HAL
open science

Chapitre IV: Allaitement et parente en pays Bobo madare

Alice Desclaux

To cite this version:

Alice Desclaux. Chapitre IV: Allaitement et parente en pays Bobo madare. Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest : de l'anthropologie à la santé publique, 2000. hal-02573835

HAL Id: hal-02573835

https://hal.science/hal-02573835v1

Submitted on 22 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Chapitre IV

Allaitement et parenté en pays bobo madare

Chiara Alfieri

« *Chez nous le lait c'est important : c'est la parenté* ». Ce propos d'une femme bobo madare témoigne que le lait n'apporte pas à l'enfant que des éléments biologiques. Dans toutes les sociétés, tout acte d'alimentation et de puériculture inscrit l'enfant dans un groupe social.

Certes, ces actes sont modelés par des aspects techniques et des aspects symboliques propres à chaque aire culturelle ; pour l'Afrique ces aspects ont été décrits par Erny (1988), Lallemand (1991 ; 1999) et Bonnet (1988). Au-delà de ce «fonds commun», les usages suivent les lignes de la parenté et de l'organisation sociale à trois niveaux :

– il s'agit de savoirs profanes concernant les techniques de puériculture et les pratiques qui entourent l'allaitement, qui sont transmis, selon l'organisation sociale, de mères en filles ou de mères en belles-filles ;

– les rôles concernant le soin à l'enfant sont diversement répartis entre les personnes du matri- ou du patriclan ;

– en cas d'absence ou d'indisponibilité de la mère biologique, c'est dans la parenté et selon ses règles d'organisation propres qu'une nourrice sera recherchée.

Examiner quelles sont les normes en matière de transmission du savoir, de répartition des rôles et des tâches de puériculture, et de choix d'une mère nourricière, en population bobo madare, pourra mettre en évidence les liens étroits entre système de parenté et pratiques de soin du jeune enfant. On précisera aussi l'importance de l'allaitement comme marqueur identitaire relativement aux autres aspects du soin à l'enfant.

PRATIQUES D'ALLAITEMENT ET DE PUERICULTURE CHEZ LES BOBO MADARE

Les Bobo Madare

Les Bobo Madare, appelés Bobo-fing dans la littérature ethnographique, sont une population d'agriculteurs d'environ 350 000 personnes qui habitent 170 villages de la région sud-ouest du Burkina Faso. Une minorité est fixée aussi au Sud du Mali. Leurs cultures de base sont le mil et le sorgho. Bobo Madare est le nom par lequel les habitants de la partie méridionale du pays bobo s'autodéfinissent et c'est donc celui que nous adopterons de façon systématique en le préférant à celui de Bobo-fing qui leur fut attribué par les Dioula, lors de la colonisation française.

L'identité socioculturelle de ce groupe s'est en partie conservée malgré la domination coloniale qui a entraîné la création de structures administratives et d'État, l'affirmation des religions islamique et catholique, et l'émigration vers d'autres pays de la sous-région très intégrés dans le marché économique mondial.

L'organisation sociale repose sur le village qui représente l'unité de base économique, sociale et religieuse bobo. Bien que des liens de parenté unissent ensemble plusieurs agglomérations, chaque communauté villageoise est totalement autonome par rapport à une autre. A l'intérieur du village on reconnaît trois responsables et un conseil de sages : le sogovo, chef de terre, qui reçoit la chefferie par ligne utérine, appartient au lignage qui s'est établi le premier sur le territoire ; le *dovo* organise le culte autour de la divinité *Do* ; le *yelevo* est le responsable de l'éducation des jeunes et s'occupe de l'organisation des classes d'âge et des initiations. La fonction du chef du village est plus récente, elle a été introduite à l'époque coloniale. On accède à ces charges par ancienneté.

Dans la région méridionale, qui se démarque des autres par une langue et des habitudes culturelles très différentes, il y a trois zones qui présentent entre elles des différences nuancées du point de vue socioculturel et linguistique (Le Moal 1980). Il s'agit de la zone linguistique *sya bere,* qui inclut la ville de Bobo-Dioulasso et les villages dans les alentours immédiats, de la zone *voré* à l'Ouest de Bobo et de la zone *benen* située à l'Est de Bobo.

La ville de Bobo-Dioulasso est constituée d'anciens quartiers bobo, dont certains sont encore implantés au sein

de la ville (Tounouma, Sya, Bindougousso) et d'autres quartiers qui ont été inclus assez récemment dans l'agglomération (Dogona, Kwa, Sakabi). En 1990, les Bobo Madare représentaient environ 11% de la population de Bobo-Dioulasso (Dubois 1990), qui comprend 350 000 habitants.

Méthode

Les données ont été recueillies lors d'une enquête spécifique de huit semaines menée entre mai et juin 1998, janvier et mai 1999, à Bobo-Dioulasso et dans des villages Bobo Madare des environs.

La méthode d'enquête a reposé sur les techniques classiques de l'ethnologie :

– des entretiens semi-structurés ont été conduits avec 37 personnes, et des entretiens informels ont concerné 32 personnes, essentiellement des femmes.

– 7 entretiens de groupe ont été réalisés. Les personnes étaient choisies parce qu'elles étaient mères de famille et dans la plupart des cas avaient déjà allaité un enfant, ou pour leurs compétences dans des domaines précis (vieilles femmes, guérisseurs, professionnels de santé). Les entretiens ont été réalisés en langues bobo et dioula, à l'aide d'un interprète, ou en français. Les entretiens individuels et les entretiens non formels se sont révélés les moyens d'enquête plus efficaces, ainsi que les conversations occasionnelles avec des personnes déjà rencontrées lors de recherches précédentes.

