leur état physique de femmes ménopausées, qu'à la reconnaissance de leur compétence. Elles sont également considérées comme les plus à même d'éduquer les enfants plus grands.

### **Les grands-mères éducatrices**

Lorsque la grand-mère paternelle réside encore dans l'enclos familial, le rôle qu'elle tient auprès de ses petits-enfants est très important. Suzanne Lallemand (1977) a

---

<sup>29</sup> 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 cette perte de sang nécessite de réchauffer le corps par des massages et l'ingestion de liquide bouillant.

observé, dans une concession du Yatenga<sup>30</sup> comptant plusieurs ménages de deux générations successives, que les enfants circulent des cases de leurs géniteurs vers celles de leurs grands-parents.

Des observations similaires ont été faites à Nabadogo et à Sabou, mais différents cas apparaissent. Lorsque la mère du mari réside dans l'enclos familial, que son mari soit vivant ou qu'elle soit veuve, son droit sur les enfants de son fils est particulièrement fort. Ainsi, après leur sevrage, les enfants passent de la case de leur génitrice à celle de leur grand-mère, laissant généralement à la première, le dernier né encore au sein. Pour autant, dans les enclos de Nabadogo, réduits à la fois par le nombre d'habitants et par leur taille, la mère ne perd pas tout contact avec ses enfants. Leurs relations dépendent de la condition physique de la grand-mère. Si celle-ci est encore vive, elle prend en charge tous les aspects de l'éducation des enfants : repas, soins du corps, éducation. Dans le cas contraire, la génitrice et la grand-mère assurent une co-éducation. Quel que soit le cas, les petits-enfants grandissant deviennent les aides principales de leur grand-mère ; ils cultivent son champ personnel, effectuent les services d'eau et de bois, et les jeunes filles lui préparent ses repas. Ils ne sont pas, pour autant, dispensés de leurs services à la collectivité.

Dans le quartier *Nakombse* de Sabou, les configurations familiales diffèrent de celles de Nabadogo, puisque les descendants ont construit leurs enclos familiaux aux alentours de la grande cour mère où résidaient, au moment de l'enquête, les quinze épouses encore vivantes de l'aïeul. Dans ces circonstances, les petits-enfants sont fréquemment transférés de l'enclos de leurs géniteurs vers la case de leur grand-mère. Ces femmes se voient attribuer aussi bien les enfants de leurs fils que ceux de leurs filles<sup>31</sup>. Ces enfants leur sont donnés à l'âge de quatre ou cinq ans. Certains restent jusqu'à leur adolescence, d'autres partent pour faire des études ou sont rappelés par leurs parents. S'installe, ainsi, une rotation entre les petits-enfants.

Les motivations du fosterage sont explicites : d'une part, la grand-mère est reconnue pour sa compétence d'éducatrice ; d'autre part, les enfants sont destinés à aider leur aïeule, tant dans sa vie quotidienne que dans ses activités productives. Cet objectif est atteint dans la mesure où le travail des enfants, dès l'âge de sept ou huit ans, est efficient. De nombreux citadins, dont la progéniture est scolarisée, envoient leurs

---

<sup>30</sup> Cette région, au nord du Burkina Faso, est un ancien royaume moose.

enfants chez leur grand-mère pendant les vacances scolaires (de juillet à septembre) pour, disent-ils, que les enfants reçoivent une éducation « traditionnelle » et pour qu'ils aident leur aïeule dans ses travaux agricoles.

Transférer les petits-enfants vers les grands-mères apparaît donc, de prime abord, comme une prestation des cadets envers les aînées et un acte de reconnaissance des descendants envers leur génitrice. Mais, les avantages ne sont pas unilatéraux. Les femmes surchargées de travail trouvent dans cette prise en charge un réel soulagement. Les paroles d'une informatrice expriment clairement leur position réciproque et leur place dans le cycle de vie : « La maman<sup>32</sup> garde mes enfants pendant que je travaille. » Les vieilles femmes d'une cour gardent fréquemment l'ensemble des enfants lorsque les mères cultivent les champs.

