



FORCES EN ACTION POUR LE MEUX-ETRE
DE LA MERE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

29Projet PAMOJA 2018/AWDF

« Améliorer la capacité des jeunes actrices engagées pour l'éradication des mariages d'enfants en Afrique de l'Ouest ».

RAPPORT FINAL

ANALYSE DES COUTUMES QUI INFLUENT SUR LA PRATIQUE DES MARIAGES D'ENFANTS ET DES MÉCANISMES D'ÉVOLUTION À TAMONGUE ET LAMA-TESSI

Par :

Mahamondou N'DJAMBARA

Socio-Anthropologue

Enseignant-Chercheur Université de Lomé

Consultant

Tél : 90056439

Mail : mndjambara@gmail.com

Atiyihwè AWESSO

Socio-Anthropologue

Enseignant-Chercheur Université de Lomé

Expert

Tél : 90116943

Mail : Charlesawesso@gmail.com

Table des matières

Liste des abréviations	4
Liste des tableaux.....	5
Liste des figures.....	5
Liste des encadrés :	5
Liste des résumés partiels.....	6
Introduction Générale et Résumé exécutif	7
I. CONTEXTE, JUSTIFICATION ET OBJECTIFS DE L'ÉTUDE	11
I.1. Rappel du contexte et justification du projet.....	11
I.2. Rappel du contexte et justification de l'étude	13
I.2.1. Rappels des objectifs de l'étude.....	13
I.2.1.1. Objectif général.....	13
I.2.1.2. Objectifs spécifiques et Résultats attendus	14
I.2. Résultats attendus de l'étude.....	14
II. MÉTHODOLOGIE	15
II.1. Lectures exploratoires.....	15
II.2. Enquête exploratoire	16
II.2.1. Objectifs et intérêts.....	16
II.2.2. Cibles et outils de la préenquête	17
II.2. Déroulement de l'enquête	18
II.2.1. Cibles de l'enquête qualitative.....	18
II.2.2. Outils de l'enquête qualitative (voir outils complets en annexe)	20
II.2.3. Déroulement de la collecte de données.....	20
II.2.4. La Validation (acceptation) interne de l'étude : les forums de restitutions.	22
II.2.5. Limites et leçons tirées	23
III. RÉSULTATS DE L'ÉTUDE : des normes favorables au ME, des mécanismes d'évolution et de la stratégie de plaidoyer.	25
III.1. Le ME, ses concepts opératoires et son « cadre de survie »	26
III.1.1. À propos du ME	26
III.1.2. Du caractère dynamique des structures sociales traditionnelles	28
III.1.3 Sur les concepts opératoires clés de l'étude.....	31
III.2. Le milieu rural comme cadre favorable au maintien des normes « négatives » : le Cas de Lama-Tessi et Tamongue.....	34
III.2.1. Populations, organisation sociale et structure économique à Lama-Tessi et à Tamongue.....	35
III.2.1.1. Lama-Tessi et Tamongue : des sociétés rurales restreintes exposées aux normes « négatives »	35
III.2.1.2. Lama-Tessi et Tamongue : des sociétés patriarcales exposées aux normes « négatives »	37

III.2.1.3. L'économie traditionnelle de subsistance à Lama-Tessi et à Tamongue : facteur aggravant le maintien des normes « négatives »	40
III.2.2. La mentalité des communautés rurales de Lama-Tessi et Tamongue	44
III.2.2.1. Ce qu'est le mariage à Lama-Tessi et à Tamongue : logiques traditionnelles et normes « négatives »	47
III.2.2.2. Les conditions du mariage à Lama-Tessi et à Tamongue : l'enfant en âge de se marier	52
III.2.2.3. Les conditions du mariage à Lama-Tessi et à Tamongue : l'exigence de la virginité	55
III.2.2.4. Les conditions du mariage à Lama-Tessi et à Tamongue : l'exigence de la fécondité	57
III.2.2.5. Les conditions du mariage à Lama-Tessi et à Tamongue : l'honneur de la famille	59
III.3. Identification et analyse des facteurs et des mécanismes endogènes d'évolution des coutumes favorables au mariage des enfants	65
III.3.1. Mariage et construction sociale des rapports de pouvoir à Lama-Tessi et à Tamongue	65
III.3.2. Catégorisation des acteurs endogènes impliqués dans le ME à Lama-Tessi et à Tamongue	70
III.4. Stratégie de plaidoyer pour la transformation des normes favorables à la pratique du mariage des enfants	74
III.4.1. La sensibilisation et la formation ciblées comme actions de lutte	75
III.4.2. Esquisse d'une théorie de changement endogène des normes « négatives » à Lama-Tessi et à Tamongue	76
III.4.3. Dispositif global de la stratégie	78
III.4.4. Les Orientations Stratégiques de plaidoyer contre les ME et autres pratiques néfastes	80
Conclusion Générale	82
Références bibliographiques	86
Annexes	90