– des observations directes ont été effectuées notamment à l'occasion d'un séjour préalable de plus de 12 mois dans la région d'enquête, dans le cadre d'autres études ethnographiques sur les rites funéraires bobo, sur l'épilepsie et sur des entités nosologiques traditionnelles, réalisées entre 1993 et 1998.

Les femmes qui peuvent allaiter

Après l'accouchement et avant que la sécrétion de lait soit établie, ou en cas de retard ou de déficit de sécrétion, c'est habituellement une grande ou une petite sœur de la femme qui donne le sein au nouveau-né. Le plus souvent, en cas de difficulté, la famille maternelle représente la première ressource à laquelle on fait appel avant de commencer à chercher ailleurs. Selon la norme sociale dominante, la grande soeur ou la petite soeur de la femme considèrent le nouveau-né comme s'il s'agissait du sien.

Autrefois, si la mère décédait, le bébé était confié à sa famille maternelle pour y être allaité, et c'est seulement après le sevrage que le père pouvait s'en occuper. La famille du père avait pour mission de participer à l'élevage de l'enfant en envoyant régulièrement du mil, du savon et d'autres biens en nature, à l'attention de la femme qui allaitait l'enfant. Cela se pratique encore de nos jours, mais en ville, c'est le plus souvent de l'argent qui est donné à la femme nourricière.

Les femmes affirment qu'il était autrefois difficile de refuser d'allaiter un bébé : les «vieilles» du matrilignage imposaient l'enfant à une femme déjà allaitante. Aujourd'hui encore, chaque matrilignage dicte ses propres règles. Chez certains, il est exclu de donner un orphelin en allaitement chez une parente paternelle : « *L'enfant doit rester dans sa famille, nous on ne veut pas qu'il parte, ce n'est pas normal, s'il va prendre le lait ailleurs il n'est pas considéré comme de la famille. Qu'est-ce qu'il peut faire pour nous ? Il ne nous reconnaîtra même pas ! L'enfant qui a pris le lait d'une femme en dehors de sa famille, il peut dire que c'est cette femme qui l'a allaité, qui l'a nourri, et il sera contre sa [propre] famille. Le lait chez nous c'est important, c'est la parenté, «moi j'ai tété et je t'ai laissé le sein», donc le sein ça va faire le lien et la force de la famille maternelle* ». On demande plutôt à la grand-mère maternelle de nourrir l'enfant, quitte à suivre un traitement pour provoquer une sécrétion de lait ; ce choix est d'autant plus facile qu'elle est supposée ne plus avoir d'activité sexuelle[1].

Dans d'autres lignages, confier l'enfant à une parente paternelle est toléré. Si une femme de la famille maternelle ou paternelle de l'enfant accepte de s'occuper d'un orphelin, ou d'un enfant dont la mère n'a pas de lait, cette femme est nommée « *la petite mère de l'enfant* »[2]. Cette expression signifie que c'est elle qui a allaité l'enfant, sans en être la mère biologique. Les enfants confiés en allaitement en dehors de la famille maternelle sont considérés un peu différents de leurs frères ou sœurs.

---

1 Les relations sexuelles de la femme en période d'allaitement sont considérées dangereuses pour l'enfant allaité (cf. chapitre V).

2 *bo naya boro*

Les pratiques de puériculture

Les pratiques destinées à protéger ou à soigner l'enfant obéissent également aux règles de la parenté.

Après la première semaine de vie, et pendant un an, l'enfant fait l'objet de toute une série de pratiques de puériculture traditionnelle, visant à le renforcer et à le protéger. Ces pratiques, «bains» de décoctions de plantes, ou encore poudres protectrices, reposent pour une part essentielle sur les «savoirs des grand-mères» – paternelle et maternelle – du bébé. Pour une autre part, elles font intervenir des savoirs puisés plus sporadiquement dans le réseau de voisinage, au gré des opportunités qui se présentent. C'est donc une transmission du savoir qui suit deux voies principales, l'une relativement réglée entre personnes liées par des liens de parenté, l'autre plus occasionnelle entre personnes placées en situation de voisinage. La première voie est la plus complexe, il s'y combine en réalité deux transmissions : l'une en ligne matrilinéaire ; l'autre, au sein du patrilignage, de belle-mère à bru. Ceci donne lieu à une transmission patrilinéaire en ligne féminine, dans le sens de la ligne des épouses.

En ville, on rencontre rarement une jeune mère qui connaît les plantes qu'il faut administrer à son enfant à un moment bien précis de sa croissance, alors qu'à la campagne, les jeunes adolescentes sont formées très tôt par leur mère à la «phytothérapie infantile». Les femmes âgées déplorent la façon dont sont suivis les enfants des jeunes mères qui, en ville, ne connaissent et souvent ne veulent pas appliquer les pratiques et les enseignements de leur mère ou grand-mères, ou qui n'ont pas leur famille auprès d'elles. Ces reproches portent moins sur la crainte de voir s'interrompre la transmission des savoirs relatifs à la petite enfance, que sur celle de la perte des connaissances, des règles propres aux différentes familles. Le premier cas reste en effet assez rare, dans la mesure où, si elles ne font pas la démarche de s'adresser aux vieilles de leur famille, du moins lorsqu'elles résident ailleurs, les jeunes mères sont suivies par celles qui habitent dans leur concession. Il est vrai toutefois que, dans d'autres cas, elles vont au marché pour consulter les herboristes spécialisées dans le traitement des enfants afin d'obtenir des conseils concernant aussi bien les traitements traditionnels de puériculture, comme ceux qui sont mentionnés ci-dessus, que ce qu'il faut faire en cas de maladie de l'enfant.

Parmi ces traitement celui du *yalo* mérite d'être détaillé. Ce médicament, est d'usage courant chez les Bobo, bien que d'origine dioula[3]. Il constitue l'un des premiers traitements préventifs auxquels le nouveau-né est soumis ; pour cette raison, en ville, il est appelé le «vaccin africain».