L'enjeu affectif de ce transfert est aussi important. Contrairement à d'autres formes de fosterage<sup>33</sup>, la grand-mère éducatrice n'est pas nommée *ma* (mère), mais conserve le titre de *yaaba* (grand-parent masculin ou féminin). Le rapport entre le petit-enfant et sa grand-mère est chargé d'affection, comme je le constatais quotidiennement en observant les enfants pelotonnés contre leur aïeule. L'enfant, chassé du giron de sa mère par un nouveau-né, trouve, pour un temps, une place dans celui de sa grand-mère. Le témoignage d'un adolescent, ayant longtemps vécu dans la case de sa grand-mère, illustre cet attachement réciproque :

« Souvent, ta mère travaille beaucoup, elle n'a pas le temps de s'occuper de toi. Donc tu pars souvent chez ta grand-mère, tu vois aussi tes grands frères chez elle donc tu les suis et tu restes avec elle. Moi, j'étais son dernier petit-fils ; alors j'étais beaucoup choyé... »

La grand-mère, disponible en temps et en affection, se substitue à la mère, préoccupée par ses travaux et son dernier-né. Le rôle de grand-mère, on le constate, se rapporte peu à la question de la ménopause, même s'il en est parfois concomitant. Il renvoie, d'une part, au passage de la fécondité et des travaux collectifs à la génération suivante des épouses du lignage. Il correspond à nouveau à reconnaissance sociale de compétences acquises lors de leur existence en tant que

---

<sup>31</sup> Chez les nobles, la pratique du *na-pōgsiōōre* permettait aux ascendants de recevoir le premier enfant des filles mariées. Aujourd'hui encore, à Sabou, les grands-mères peuvent demander un enfant de leur fille si leur descendance par les fils n'est pas assez nombreuse.

<sup>32</sup>*Ma* : terme de respect pour parler de sa belle-mère.

<sup>33</sup> Lorsqu'ils sont confiés à une tante paternelle, à une grande sœur de mère ou, cas plus rare, à une co-épouse de mère.

mère, et enfin à la plus grande disponibilité en temps et en affection des femmes âgées. La présence d'enfants auprès des femmes âgées est aussi une sécurité car leur situation matérielle n'est pas toujours aisée.

### **Une vieillesse dépendante**

Les enjeux domestiques et économiques de la vieillesse féminine sont de taille : leur confort matériel, puis l'assurance de leurs besoins primaires (repas, eau) au fur et à mesure que leur condition physique se dégrade sont en jeu. Le réseau de descendants et d'alliées qui les entoure est déterminant, mais les prestations reçues par les vieilles femmes sont subordonnées à des fluctuations relatives aux âges, aux mariages, aux décès de leurs descendants et aux dons d'enfants. La vieillesse féminine n'est donc pas forcément un âge d'or, malgré les attributs d'autorité, de respect et de repos qui lui sont associés<sup>34</sup>.

En effet, l'organisation domestique établit que les vieilles femmes ne préparent plus les repas collectifs. Dans les familles économiquement favorisées, comme dans le quartier centre de Sabou, des femmes dans la force de l'âge entourées de belles-filles ou de jeunes filles et de garçons confiés, disposent d'une main d'œuvre assez importante pour vivre confortablement tout en se reposant.

A Nabadogo, la situation des vieilles femmes est plus disparate et, d'une manière générale, moins clémente qu'à Sabou, bien qu'elles ne soient jamais laissées à leur propre sort. Dans la majeure partie des enclos, le caractère journalier des repas collectifs oblige les femmes âgées à recourir à d'autres moyens pour s'assurer des repas complémentaires. Dans certaines familles et à l'époque de la soudure, l'irrégularité des préparations collectives rend vital le recours à ces préparations individuelles. La fréquence des repas complémentaires dépend de leurs propres capacités à confectionner des mets et surtout de leur entourage.

La bonne volonté des belles-filles à servir leur belle-mère entre aussi en compte. Au terme de quelques années, les prestations des belles-filles peuvent se restreindre au minimum : une part des repas qu'elle prépare, dans certains cas, sporadiquement.

---

<sup>34</sup> C. Attias-Donfut et ses collaborateurs (1994) ont montré que la vieillesse en Afrique est loin d'être univoque.

Une belle-mère a donc intérêt à entretenir des relations courtoises avec ses belles-filles dont elle deviendra dépendante dans sa grande vieillesse.