Liste des abréviations

AMSOPT	: Association Malienne pour le Suivi et l'Orientation des Pratiques Traditionnelles
APE	: Association de Parents d'Élèves
AWDF	: African Women's Development Fund
CAP	: Comportements, Attitudes et Pratiques
CB	: Chef de Brigade
CCD	: Comité Cantonal de Développement
CRDI	: Centre de Recherche pour le Développement International
CVD	: Comité Villageois de Développement
EDST	: Enquête Démographique et de Santé au Togo
FAMME	: Forces en Action pour le Mieux-être de Mère et de l'Enfant
INSEED	: Institut National de la Statistique et des Études Économiques et Démographiques.
ME	: Mariage d'Enfants
MEAI	: Mécanisme Exogène d'Accompagnement International
MEAL	: Mécanisme Exogène d'Accompagnement Local
MEAN	: Mécanisme Exogène d'Accompagnement National
MECS	: Mécanisme Endogène de Concertation et de Suivi
MEFP	: Mécanisme Endogène de Financement Participatif
MEMO	: Mécanisme Endogène de Mise en Œuvre
OD	: Organisme de Développement
OI	: Organisme International
ONG	: Organisation Non Gouvernementale
« PAMOJA »	: « Ensemble » en swahili.
TDR	: Termes de Références
UNFPA	: Fonds des Nations Unies pour la Population
UNICEF	: Fonds des Nations Unies pour l'Enfance
URD	: Unité de Recherche Démographique
WILDAF	: Women in Law and Development in Africa

Liste des tableaux

Tableau 1 : Répartition des cibles à enquêter par village et selon la technique d'entretien...	19
Tableau 2 : Répartition des cibles à enquêter par agent de collecte.	19
Tableau 3 : Répartition des entretiens par cibles et par village avec les outils appropriés. ...	20
Tableau 4 : Point sur les entretiens réalisés : Lama-Tessi.....	21
Tableau 5 : Point sur les entretiens réalisés : Tamongue.....	21
Tableau 6 : Évolution du taux de fécondité au Togo depuis 1960 (source : (Tete & Djibom, 2016))	59

Liste des figures

Figure 1 : Esquisse d'une carte des acteurs dans la zone de recherche.	71
Figure 2 : mécanismes endogènes d'évolution des normes.....	73
Figure 3 : Esquisse d'une théorie d'évolution endogène des normes traditionnelles.	77
Figure 4 : Dispositif global de stratégie de plaidoyer pour la transformation des normes.	79

Liste des encadrés :

Encadré 1 : Les processus nuptiaux au Togo.....	25
Encadré 2 : Le mariage civil au Togo	27
Encadré 3 : Récits de vie.....	39
Encadré 4 : Le Patriarcat.....	39
Encadré 5 : les mariages coutumiers au Togo et risques de ME.....	46
Encadré 6 : Le mariage en pays kotokoli (Tchakala & Tchacolow, 2018).....	48
Encadré 7 : Le mariage traditionnel en pays moba	49
Encadré 8 : Le mariage traditionnel en pays kabyè	51
Encadré 9 : Résistances au changement et préjugés favorables au ME	65
Encadré 10 : Niveaux de pouvoir de décision dans acteurs endogènes dans le processus nuptial en pays moba et kotokoli.....	66

Liste des résumés partiels

Résumé partiel 1 : Contexte de l'étude. Le ME se pratique au Togo	13
Résumé partiel 2 : Résultats attendus de l'étude.....	14
Résumé partiel 3 : La problématique du ME à travers la littérature.....	16
Résumé partiel 4 : Premiers échanges avec les personnes ressources et les acteurs impliqués	18
Résumé partiel 5 : Les informateurs de Lama-Tessi et Tamongue	19
Résumé partiel 6 : Les outils de collecte d'informations à Lam-Tessi et à Tamongue	20
Résumé partiel 7 : Entretiens et focus-groupes réalisés à Lama-Tessi et à Tamongue.....	22
Résumé partiel 8 : La méthodologie :	23
Résumé partiel 9 : Sur le ME, les méthodes pour son étude, ses causes, les efforts de lutte	28
Résumé partiel 10 : Les structures traditionnelles au sein desquelles évolue le ME :	30
Résumé partiel 11 : Mise au point sur quelques concepts :	33
Résumé partiel 12 : le milieu rural ou semi-urbain comme cadre contextuel favorable au ME	37
Résumé partiel 13 : le Patriarcat comme mécanisme traditionnel endogène favorable au ME	39
Résumé partiel 14 : l'économie de subsistance et la pauvreté favorise le maintien de pratiques néfastes justifiables par des normes traditionnelles « négatives ».	44
Résumé partiel 15 : une mentalité traditionnelle des habitants de Lama-Tessi et de Tamongue susceptible de tolérer le ME	47
Résumé partiel 16 : perceptions traditionnelles et coutumières Vs valeurs républicaines du mariage	52
Résumé partiel 17 : l'enfant en âge de se marier.....	55
Résumé partiel 18 : l'exigence de la virginité est contraire à la loi et favorise le ME.	57
Résumé partiel 19 : l'exigence de la fécondité comme norme « négative » favorisant le ME.	59
Résumé partiel 20 : l'honneur des parents et de la famille dans le contexte traditionnel comme norme favorisant le ME.	63
Résumé partiel 21 : Mariage et construction social des rapports de pouvoir.....	70
Résumé partiel 22 : Catégorisation des acteurs endogènes à Lama-Tessi et à Tamongue. .	74
Résumé partiel 23 : Stratégie de plaidoyer pour la transformation des normes traditionnelles.	81