Le Yalo

Le *yalo* est à la fois le nom d'un médicament et celui d'une maladie infantile à étiologie animale qui se présente sous forme de convulsions fiévreuses, considérées par les guérisseurs bobo comme un signe qui peut être annonciateur de crises épileptiques. *Yalo,* en bobo, signifie «oiseau». Les gens affirment que la maladie du *yalo* est apportée par le vent et qu'elle est particulièrement répandue en février, mars et avril. Elle est aussi appelée la «maladie de l'oiseau», définition que l'on retrouve auprès d'autres populations voisines : Mossi, Winye et population multiethnique de Bobo-Dioulasso (Bonnet 1999 : 305-320 ; Jacob 1987 : 60-86 ; Roger-Petitjean 1992 : 87-148). Ces populations considèrent que la contagion est due au passage d'un oiseau au-dessus du ventre de la mère pendant la grossesse ou à sa rencontre avec un oiseau dans la savane. Dans ce cas, le corps de la mère fonctionnerait comme vecteur de la transmission du *yalo.* On considère, toutefois, que le *yalo* peut être transmis aussi par d'autres moyens tels que les linges où l'enfant malade a été enveloppé, ou l'eau avec laquelle il a été lavé.

Trois types différents de *yalo* sont décrits qui pourraient attaquer l'enfant et le rendre malade :

– Le *yalo sa*, ou grand *yalo,* décrit comme un oiseau de grand taille qui ne volerait que la nuit. Il provoquerait la forme la plus grave et la plus dangereuse de convulsion chez l'enfant.

– Le y*alo zene* (*zene* : pigeon), «le petit *yalo*», qui se réfère à un oiseau de la taille d'un pigeon et dont le plumage ressemble à celui de la pintade. Celui-ci déclencherait une forme légère de *yalo,* facilement curable.

– On parle enfin, mais rarement et sans beaucoup de spécifications et d'inquiétude, de *yalo* «simple».

Ce médicament occupe une place centrale dans les questions d'allaitement. A la naissance de son premier enfant, une femme reçoit de sa belle-mère, ou de sa mère, la poudre ou l'eau du *yalo*. Pour chaque enfant elle devra acheter une nouvelle dose de la même préparation, car l'utilisation des restes du médicament de l'enfant précédent déclencherait la maladie chez le nouveau-né.

---

3 Les Dioula constituent un groupe ethnique islamisé, locuteur d'une langue dérivée du bambara, originaire du Mandé. Ils sont présents dans le Sud du Burkina Faso et le Nord de la Côte-d'Ivoire. Leurs activités de commerce, favorisant leur mobilité, leur ont donné un rôle important dans la diffusion de traits culturels.

Il existe deux versions de ce produit : sous forme d'eau, contenant un verset du Coran, et sous forme de poudre. On lave le nouveau-né deux fois par jour pendant trois ou quatre jours, selon le sexe, en versant la solution liquide ou la poudre dans l'eau du bain. Une petite partie de ce liquide doit être également bue. La poudre peut aussi être introduite sous la peau du visage, après avoir pratiqué de légères incisions.

Deux nourrissons auxquels on a administré un type différent de *yalo* ne peuvent pas être allaités par la même femme : son sein, imprégné par l'un des médicaments, transmettrait la maladie du *yalo* à l'autre enfant, par contact. Pour conjurer cette éventualité, en particulier dans le cas où le nouveau-né est mis en nourrice chez une autre femme que la mère, on veille à «relaver» l'enfant avec le *yalo* utilisé par la femme. Ce n'est qu'à l'intérieur d'un même matrilignage que l'enfant pourra être allaité par une autre femme sans que l'on s'inquiète de savoir à quel *yalo* elle appartient.

L'ALLAITEMENT DANS LA PARENTE

La terminologie

En langue bobo, pour désigner une sœur ou un frère aîné, on peut dire « ma grande sœur » ou « mon grand frère » ; on dit aussi « celle (ou celui) qui m'a laissé le sein » ou « C'est elle (lui) qui a tété le sein et me l'a jeté/cédé »[4]. Pour désigner une soeur ou un frère cadet, on dit « celle (ou celui) à qui j'ai cédé le sein » ou « J'ai tété le bout du sein et le lui ai jeté »[5]. Le benjamin d'une fratrie est aussi appelé « le dernier du sein ».

Deux enfants, pour signifier qu'ils sont utérins (nés de la même mère), peuvent dire : « Nous sommes du même sein »[6]. Les termes «sein» et «lait» sont employés dans le même sens que «ventre» (lieu de la conception/utérus), pour signifier le lien de parenté biologique entre une mère et ses enfants. Ce lien de parenté est également désigné par l'expression : « Nous sommes de la même corde, du même cordon »[7].

Le lait et le sein matérialisent le lien inaliénable entre deux utérins. Frères et soeurs «de lait» sont tenus d'être patients les uns envers les autres, de s'entraider. Ce lien est mis en avant lorsqu'un sentiment de fierté existe entre eux : « Nous sommes du même sein » peuvent-ils affirmer. Au contraire, si des tensions apparaissent entre eux, celui qui se plaint peut dire : « Comment peux-tu me faire cela alors que nous avons tété le même sein ? »[8].

Le sein est emblématique de la relation privilégiée entre la mère et l'enfant. Une mère mécontente d'un acte ou d'un comportement de son enfant lui dira : « Au moins, que tu n'aies pas tété le bout de mon sein ! »[9]. Par cette expression, la mère manifeste le regret d'avoir allaité cet enfant ; cela représente pour lui une sorte de malédiction. Elle peut aussi faire le geste de se mordre le sein : cela représente la coupure définitive et claire de la relation entre la mère et son fils. La «nourriture maternelle» que la mère peut donner à son enfant est ainsi confisquée et, de la même façon qu'un nourrisson qui ne reçoit pas le lait maternel est en danger de mort, cet enfant sera toujours marqué, même adulte, par ce manque originel. Selon les Bobo, ce geste l'empêchera de réussir sa vie.