Les jeunes co-épouses, quant à elles, ne peuvent être considérées comme des assistantes sûres. En dehors des repas collectifs, leurs prestations envers les co-alliées âgées restent aléatoires, car le chacun pour soi qui prévaut entre les co-épouses jeunes se perpétue au-delà<sup>35</sup>. Les filles sont des prestataires assidues des femmes âgées, mais leur mariage précoce, entre dix-sept et dix-neuf ans, réduit les périodes pendant lesquelles les mères en bénéficient. Des enfants confiés, des neveux et des nièces résidant à proximité, un ensemble de jeunes dépendants, des épouses dans le quartier qui sont des parentes peuvent assurer une vieillesse plus ou moins confortable, mais toutes les femmes n'en disposent pas. Lorsque les filles sont parties, si une vieille femme n'est pas entourée de belles-filles directes, soit parce que celles-ci ont émigré, soit parce que ses fils (parfois puînés) ne sont pas encore mariés, soit parce qu'elle n'a pas eu de garçons ou qu'ils sont décédés, cas qui sont tous apparus dans l'étude, elle est obligée de confectionner elle-même ses repas complémentaires (ils se bornent souvent à des petits mets : bouillie, farine pilée mélangée à de l'eau...) et de chercher l'eau et le bois par ses propres moyens, ce qui représente plusieurs heures de travail par jour. Je n'ai pas rencontré de femmes abandonnées à elles-mêmes comme le décrit Marion Rookhuisen (1987), car toutes reçoivent une part des repas collectifs (même s'ils sont irréguliers) et des prestations de bois et d'eau. Cependant, certaines femmes très âgées continuent de travailler pour se procurer des nourritures complémentaires. La grande solitude et la pauvreté de certaines femmes affaiblies, dénuées de dépendants proches, s'observent tant à Nabadogo qu'à Sabou.

En dépit des représentations et des normes sociales attribuant le repos, l'autorité et le respect aux femmes âgées, leurs conditions de vie sont très variables. A de vieilles femmes en bonne santé et bien entourées s'opposent des femmes affaiblies ne pouvant compter que sur un soutien minimal. Dans ce contexte, la ménopause apparaît moins déterminante pour leur situation que l'entourage qu'elles ont acquis soit par leur descendance, soit par des alliances ou encore par le fosterage. La ménopause participe au vieillissement, mais n'apparaît pas comme un facteur central

---

<sup>35</sup> Cf. Vinel, à paraître.

de la condition de « vieille femme ». L'âge et la paternité des fils, la reconnaissance de leur droit à passer la main de la fécondité et du travail à la génération suivante des épouses du lignage marquent davantage ce passage. Leurs rôles d'institutrices des jeunes mères et d'éducatrices des enfants tiennent également peu à leur état physiologique, mais à leur statut de grand-mère. Reste que mon enquête, menée alors que j'étais une jeune femme, ne m'a pas permis de connaître le ressenti des femmes face à la ménopause, ni d'approfondir la question des rituels qui y sont peut-être associés. Enfin, aucun élément n'a été recueilli sur les symptômes que peuvent éprouver les femmes à la ménopause. Ceux-ci peuvent apparaître secondaires aux femmes rurales, qui sont atteintes de pathologies plus graves (glaucomes notamment), mais il peuvent devenir plus saillants pour les femmes urbaines. Tout un travail sur la santé et la qualité de vie des femmes âgées, au Burkina Faso, et en Afrique en général, reste donc à initier<sup>36</sup>.

## Références bibliographiques

- Abega S., Mbarga J., Vernazza-Licht N., « Activité sexuelle et qualité de vie des femmes ménopausées au Sud Cameroun » in Guerci A., Consigliere S., *Il Vecchio allo specchio. Percezioni e rappresentazioni della vecchiaia*, Gêne, éd. Erga, 2002, p. 356-369.
- Attias-Donfut C., « Entre traditions et modernité : les incontournables aînés » in : Attias-Donfut C., Rosenmayre L. (éds), *Viellir en Afrique*, Paris, P.U.F., 1994, p.19-46.
- Alexandre P., *La langue moore*, mémoires de l'Institut d'Afrique Noire, n°34, tome II, Dakar, IFAN, 1953.
- Badini A., , *Les représentations de la vie et de la mort chez les Mosé traditionnels de Haute-Volta*, Thèse de 3ème cycle, Lille III. 1978
- Beyene, Y., « Cultural significance and physiological manifestation of menopause. A biocultural analysis », *Culture, Medecine and Psychiatry*, n°10, 1986, p. 47-71.