« L'honneur est la valeur qu'une personne possède à ses propres yeux mais c'est aussi ce qu'elle vaut au regard de ceux qui constituent sa société. C'est le prix auquel elle s'estime, l'orgueil auquel elle prétend, en même temps que la confirmation de cette revendication par la reconnaissance sociale de son excellence et de son droit à la fierté. »

(Pitt-Rivers, 1983 (1977))

Introduction Générale et Résumé exécutif

L'étude sur l'analyse des normes traditionnelles susceptibles d'influencer négativement la pratique des ME à Lama-Tessi et à Tamongue est une expression supplémentaire de l'effort de WILDAF-AO et de ses partenaires dans la lutte pour les droits des femmes en général et pour la protection de la jeune fille en particulier, à travers un projet qui vise à « améliorer la capacité des jeunes actrices engagées pour l'éradication des mariages d'enfants en Afrique de l'Ouest ». Le ME s'observe dans plusieurs pays du monde et concerne pratiquement tous les continents. Au Togo et dans de nombreux pays en Afrique de l'ouest, le ME tend à baisser, mais il existe encore des poches de résistance malgré les actions de l'État en matière d'adoption de cadres juridiques de protection de l'enfant et les actions des ONG et associations spécialisées pour conscientiser les communautés. Il s'agit généralement de milieu ruraux, foncièrement influencés par certaines normes ancestrales religieuses ou coutumières qui sont de nature à perpétuer certaines pratiques préjudiciables à l'intégrité physique et à la liberté surtout de la femme et des jeunes filles.

L'objectif général assigné à l'étude est de décrypter les cultures des deux zones du projet afin d'isoler les normes qui pourraient favoriser le maintien de la pratique des ME à Tamongue et à Lama-Tessi en vue de concevoir une stratégie de lutte basée sur des mécanismes endogènes. De manière spécifique, l'étude a consisté à :

- identifier des coutumes qui ont une influence négative sur la pratique des ME ou qui la favorisent ;
- explorer les facteurs et les mécanismes d'évolution des coutumes en général dans les sociétés traditionnelles africaines et des acteurs impliqués dans les processus d'évolution ;
- esquisser une stratégie de plaidoyer pour la transformation des normes favorables à la pratique du mariage des enfants qui se base sur les mécanismes endogènes d'évolution des coutumes en Afrique.

La méthodologie adoptée (point II) est une approche qualitative. Une préenquête a permis de fixer la problématique du phénomène du ME à partir d'une mobilisation bibliographique importante (point I). Les cibles ont été identifiées et les outils de collecte ont été testés. Ainsi, l'enquête proprement dite a touché dix (10) villages, soit cinq (05) villages par zone d'étude pendant 20 jours/homme. À l'aide de huit (8) guides d'entretiens individuels, d'un (1) guide de focus-group et d'un cahier journal, neuf (9) catégories d'acteurs ont été observés dans leurs

milieux de vie et ont livré à quatre agents de collecte près de quatre-vingt-dix-neuf (99) entretiens sur cent-douze (112) prévus au départ, soit 88% de réalisation.

Les informations collectées ont fait l'objet d'une analyse qualitative de contenu de réponses à des questions ouvertes, de récits et de discours. Les résultats obtenus (point III) sont livrés dans le présent rapport et s'articulent autour de trois éléments qui répondent aux objectifs fixés par les TDR :

- **a.** l'identification des normes traditionnelles favorables au ME (point III.2) après une clarification préalable des concepts opératoires utiles à l'analyse du phénomène (point III.1). La revue de la littérature montre bien qu'il s'agit d'une pratique qui existe et qui concerne de nombreux pays au monde. Parmi les causes, c'est surtout certaines croyances traditionnelles qui sont pointées du doigt, seulement il existe très peu d'études orientées directement vers l'analyse de ces croyances. D'où la pertinence de la présente étude. À Lama-Tessi et à Tamongue, les normes traditionnelles identifiées comme potentiellement favorables à la pratique des ME sont liées aussi bien à la structure organisationnelle des deux milieux, à leur structure économique (point III.2.1) qu'à la mentalité des membres de la communauté (point III.2.2).