Pour comprendre la portée de la terminologie de l'allaitement, il est nécessaire de préciser l'organisation de la parenté en vigueur chez les Bobo Madare.

La parenté de lait

La parenté de lait existe chez les Bobo, mais elle semble ne pas être très marquée. Deux enfants qui ne sont pas frères ou soeurs et qui ont été allaités par la même femme ne peuvent pas se marier,

---

4 *Awé gningninda signé na dira mèjmaï*

5 *me hon gningni nda signé na dira awé ma*

6 *mès gninguindo tal*

7 *me koro péré tala*

8 *A hon ma gniniguin do tala hon hé woro gà* = Si ce n'est pas la même bouche du sein qui nous a nourris que tu ne me fasse pas cela.

9 *A hon ma me gninguin do bé hon signe ya !*

parce qu'il deviennent frères ou soeurs de lait, mais cela n'a pas d'autres incidences, dans le sens que ni la mère nourricière, ni son mari (les «parents de lait») n'ont d'engagement vis-à-vis de l'enfant du point de vue de sa subsistance ou de l'héritage. L'interdiction de mariage ne concerne pas d'autres parents que les frères ou soeurs de lait, et non leurs germains. Les personnes déclarent avec un air plutôt amusé qu'une seule tétée serait suffisante à établir cette parenté, mais qu'en réalité on ne fait pas trop attention à ça s'il s'agit de ne donner le sein que momentanément. La situation est donc très différente de celle décrite par Françoise Héritier dans le monde arabe, où ce type de lien joue un rôle fondamental du point de vue des alliances et des interdits, inscrit dans un corpus juridique très détaillé (Héritier 1994a,b). Dans le cas où un orphelin de mère et de père a été recueilli et allaité dans une famille, il pourra être adopté et résider dans la famille qui l'a nourri. Ce type d'adoption ne change en rien l'origine de l'enfant, ni ses liens avec les groupes dont il provient, ni ses droits de succession sur l'exploitation des terres de ses agnatiques, ni même l'héritage qu'il peut recevoir du côté de l'oncle maternel. Ceci dit, à l'âge adulte, il pourra recevoir de la part de sa famille adoptive, avec laquelle il travaille sur les champs communautaires, une petite parcelle de terrain qu'il exploitera de manière autonome.

Le système de parenté bobo

La population Bobo Madare vit dans des villages organisés en unités de production qui constituent en même temps des unités domestiques fondées sur des groupes agnatiques. La base d'une unité domestique est constituée par un homme, ses épouses et leurs enfants. La résidence est de type patrivirilocal. Quand les garçons se marient, ils amènent leurs épouses dans l'unité domestique, alors que les filles s'installent chez leur mari. Une unité domestique peut aussi abriter d'autres parents, comme des filles qui reviennent après un divorce, ou également des soeurs du chef du ménage ou des parents maternels. Parfois des étrangers sont intégrés dans ce groupe, comme c'était le cas autrefois pour les esclaves, mais cela est aujourd'hui assez rare.

Le système de filiation bobo est bilinéaire, même si actuellement l'on observe un glissement vers la patrilinéarité. Les mariages préférentiels se font à l'intérieur du matrilignage (surtout pour le premier mariage) ; ils sont assez fréquents en milieu rural. Les résidences et les productions sont patrivirilocales tandis que la filiation est bilinéaire. Pour exprimer les notions de parenté, la langue bobo emploie une terminologie assez précise :

– *Lamogoya*, terme d'origine bambara, désigne le matriclan. Il peut être également utilisé, dans la langue courante, pour désigner des individus qui sont apparentés, sans plus de précision sur la nature du lien. Ce mot est également employé, de nos jours et en milieu urbain, pour évoquer toute situation de regroupement basé sur l'amitié et la confiance, qui ne suppose pas forcément des liens de parenté.

– *Tonoma* (litt. enfants du même père ; *ton* : père ; *noma* : enfants) traduit le patrilignage. Ce mot désigne l'aspect visible de la parenté bobo. Au sens large du terme, le *tonoma* constitue l'unité familiale où les personnes vivent, leur lieu géographique d'appartenance, et également le lieu où l'on est initié. Le terme *kon kuma* (les gens de la maison), désigne les gens qui habitent dans une même maison, qui partagent le travail sur les terres communautaires et les bénéfices qui en dérivent mais qui peuvent, bien sûr, faire partie d'un autre *tonoma*, comme c'est le cas, par exemple, des épouses. Les maisons ainsi que tous les biens immobiliers sont hérités, de droit, par les fils. On reçoit aussi, par ligne agnatique, les droits d'exploitation de la terre, les hymnes de la généalogie (*sini*), les interdits alimentaires (*tana*), et la connaissance des cultes protecteurs individuels et collectifs, ainsi que leur fonctionnement.

  Le *tonoma* situe l'individu dans un espace social et collectif juridiquement reconnu, tant par le groupe de résidence que par celui plus vaste du village. Le rite d'attribution du premier nom à l'enfant[10] a également pour but de le «socialiser» (Le Moal 1986) dans la sphère de l'agnation. La *konsa* (maison paternelle)[11] représente l'endroit matériel où l'on «fixe», à travers les rituels appropriés, toute identité fondée sur l'agnation et tout acte d'intégration sociale, de la

[10] Le premier nom est donné à l'enfant par son propre père ; il peut s'agir d'un nom lié aux circonstances dans lesquelles l'enfant est né (journée de la semaine, lieu de l'accouchement, «fétiche» auquel la mère est confiée, etc.). Ensuite seulement il pourra, éventuellement, recevoir un nom chrétien ou musulman (Dupire 1982).