---

<sup>36</sup> Il est intéressant de noter que les enquêtes démographiques et de santé du Burkina Faso ne concernent que les femmes de 15 à 49 ans, soit approximativement les femmes fécondes. La santé des vieilles femmes intéressent encore peu les pouvoirs publics.

- Bonnet D., *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina-Faso*, Paris, ORSTOM, 1988
- Calame-Griaule G., *La parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard, 1966
- Cros M., , *Anthropologie du sang en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1990
- Davis D. L., « The meaning of menopause in a Newfoundland fishing village », *Culture, Medecine and Psychiatry*, n°10, 1986, p. 73-94.
- Delanoë D., « La médicalisation de la ménopause » in Delanoë, D., Aïach, P., *L'Ère de la médicalisation*, Paris, Anthropos, 1998, p. 212-251.
- Delanoë D., *Critique de l'âge critique. Usages et représentations de la ménopause*, Thèse de Doctorat de l'E.H.E.S.S, Paris, 2001.
- Devereux G., « The psychology of feminine genital bleeding. An analysis of Mohave indian puberty and menstrual rites », *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 31, 1950, p. 1-21.
- Diasio N., « L'inverno delle donne. La costruzione del concetto di menopausa tra scienza e metafisica », in Guerci A., Consigliere S, *Il Vecchio allo specchio. Percezioni e rappresentazioni della vecchiaia*, Gêne, éd. Erga, 2002, p. 310-325.
- Du Toit B. M., « Menstruation : attitudes and experience of Indian South Africans », *Ethnology*, vol. 27, n°4, 1988, p. 391-404.
- Héritier F., *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- Journet O., Julliard A., « Le van des grands-mères » in : Attias-Donfut C., Rosenmayr L., *Vieillir en Afrique*, Paris, PUF., 1994, p. 191-200.
- Kaboré O. , « Paroles de femmes », *Journal des Africanistes*, 1987, vol. 57, n°1-2, p.117-131.
- Lallemand S., *Une famille mossi. Recherches Voltaïques*, n°17, Paris-Ouagadougou, CNRS-CVRS, 1977
- Lallemand S., *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- 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., , « Co-wife Relationships can be amicable as well as conflictual : the case of the Moose of Burkina-Faso », *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, 1988, vol. 22, n°3, p. 615-623.

- Mathieu N.-C., *L'anatomie politique : catégorisations et idéologie du sexe*, Paris, Côté femmes, 1991.
- Nikiema N., Kinda J., *Moor gom-biis no-tûur gōsg sebre. Dictionnaire orthographique du moore*, sous-commission nationale du moore, 1994.
- Rahman O., Menken J., « Age at Menopause and Fecundity preceding Menopause » in : Gray R., Spira A., *Biomedical and Demographic Determinants of Reproduction*, Oxford, Clarendon Press, 1993
- Rookhuisem M., *Femmes de Rana. Les besoins et les possibilités des femmes mossi au Burkina-Faso*, Université de Leiden, 1986.
- Smith M., [1954], *Baba de Karo. L'autobiographie d'une musulmane haoussa du Nigéria*, Paris, Plon, 1969.
- Suggs D. N., « Female Status and Role Transition in the Tswana Life Cycle », *Ethnology*, 1987, vol. 26, n°2, p.107-120.
- Tabet P., « Fertilité naturelle et reproduction forcée » in : Mathieu N.-C., *L'arraisonnement des femmes, Cahiers de l'Homme*, 1985, n°24, p.61-146.
- Shostack M., *Nisa. Une vie de femme*, Paris, Payot-Rivages, 2003
- 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 rappresentazioni della vecchiaia*, Gêne, éd. Erga, 2002, p. 282-289.
- Van Gennep A., *Les Rites de passage*, Paris, Picard, 1981.
- Verdier Y., *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1979.
- Vincent J-F., « La ménopause, chemin de la liberté selon les femmes beti du sud-Cameroun », *Journal des africanistes*, 2003, vol. 73, n°2.
- Vinel V., « La ménopause : instabilité des affects et des pratiques (France) », in : Héritier F., Xanthakou M., *Corps et affects*, Paris, O. Jacob, 2004.
- Vinel V., *Des femmes et des lignages*, Paris, L'Harmattan, 2005.