Par rapport à la structure organisationnelle : le caractère restreint de la population favorise le conformisme et l'imitation qui sont des normes, c'est-à-dire des manières d'agir, de penser et d'être qui poussent certains parents à pratiquer le ME pour « faire comme les autres » membres de la communauté, histoire de paraître « normale » à leurs yeux. Par ailleurs, il s'agit de deux milieux marqués par le patriarcat avec une surenchère du pouvoir des hommes, de sorte que ce sont les pères et maris ou oncles qui décident de tout, et le cas échéant de marier une fille, avec le risque que celle-ci ne soit pas consentante ou n'ait pas encore l'âge de la maturité reconnu par la loi.

L'étude révèle aussi que la base économique dans ces milieux est régie par des normes traditionnelles qui découlent de l'économie traditionnelle de subsistance, dans laquelle la pauvreté sévit, avec son corolaire de manques (de moyens de subvenir aux besoins des enfants, d'éducation, etc.). C'est cette condition qui pousse certains parents à marier leurs filles à des personnes « riches » ou du moins ayant plus de moyens, soit pour garantir leur propre survie, soit pour contracter ou rembourser une dette.

Dans la mentalité de certains membres de la communauté des deux zones de recherche, le mariage semble être avant tout une union de deux familles, avec une marginalisation des individus concernés (futurs conjoints). Il s'agit d'une norme ancestrale encore prégnante dans la zone, en contradiction avec la conception « moderne » de la nuptialité qui est au premier chef l'affaire de deux individus consentants qui décident de se mettre ensemble en toute liberté. La manière traditionnelle de penser le mariage se présente comme une norme « néfaste » en ce sens qu'elle est susceptible de favoriser le ME : le manque de consentement et de choix libre des futurs partenaires peut entraîner non seulement des mariages forcés, mais aussi des mariages d'enfants mineurs. Cette situation est d'autant plus néfaste pour l'éradication du ME que les normes traditionnelles qui régissent la maturité de la femme dans

ces communautés sont de l'ordre de l'analogie biologique ou physiologique : une fille en âge de se marier est, non pas forcément celle qui a dix-huit (18) ans, mais celle qui a développé des seins, des hanches, des fesses, ou encore celle qui a passé ses règles au moins deux fois. Il ne s'agit pourtant pas de quelconques indicateurs d'un éventuel dix-huitième anniversaire. En cela, il s'agit d'une norme négative dans la lutte contre les ME.

De même, l'exigence de la virginité et de la fécondité comme conditions « idéales » du mariage restent en vigueur dans certaines mentalités à Lama-Tessi et à Tamongue. Marier une fille vierge est un honneur et une fierté aussi bien pour les familles que pour les conjoints eux-mêmes. On est bien en présence d'une manière de penser et d'agir néfaste, car, la quête d'une épouse vierge et féconde peut conduire à forcer des mineurs à se marier, puisque plus une fille est jeune (mineur), plus il y a des « chances » qu'elle soit vierge.

- **b.** l'identification des mécanismes endogènes sur lesquels l'on pourrait s'appuyer pour faire évoluer des normes traditionnelles favorables au ME (point III.3). L'analyse des processus nuptiaux en pays kotokoli, moba, kabyè a permis d'établir une carte des différents acteurs et le niveau de leur pouvoir de décision. Les catégories d'acteurs en présence sont les Institutions familiales et leurs réseaux de relations parentales ; la chefferie et les institutions religieuses et les institutions à base gérontocratiques. Chaque catégorie comporte des acteurs clés, des acteurs primaires et des acteurs secondaires. Une mise en relation de ces différents acteurs révèle l'existence de trois mécanismes principaux susceptibles de faire évoluer les normes favorables au ME dans ces milieux et dont les dénominations suivantes sont retenues : le Mécanisme Endogène de Concertation et de Suivi (MECS) composé des chefs traditionnels, des leaders religieux, de représentants de chefs de ménages et des maitresses de cérémonies lors des mariages ; le Mécanisme Endogène de Mise en Œuvre (MEMO), animé par les maitresses de cérémonies et les responsables de groupes traditionnels endogènes d'entraide sacrés généralement en fonction de leur âge ou de leur expérience dans le domaine spécifié ; et le Mécanisme Endogène de Financement Participatif (MEFP), fondé sur les groupes endogènes d'entraides existants et leurs responsables, auxquels s'ajoutent des représentants de chefs de ménages.