[11] La *konsa* a un caractère sacré, car il s'agit de la première maison bâtie par le chef de lignage au moment de son installation dans le village. Elle conserve les autels de famille, propriété collective de tout le groupe, mais elle peut être en même temps utilisée comme endroit où l'on peut conserver des objets ou des outils d'usage pratique courant.

naissance jusqu'à la mort de la personne ; traditionnellement, et encore dans les villages, le corps des défunts est enterré sous le seuil de la maison paternelle (*konsa*). Le bébé y est amené lors de sa première sortie, quelques jours après la naissance (le troisième jour pour un garçon et le quatrième pour une fille), après le rasage du crâne[12]. Le doyen du patrilignage[13], qui assiste la mère, le père et les membres à la famille paternelle et maternelle[14] de l'enfant, se rend à l'autel du patrilignage, il adresse une série de bénédictions à la famille de l'enfant en lui souhaitant une bonne santé, et prie que Dieu fasse « *que le lait maternel soit abondant et bon dans sa bouche* ». Ensuite, il asperge l'autel et l'enfant avec de l'eau qu'il tient dans une louche. C'est à partir de ce moment-là que l'enfant acquiert sa place dans le patrilignage.

– *Sienuma* (litt. enfants de la même mère ; *sié* : mère ; *noma* : enfants) désigne les liens matrilinéaires. « *Le sienuma se prolonge à travers la femme qui agrandit le groupe maternel* [dans le sens de matrilignage] *et qui éparpille la parenté* », affirme un vieux bobo. Les Bobo madare pensent que le *sienuma* constitue leur vraie parenté.

Un récit recueilli dans la zone *Vore* fait remonter l'origine du matriclan bobo à un conflit lié à l'allaitement. L'histoire se réfère à un épisode qui voit un nourrisson orphelin confié à la coépouse de son père afin qu'elle l'allaite ; par «jalousie» envers sa coépouse défunte, la femme aurait fait semblant d'allaiter l'enfant en lui donnant le sein mais en mettant son doigt sur le bout du mamelon. La visite soudaine d'une tante paternelle de l'enfant aurait démasqué l'attitude de la coépouse et créé, en même temps, la nécessité d'instituer un «endroit sûr» où pouvoir mettre un orphelin en nourrice. C'est à partir de cet épisode que la parenté maternelle aurait pris une grande ampleur tant sur le plan pratique, que sur celui juridique à travers le passage de l'héritage de l'oncle maternel à son neveu, et également au plan rituel dans la gestion de certaines phases des cérémonies funéraires.

Les *sienuma* sont donc des personnes liées entre elles par le même lait maternel et qui partagent un même espace dans lequel l'ascendance et la descendance électives suivent une lignée qui conduit à l'idée de mère, au sens de sang/sein/lait. En pays bobo méridional la descendance matrilinéaire est très marquée ; cela est bien visible à travers les témoignages d'attachement que les gens expriment à propos de la nature de leurs liens, en particulier celui à la mère, vécu très intensément. Les gens disent aussi que : « *le* sienuma *c'est le sang des arrières, arrières grand-mères, nées du même père et de la même mère, qui continue. C'est le sang des femmes, parce que ce sont elles qui continuent et font grandir le* sienuma *; l'homme y est seulement pour aider la femme* ». Cet avis est largement partagé[15].

Fonctionnement et actualité du matrilignage

Les matrilignages coupent à travers les groupes agnatiques et les unités domestiques virilocales et rendent intenses les communications entre des personnes qui vivent même très loin les unes des autres. Le *sienuma* est caractérisé par une forte cohésion de groupe et il fournit également un point d'appui et une aide à chacun de ses membres, à travers un système de cotisations. Les anciens du *sienuma* déterminent les choix matrimoniaux et, par tradition, les biens meubles sont transmis en héritage de l'oncle maternel à ses neveux ; cette pratique s'affaiblit actuellement, surtout un milieu urbain. De plus, le *sienuma* régit une phase des célébrations funéraires, et à travers le *kuku* (panier trésor matrilinéaire), il entretient les relations avec les ancêtres matrilinéaires, les plus importants et les plus craints chez les Bobo Madare.

---

12 La première chevelure de tout enfant est cachée dans la *konsa*. « L'idée, enfin, est générale que certains éléments fondamentaux de la personne humaine se condensent pour partie dans les cheveux et qu'ils peuvent être maîtrisés et dangereusement manipulés dès lors qu'on en détient quelques fragments. Des actes de sorcellerie peuvent être réalisés à travers la manipulation des cheveux. » (Le Moal 1996 : 76).

13 Dans les villages *syabere* qui se trouvent aux alentours immédiats de la ville de Bobo, ou dans les quartiers-villages de la ville même, c'est la plus vieille femme *tonoma* de la cour qui accomplit ce rite, et marque le front de la mère et de l'enfant au beurre de karité devant la *konsa*.

14 Les parents matrilinéaires de l'enfant sont tenus, pour cette occasion, de faire des cadeaux en nature au père du bébé.

15 On retrouve cette notion de partage du même sang entre descendants d'une même ancêtre femme dans l'ethnie voisine Goin (Dacher 1992).