- **c.** l'induction d'une stratégie de plaidoyer en vue de la transformation des normes identifiées comme favorables au ME (III.4). Le montage d'une telle stratégie qui vise une transformation en profondeur et de l'intérieur en s'appuyant sur des mécanismes endogènes existants nécessite un dispositif plus global. Les sensibilisations et les formations ciblées sur les normes traditionnelles, les droits de l'homme et la santé de la reproduction ont été largement évoqués par les populations des deux zones de recherche comme besoin en renforcement de capacités pour venir à bout de la pratique du ME de manière endogène (point III.4.1). Il s'en découle que les mécanismes endogènes ont besoin d'être accompagnés dans leurs actions. Des mécanismes exogènes d'accompagnement sont donc indispensables pour une efficacité du dispositif. Il s'agit d'un mécanisme exogène d'accompagnement au niveau local, avec des acteurs tels que les responsables de CVD, CCD, ou autres acteurs du développement au niveau village, les enseignants et surtout les jeunes filles et garçons engagés formés par WILDAF ; d'un mécanisme exogène d'accompagnement au niveau national en lien avec le



FORCES EN ACTION POUR LE BIEN-ÊTRE
DE LA MÈRE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

renforcement d'un environnement juridique national favorable à la lutte contre le phénomène. Toutes ces actions d'accompagnement doivent être en harmonie avec les dispositions internationales en matière de protection des enfants, d'où la référence à un mécanisme exogène d'accompagnement au niveau international.

Fort de ce dispositif (point III.4.3), le changement endogène attendu à Tamongue et à Lama-Tessi consiste à « *capabiliser* » les parents, leurs familles et leurs réseaux de relations parentales, à responsabiliser les chefs traditionnels et les leaders religieux, à mobiliser les acteurs endogènes reconnus par la communauté sur une base plus ou moins gérontocratique afin de faire évoluer les normes traditionnelles et impacter ainsi le ME en influant sur les comportements, attitudes et pratiques. Pour traduire cette esquisse d'une théorie de changement (point III.4.2) dans les faits, trois orientations stratégiques (point III.4.4) se sont dessinées : l'élaboration participative des cartes des acteurs dans chaque village concerné par le projet ; la formation des acteurs et le renforcement de leur capacité organisationnelle et économiques ; l'accompagnement des actions de plaidoyer des acteurs endogènes dans leurs communautés respectives

I. CONTEXTE, JUSTIFICATION ET OBJECTIFS DE L'ÉTUDE

I.1. Rappel du contexte et justification du projet

D'après le rapport de la troisième enquête démographique et de santé (EDST-III 2013-2014) publié en janvier 2015, nombreuses sont les jeunes filles qui voient leurs enfances volées et leur avenir hypothéqué par le mariage des enfants. Sur la période de l'enquête, les femmes de 25-49 ans qui ont été mariées avant d'atteindre l'âge de 15 ans sont estimées à 9%. Il signale également que près de 3 filles sur 10 étaient mariées avant leur 18^e anniversaire. Les garçons sont aussi concernés. En 2012 déjà, le Tableau de bord de la protection de l'enfant au Togo révélait que sur 1081 cas de mariages d'enfants, un peu plus de 10% concernaient les garçons et près de 90% les filles.

Le pays fait des efforts pour venir à bout de ce phénomène. Il dispose d'un arsenal juridique ad'hoc et a ratifié plusieurs conventions relatives à la protection des enfants : la Charte Africaine des Droits et du Bien-être de l'Enfant adoptée à Addis Abéba en juillet 1990 ; la Convention relative aux droits de l'enfant de 1989 ; le Code de l'enfant adopté le 25 juin 2007 et promulgué le 06 juillet de la même année avec ses 457 articles ; les articles 31, 32, 35 de la Constitution Togolaise du 14 octobre 1992 ; le Code de la sécurité sociale du 12 novembre 1973 ; le Code de Nationalité Togolaise du 07 septembre 1973 ; le Code du Travail ; le Code des personnes et de la famille du 31 janvier 1980 ; le Code pénal du 13 août 1980 ; etc. Par ailleurs, de nombreuses institutions publiques (le Comité National des Droits de l'Enfant par exemple) ainsi que des ONG, des partenaires en développement (UNICEF, UNFPA, etc.) ou Associations de lutte pour la défense des droits des enfants déploient un important arsenal pour mener des actions d'endiguement du phénomène.

Malgré ces efforts, le mariage des enfants se poursuit dans nos nombreuses contrées du Togo. C'est dire que l'environnement juridique seul ne suffira pas à obtenir des résultats probants et durables. Si les gens continuent de défier la loi, c'est visiblement parce que pour de nombreuses communautés, cette pratique est inhérente à leurs normes, valeurs et autres traits culturels traditionnels. Les acteurs souvent impliqués dans le processus sont d'ailleurs les parents eux-mêmes, surtout les pères et les hommes de la famille, comme l'ont montré les études de WILDAF-AO au Niger, au Mali et au Togo. Au Togo par exemples, dans 68% des cas de mariage d'enfants, la décision de marier la fille sont prises par les hommes de la famille. C'est le taux le plus élevé, et lorsqu'il s'agit d'une décision consensuelle entre le père et la mère, le Togo connaît le taux le plus bas, soit 20,5%. Il arrive que la décision soit prise par les filles elles-mêmes, mais cela n'est que la conséquence de l'éducation qu'elles ont reçue à travers, entre autre, la perpétuation des pratiques prônées par les chefs religieux et traditionnels. Ce contexte est parfois aggravé par l'incivisme de certains agents de l'État qui n'hésitent pas à délivrer des autorisations de mariages à des mineurs. En outre on pourrait ajouter que les responsabilités sont plus largement partagées, d'autant plus qu'il y a aussi tous les autres membres de la communauté qui assistent aux célébrations sans les dénoncer. Il convient donc de bien connaître et comprendre non seulement les normes, croyances et valeurs de ces communautés, mais aussi les différents acteurs impliqués dans le processus,

afin de mieux les combattre avec des outils adaptés et spécifiques à chaque milieu. D'où la pertinence du projet « *Améliorer la capacité des jeunes actrices engagées pour l'éradication des mariages d'enfants en Afrique de l'Ouest* ».

Il s'agit d'une initiative de WiLDAF-AO, en réponse à l'appel à proposition « Le Sud aux Rênes du Leadership » de l'AWDF, mais inspirée par la philosophie de WiLDAF basée sur 03 hypothèses qui forment ce qu'il conviendrait d'appeler « la théorie du changement de WiLDAF » :

- « Une approche de renforcement de capacité basée sur l'acquisition de connaissances et d'aptitude et un accompagnement peut transformer les filles, principales victimes du fléau, en véritables actrices de la lutte pour son éradication » ;
- « Il est possible de responsabiliser les hommes et d'autres acteurs communautaires tels que les chefs traditionnels et religieux dans la lutte contre les ME » ;
- « Les pouvoirs publics peuvent être amenés à mieux assumer leurs responsabilités en termes d'adoption de cadre juridique et politique et de plans intégrant les besoins et intérêts des femmes, en termes de mise à disposition de ressources de mise en œuvre à travers une approche de conscientisation, d'information sur les opportunités à saisir et enfin de mise en œuvre efficace et de suivi de leurs actions ».

Les bénéficiaires directes du projet sont les filles scolarisées ; des femmes et filles rurales marginalisées ; des femmes en politique ou dans les processus décisionnels ; des femmes leaders traditionnels ; ou encore des femmes et filles survivantes de la violence. L'objectif général poursuivi est de renforcer les capacités des jeunes filles activistes, à les organiser avec d'autres acteurs stratégiques afin d'être plus performantes dans la lutte contre le fléau du mariage précoce. Cet objectif est prévu pour être atteint au bout de deux (02) années. Pour atteindre ce but, il est prévu trois grands axes d'intervention : le renforcement de capacité des jeunes filles activistes sur les problématiques de la lutte contre le mariage des enfants ; l'accompagnement des acteurs communautaire dans l'identification et la mise en œuvre des approches endogènes susceptibles de faire évoluer des traditions qui favorisent la pratique des mariages précoces ; enfin, le renforcement de l'engagement politique des autorités publiques locales nationales et sous régionales en vue de les amener à améliorer et mettre en œuvre des cadres politiques et législatifs, des plans ou programmes en faveur de l'éradication du mariage des enfants.

L'implémentation du projet a prévu deux phases : la Phase 1 qui s'étend du 1^{er} août 2018 au 31 juillet 2019. Le démarrage de la Phase 2 est conditionné par les résultats de la première phase. Un Comité Directeur est prévu pour mettre en forme les décisions stratégiques et suivre la bonne gestion technique et financière du projet. Il est composé de deux (02) représentants de WiLDAF-AO qui a le lead, deux (02) représentants de l'ONG FAMME et de deux (02) représentants de l'association AMSOPT. WiLDAF a fait appel à l'expertise de ces deux institutions en matière de santé de la reproduction pour former une coalition dénommée SAME (Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants). Au niveau

national, un Comité de Suivi sera chargé de la mise en œuvre pratique sur le terrain et du premier niveau de suivi-évaluation des actions en s'appuyant sur les chargés de programmes et l'équipe de suivi-évaluation. Une responsable de suivi a été commise au niveau régional et travaillera au sein de l'équipe de programme.