Le *kuku*

Le Panier Trésor Matrilinéaire (*kuku*), objet économique et cultuel d'une grande puissance, représente le «lieu physique itinérant» du culte voué aux ancêtres matrilinéaires. Les membres de la famille utérine, peuvent se reconnaître comme appartenant au même *sienuma* à travers leur *kuku*. Le *kuku* constitue donc l'identité de la parenté matrilinéaire. Du point de vue matériel, le *kuku* est une corbeille qui contient des tissus sacrés, des habit de deuils utilisés pendant les funérailles, des bijoux en cauris et peut aussi contenir des anciens trophées de guerre. Il s'agit d'un objet collectif, les individus n'y ont pas accès. Il n'a pas de valeur économique, au sens d'une commercialisation des biens qu'il contient. Toutefois «l'effort économique» fourni par les personnes du même matrilignage pour garantir la conservation correcte de ces objets est très important. Les objets représentent une sorte de lien perpétuel des vivants avec les ancêtres qui sont vénérés à travers l'usage rituel et la conservation de ces objets qui les représentent. Sa présence est une condition indispensable pour la célébration des funérailles.

C'est uniquement les femmes qui s'occupent du *kuku* et de tout ce qui concerne son entretien ; à elles seules il est permis de le toucher et de le transporter. Les femmes affirment que le panier a été conçu par l'ancêtre fondatrice de la «race» bobo, comme patrimoine commun de chaque matriclan. Elle aurait fixé elle-même les règles concernant sa composition, sa conservation et les modalités qui doivent être suivies au cours des «sorties» publiques du panier.

Selon les témoignages recueillis par Mahir Saul : « Jusqu'à une époque récente, les matrilignages possédaient de façon collective des chèvres et des troupeaux de bétail, et par le passé, même des esclaves » (Saul 1992 : 348)[16]. Les anciens patri- et matrilinéaires avaient le pouvoir de décider l'utilisation de ces biens et le déplacement des biens d'un groupe de parenté à un autre. Le surplus produit dans l'unité de production pouvait être transformé par un ancien de la lignée utérine tenant également un rôle important dans l'unité de production, en bien matrilinéaire. De plus, le profit du travail des femmes produit en dehors de l'unité domestique passait directement au matriclan. Certains segments utérins possédaient des richesses considérables en biens privés autant que collectifs, de même que de la monnaie sous forme de cauris. Le *kuku* était alimenté par ces richesses.

L'une des prérogatives principales du matriclan était et reste encore aujourd'hui, mais d'une manière plus souple, d'agencer les mariages au sein du groupe utérin. Les jeunes filles étaient la plupart du temps attribuées à un ancien *sienuma* : l'oncle maternel de la jeune fille la donnait en mariage à l'un de ses fils, son cousin germain. Ce système matrimonial a subi d'importantes modifications qui ont affaibli le rôle du matriclan[17]. Aujourd'hui, le mariage traditionnel entre cousins germains, en ville, est devenu une option personnelle. Les jeunes générations qui vivent dans les régions métropolitaines, ou dans les zones limitrophes, perçoivent cependant encore l'importance de trouver un conjoint dans leur parenté matrilinéaire, indépendamment de leur choix personnel. « *On a toujours intérêt à prendre une femme dans son propre sienuma, quand les critères de goût sont satisfaits. Cela facilite bien des choses, puisque la lignée maternelle peut soutenir les deux mariés. De plus la jeune fille n'est pas une étrangère, puisque c'est votre cousine* » déclare un employé de Bobo Dioulasso.

En milieu rural, beaucoup de femmes, en accord avec leur frère ou leur mari, essaient d'influencer leurs filles dans le choix d'un conjoint, afin que celui-ci appartienne au même *sienuma* que le leur et qu'il fasse partie d'un segment résidant dans le même village. Les «vieilles» affirment que le fait d'avoir des *sienuma* près de soi constitue une aide et un support pour la femme, notamment en cas de conflits avec son époux ou avec sa belle-famille. De plus, le fait d'avoir sa mère ou une tante maternelle à ses côtés peut simplifier certaines tâches liées au maternage ou aux difficultés qui peuvent surgir lors de l'accouchement ou au cours de l'allaitement. En effet, l'endogamie du matriclan bobo a souvent comme conséquence la cohabitation de différentes générations de parentes utérines dans une unité résidentielle.

Même si les nombreuses fonctions exercées par le matriclan ont perdu beaucoup de leur force originale, celui-ci maintient encore, surtout en milieu rural, la cohésion de l'identité du lignage, grâce à sa capacité à s'intégrer dans les formes de l'économie contemporaine. Les matrilignages de la ville s'inspirent d'anciennes formes d'agrégation de type économique et associationniste, particulièrement développées en Afrique, comme les tontines et les associations de solidarité, qui ont toutes deux comme but l'épargne, mais qui représentent également pour leurs affiliés un lieu de solidarité et d'assistance réciproque. A travers un système de collectes, les parents *sienuma* mettent ensemble des sommes considérables qui, au lieu d'être restituées périodiquement comme dans les tontines, sont conservées et

16 Les enfants des esclaves étaient intégrés du côté du *sienuma* du père, tout en gardant eux aussi le statut de captifs, tout comme leurs mères qui, de par leur statut, n'avaient pas de famille. Il semble que les *sienuma* les plus étendus étaient ceux qui, autrefois, possédaient beaucoup d'esclaves (Saul com. pers.).

17 A partir des années 1930, la condamnation des «mariages forcés» par les missionnaires catholiques a joué un rôle majeur dans l'affaiblissement des pratiques matrimoniales coutumières.

utilisées selon les exigences prévues et imprévues qui peuvent naître.

AUTONOMIE DE LA FEMME BOBO VIS-A-VIS DU MATRILIGNAGE ET CHOIX D'ALLAITEMENT

Dans la société bobo la femme jouit d'un prestige et d'une liberté qui, chez d'autres peuples à descendance unilinéaire patrilinéaire comme celle des Mossi, semblent plus limités. Cire Ba Birahim, dans un document rédigé autour des années 1950, décrivait ainsi sa position au sein de la famille bobo : « Son avis est toujours suivi, on la consulte pour l'introduction de certains fétiches dans la famille. Son avis est nécessaire pour défricher un nouveau champ. Elle est obéie par les enfants, qui n'hésitent pas à la suivre en cas de divorce. Souvent le père est obligé à passer par sa femme afin d'avoir le consentement de ses enfants » (Cire Ba 1954 : 5). Le pouvoir de la femme bobo est un pouvoir diffus et apparemment peu visible car l'organisation sociale et la plupart des institutions sont centrées sur le modèle masculin/patriarcal.