Résumé partiel 1 : Contexte de l'étude. Le ME se pratique au Togo

Le Mariage des Enfants est un fléau qui persiste dans le monde et surtout en Afrique de l'Ouest. Des études l'ont prouvé. Au Togo, malgré les efforts de l'État en termes d'adoption de cadres juridiques de protection de l'enfant et les actions des ONG tel que WILDAF-AO, le phénomène s'observe encore dans certaines localités du pays. Il convient donc de poursuivre la lutte en mettant en œuvre des projets bien ciblés. C'est le cas du projet « Améliorer la capacité des jeunes actrices engagées pour l'éradication des mariages d'enfants en Afrique de l'Ouest ». Au Togo le projet est porté par WILDAF-Togo qui entend mener une étude préalable pour mieux appréhender les contours de cette pratique afin de colliger des connaissances supplémentaires à apporter aux acteurs impliqués dans la lutte, notamment aux filles engagées.

I.2. Rappel du contexte et justification de l'étude

L'étude pourra collecter des informations sur les croyances, les normes sociales, les valeurs ou encore certaines relations de pouvoir susceptibles de rendre tolérable le mariage des enfants en toute ignorance des lois en vigueur. Par ricochet, elle permettra de prendre connaissance des perceptions que les populations des villages sélectionnés se font du phénomène du mariage des enfants dans leurs localités. Il s'agira également de collecter des renseignements sur les différents mécanismes endogènes et les acteurs impliqués dans les processus de construction, de diffusion et de transformation des traditions. Enfin, les discussions avec les populations de ces localités devront permettre de recueillir des indices en vue de construire un modèle de stratégie de plaidoyer pour la transformation des normes, croyances et autres valeurs qui favorisent le mariage des enfants, avec un regard sur les habitudes en matière de santé de la reproduction.

I.2.1. Rappels des objectifs de l'étude

I.2.1.1. Objectif général

La présente étude a pour but de décrypter les traits culturels des communautés des villages de Lama-Tessi dans la Région Centrale et de Tamongue dans la Région des Savanes au Togo, afin d'isoler des normes, valeurs ou croyances qui pourraient influencer sur la pratique des mariages d'enfants. Elle sera aussi l'occasion d'identifier des mécanismes sur lesquels l'on pourrait s'appuyer pour faire évoluer ces manières de penser et d'agir.

I.2.1.2. Objectifs spécifiques et Résultats attendus

Les objectifs spécifiques de l'étude sont précisés dans les TDR, il s'agit essentiellement :

- D'identifier des coutumes qui ont une influence négative sur la pratique ou qui la favorisent ;
- D'explorer les facteurs et les mécanismes d'évolution des coutumes en général dans les sociétés traditionnelles africaines et des acteurs impliqués dans les processus d'évolution ;
- D'esquisser une stratégie de plaidoyer pour la transformation des normes favorables à la pratique du mariage des enfants qui se base sur les mécanismes endogènes d'évolution des coutumes en Afrique.

I.2. Résultats attendus de l'étude

De ces objectifs, les résultats attendus peuvent se libeller sous trois (03) formes :

- **Ra 1** : Les coutumes qui ont une influence négative sur la pratique du ME à Lama-Tessi et à Tamongue sont identifiées.
- **Ra 2** : Les facteurs et les mécanismes d'évolution transformateurs des coutumes favorables au ME sont analysés.
- **Ra 3** : Une stratégie endogène de plaidoyer pour la transformation des normes favorables à la pratique du ME est élaborée.

Résumé partiel 2 : Résultats attendus de l'étude

Afin de renforcer les connaissances et les capacités d'action des filles engagées ainsi que d'autres acteurs impliqués dans la lutte contre le Mariage des Enfants à Lama-Tessi et à Tamongue, la présente étude, intitulée « Analyse des coutumes qui influent sur la pratique des mariages d'enfants et des mécanismes d'évolution à Tamongue et Lama-Tessi », entend :

- *identifier les normes et les valeurs traditionnelles qui sont susceptibles de favoriser la pratique du mariage des enfants dans ces communautés ;*
- *détecter les mécanismes endogènes sur lesquels l'on pourrait s'appuyer pour faire évoluer ces normes et valeurs négatives vers des comportements, attitudes et pratiques positives qui militent contre ce phénomène ;*
- *esquisser une théorie du changement des normes basées sur les mécanismes endogènes ainsi identifiés dans ces deux communautés et si possible les généraliser à d'autres zones.*

Afin d'atteindre ces résultats, il convient d'adopter une démarche appropriée.