La femme peut posséder des biens et même disposer de revenus autonomes obtenus par la vente de produits agricoles ou de produits alimentaires travaillés. Dans les villages de la savane, les revenus autonomes des femmes peuvent être obtenus par la culture de petits lots de terrain situés à côté de leur maison ou de champs qui leur ont été prêtés par le chef de famille, et de la récolte des noix de l'arbre du *karité*[18] et du *nere*[19] : les premières sont transformées en beurre, les deuxièmes en sauce d'assaisonnement (*soumbala*). Les femmes cultivent et commercialisent depuis longtemps l'arachide, le sésame, les haricots et les petits pois, auxquels sont venus s'ajouter, dans les villages qui pratiquent le maraîchage, les oignons, les tomates et les salades. La vente des feuilles pour les sauces et celle des fruits constituent également une source de revenus. Une partie de ces produits est utilisée en famille et le surplus est commercialisé.

Les sommes obtenues par ces ventes permettent aux femmes de réinvestir dans l'achat de semences, afin d'augmenter la production et d'acheter des tissus et des ustensiles de cuisine (Saul 1989). En ville, les possibilités ouvertes aux femmes bobo d'obtenir un revenu semblent encore incertaines et limitées. Les femmes zara[20] dominent le commerce de gros et de détail, et se transmettent l'apprentissage de cette activité ainsi que les lieux de vente de mère en fille (Bosch 1985 ; Roth 1996). Ce n'est qu'assez récemment que les femmes bobo ont commencé à exercer des «petits commerces» en dehors de ceux qu'elles pratiquaient collectivement avec les femmes de leur matrilignage. Leur insertion dans le marché recoupe souvent le modèle du travail par segments utérins, qui est encore en vigueur dans les villages ; leur marge d'autonomie personnelle y est plus importante qu'autrefois. La femme bobo qui pratique le commerce peut en général revendre les produits agricoles qu'elle a achetés dans son village d'origine ; il s'agit souvent d'un commerce de détail, de vente de bois. Elle peut aussi préparer des aliments cuisinés pour les hommes célibataires, laver le linge, préparer les layettes pour les nouveau-nés et organiser dans sa concession des ventes régulières de bière de mil, qu'elle confectionne elle-même. Les femmes peuvent ainsi réunir des petites sommes d'argent dont elles disposent à leur guise pour acquérir des biens pour elles-mêmes et leurs enfants. Mais ces dernières années, en ville en particulier, leurs revenus ont été souvent utilisés pour nourrir la famille, surtout si le mari était absent. Il est clair qu'en l'état actuel, ces fonds ne peuvent pas être dépensés pour acheter des substituts du lait maternel, lorsque nécessaire. Une petite partie des revenus est destinée à alimenter la caisse commune du matriclan et le *kuku,* mais depuis la dévaluation du 1994, les anciennes responsables des *kuku* se plaignent du fait que les gens manquent souvent d'argent pour la cotisation. Parfois la «caisse» du *sienuma* est approvisionnée par quelque fonctionnaire ou retraité, qui accroît sa popularité parmi les siens en passant par les structures corporatives utérines.

Les richesses acquises par un matrilignage, ou par des segments de celui-ci, étaient autrefois utilisées pour aider les jeunes mères et leurs enfants, et le sont encore dans une mesure moindre. Autrefois ce n'est pas le mari qui se chargeait de payer leurs frais, mais cela revenait aux parents *sienuma*, qui, à l'époque où la femme n'utilisait pas encore des pagnes pour se vêtir, mais des feuilles,

---

18 Butyrospermum parkii

19 Parkia biglobosa

20 Les Zara, ou Bobo-Dioula, rassemblent les Dioula et les Bobo Madare qui se sont convertis à l'Islam et sont devenus commerçants, à la suite des Dioula. Ces derniers sont qualifiés de *mimasale* («ceux qu'on lave pour les convertir») ; ils se sont convertis pour des raisons de prestige ou de mariage. Ces conversions étaient le plus souvent purement formelles, car dans la vie quotidienne ces Zara maintenaient leurs pratiques animistes. Les relations entre Bobo et Zara sont étroites : ils partagent un territoire commun et échangent les produits de l'activité commerciale zara (sel, kola, tabac, tissus) avec les produits de l'agriculture, de l'élevage et de l'artisanat bobo.

lui fournissaient le *kabi,* une sorte de panier en peau, où la mère portait son enfant[21].

Les parents *sienuma* sont très concernés par le fertilité de «leurs» femmes. Voir son *sienuma* grandir et une source de grande joie.

En ce qui concerne le paiement des soins on peut, encore aujourd'hui, avoir recours à ses parents *sienuma* en cas de maladie. Mais cela est assez variable. Tout au cours de l'enquête il n'est jamais apparu que le *sienuma* payait le lait de substitution. Mais un de ses membres peut y contribuer, dans des circonstances bien spécifiques. D'autre part, la «caisse» des segments matrilinéaires établis en ville peut aider ses membres en cas de maladie ou d'hospitalisation. Mais si on soupçonne le sida, l'on a déjà observé que les vieilles femmes refusaient de délivrer l'argent à la personne ou aux membres de sa famille. Ainsi, l'entraide, qui est un des traits typiques du *sienuma* bobo, semble rester toujours en filigrane dans l'existence des individus, malgré les difficultés actuelles. Cependant cette fonction de soutien vis-à-vis des femmes semble limitée sur le plan matériel.

CONCLUSION

Chez les Bobo Madare, un discours identitaire marqué associe l'allaitement au matrilignage. La valeur identitaire du lait – maternel, et par extension matrilinéaire – est forte et constamment réaffirmée, dans un système où la plupart des pratiques de puériculture et d'allaitement[22] circulent parmi les ensembles des savoirs agnatiques et utérins. Ces savoirs et ces pratiques sont en rapport avec un concept de «santé populaire ou traditionnelle» qui entretient peu de liens avec la notion occidentale de santé. Ici, la santé du nourrisson est entourée de pratiques et attitudes qui visent à le doter de tout l'équipement biologique et social nécessaire pour faire de lui un membre de son groupe pleinement intégré. Si ces conditions ne peuvent pas être réunies, les gens pensent que l'enfant pourra être en danger, et représenter un danger pour les autres, d'où parfois leur désintérêt à propos de son destin. C'est dans ce sens que les personnes d'un même *sienuma* se considèrent comme appartenant à une même chaîne de sang et de lait. Les Bobo disent que c'est le même lait qui les a tous nourris, donc le même sang qui circule. Le fait de sortir partiellement de cette chaîne fragilise l'individu non seulement sur le plan de sa légitimation identitaire au sein de son groupe, mais aussi sur le plan physique. En ville, ce propos est moins affirmé qu'à la campagne, mais il reste présent dans l'attitude et le discours populaires.

Cependant, l'observation de la mise en pratique de ce discours atteste du fait que la force des normes peut être variable d'une famille à une autre et selon des conjonctures différentes. Leur application pourrait également varier en fonction des circonstances, des transgressions étant tolérées dans des situations exceptionnelles : toutes les familles ne laissent pas mourir un nouveau-né que sa mère n'aurait pu nourrir. En cas d'impossibilité pour la mère d'allaiter, les femmes et les hommes cherchent dans la parenté proche du nourrisson une femme qui puisse lui fournir un lait le plus possible «identique» à celui qu'il aurait tété chez sa mère. La demande de provoquer une relactation chez la grand-mère maternelle répond au désir de confier l'enfant à une femme qui puisse lui garantir un ancrage identitaire reconnu, mais aussi à l'échec essuyé dans la recherche d'une nourrice dans l'entourage. Les gens décrient très souvent les substituts du lait maternel comme étant très insuffisants du point de vue nutritionnel ; le fait qu'il s'agisse de laits animaux renforce l'idée de défaillance de la construction psycho-physique de l'enfant nourri par ces «laits». Cependant, en ville, cette représentation, bien que très présente, est tempérée par le fait que les grandes commerçantes et les femmes fonctionnaires, vers la fin du congé de maternité, introduisent souvent les substituts du lait maternel dans le régime du nourrisson. Il est donc possible que des «bricolages» soient opérés, surtout si les conditions d'achat de ces laits peuvent être supportées ; cela permet d'assurer à la fois la survie de l'enfant et le respect des perceptions de l'identité dans ses ancrages lignager et ethnique. Ces pratiques pourraient combiner une alimentation de remplacement (à base de substituts du lait ou de bouillies de sevrage) pour la dimension biologique, et une alimentation «nourricière» (par une grand-mère) pour les dimensions identitaires et relationnelles de l'allaitement.

Remerciements

---

21 Aujourd'hui, ce panier est devenu un objet rituel qu'on peut observer dans les *kuku*.

22 cf. la pratique du *yalo*.

Je remercie Mahir Saul pour la lecture attentive de ce texte, ses suggestions et ses conseils.

Références bibliographiques

Bonnet D.
1999 « Les différents registres interprétatifs de la maladie de l'oiseau ». In : Y. Jaffré et J.P. Olivier de Sardan (éds.), *La Construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest* : 305-320. Paris, Presses Universitaires de France.

Bosch E.
1985 *Les femmes du marché de Bobo. Vie et travail des commerçantes dans la ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso.* Série Femmes et Développement, Leiden, Centre de Recherche et Documentation Femmes et Développement, Université d'Etat de Leiden, Institut d'Anthropologie Culturelle.

Cire Ba
non daté *Sya ou Bobo Dioulasso*. Polycopie.

Dubois M.C.
1990 *Etude des facteurs de risque de malnutrition en milieu urbain.* Bobo Dioulasso, Ministère de la santé et des affaires sociales, Direction provinciale de la santé du Houët. Cyclostilé.

Erny P.
1988 *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire*. Paris, L'Harmattan.

Héritier-Augé F.
1994a *Les deux soeurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste.* Paris, Odile Jacob.
1994b « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe ». In : P. Bonte (éd.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée* : 149-164. Paris, EHESS.

Jacob J.P.
1987 Interprétation de la maladie chez les Winye, Burkina Faso. *Genève-Afrique* XXV (1) : 59-88.

Le Moal G.
1980 *Nature et fonction des masques bobo*. Paris, ORSTOM.
1986 Naissances et rites d'identification : les objets *sabî na frè. Archiv für Völkerkunde* 40 : 75-92.

Roger-Petitjean M.
1992 *Maladies d'enfants dans la région de Sikasso (Mali). Evolution des représentations des mères au contact des services de santé : à propos de quatre pathologies*. Mémoire pour l'obtention du Diplome de Recherche, Genève, IUED.

Roth C.
1996 *La séparation des sexes chez les Zara au Burkina Faso*. Paris, L'Harmattan.

Saul M.
1989 Corporate Authority Exchange and Personal Opposition in Bobo marriages. *Am Ethnol* 16 : 58-76.
1992 Matrilineal Inhéritance and Post Colonial Property in Southern Bobo Country. *Man* 2 : 341-362.