II. MÉTHODOLOGIE

« [...] c'est par sa référence à une structure de règles ou de normes collectives que toute conduite humaine est significative et cohérente aux yeux du sujet lui-même aussi bien qu'aux yeux des autres avec qui ou au milieu de qui le sujet agit. »

(Rocher, 1968)

Pour atteindre les objectifs assignés à l'étude, l'équipe de recherche a opté pour une démarche qualitative. Une phase exploratoire a permis de se familiariser avec la problématique du ME à partir de lectures de documents divers et d'interview de personnes ressource. Elle s'est achevée avec une préenquête qui nous a conduit sur le terrain à Tamongue et à Lama-Tessi. Fort des informations recueillies lors de cette phase, nous avons procédé au montage des outils de collecte et à la finalisation de la méthode d'enquête. Quatre agents de collecte ont été ensuite recrutés, formés et envoyés par binômes dans les deux zones. Ceux-ci ont séjourné pendant une semaine dans les villages et ont mené des observations, mais aussi des entretiens individuels et collectifs en tenant compte des catégories d'acteurs impliqués de près ou de loin au ME. Les informations ainsi collectées ont été consignées dans des cahiers journaux, traitées et analysées afin d'en extraire la substance utile pour alimenter les résultats attendus de l'étude.

II.1. Lectures exploratoires

La revue de la littérature a été l'occasion de consulter plus de 25 documents¹, sous formes de rapports, de livres ou articles scientifiques, de documents-projets ou encore de compte rendu de forum ou de Policy brief (Gribble & Bremmer, 2012).

En dehors du rapport de l'enquête démographique et de santé de 2013-2014 (*Troisième enquête démographique et de santé (EDST-III 2013-2014*, 2015) qui nous a permis de relever les statistiques sur l'ampleur du phénomène du mariage des enfants, nous nous sommes appuyés sur les rapports d'études précédemment réalisées sur le mariage précoce ("Lutter contre les mariages précoces par l'autonomisation des filles au Togo. Rapport définitif de l'étude de base," 2017), des quatre (4) phases du projet « Lutter contre les mariages précoces par l'autonomisation des filles en Afrique de l'Ouest », ainsi que de son rapport consolidé (Diarra, 2017).

Dans les livres et les revues scientifiques ((Balandier, 2016; Bapu, Taylot, Van Horn, & Cislighi, 2017; Morin, 2011; Paulme, 1960; Rocher, 1968)), nous avons épluché des thématiques telles que les processus nuptiaux, notamment moba et kotokoli ((Pilon, 1990; Tchanile, 1978)); les théories des normes sociales et leurs critères de mesure dans un contexte de changement social (Mackie, Moneti, Shakya, & Denny, 2015), en lien avec le bien-

¹ Voir la Bibliographie à la page 86

=====

être des filles(Bapu et al., 2017), le genre et à certaines pratiques néfastes et surtout à la possibilité de leur application à la promotion de la santé dans les pays à bas revenus(Gribble & Bremmer, 2012). On retrouve également dans la littérature, des travaux sur l'impact du mariage des enfants sur l'économie, la scolarité et les aptitudes intellectuelles des jeunes femmes(Herrera & Sahn, 2015). Dans le même temps il existe des dynamiques sociales d'abandon des pratiques néfastes qui ont été relevées ainsi que le décryptage des structures sociales traditionnelles en Afrique, avec la possibilité de les corrélés avec le changement économique(Balandier, 1960), l'éducation traditionnelle en Afrique(Sawadogo, 2003), le droit et la coutume ((Diop, 2004; Poirier, 1968)), ou les problèmes de développement en général.

Enfin, le document du projet « *Améliorer la capacité des jeunes actrices engagées pour l'éradication des mariages des enfants en Afrique de l'Ouest* »("Projet PAMOJA 2018/AWDF : Améliorer la capacité des jeunes actrices engagées pour l'éradication des mariages d'enfants en Afrique de l'Ouest," 2018), pour lequel la présente étude est commanditée, tout en mentionnant l'expérience de WILDAF dans la lutte contre les mariages précoces, précise les objectifs du projet, les groupes cibles, les activités et les changements attendus, la stratégie à mettre en œuvre en collaboration avec les différents acteurs impliqués, ainsi que les dispositions pour un suivi et une évaluation de l'action.

Résumé partiel 3 : La problématique du ME à travers la littérature

Afin de préparer au mieux l'enquête de terrain, l'équipe de recherche a procédé à des lectures exploratoires de plus de 25 entrées bibliographiques. Il s'agit notamment de rapports de recherches ou d'activités, d'articles et d'ouvrages scientifiques, ou encore de policy brief qui ont permis non seulement de mieux comprendre le programme de lutte contre les ME de WILDAF, mais aussi de faire le point sur la clarification des concepts clés (ME, normes, etc.) et des théories du changement ; de réunir des statistiques sur le fléau du ME (causes, conséquences) ; de se familiariser avec les processus nuptiaux en Afrique et particulièrement en pays moba et kotokoli.

II.2. Enquête exploratoire

La revue de la littérature et les entretiens préparatoires menés au sein de l'équipe de WILDAF ou auprès de personnes ressource ont permis d'ouvrir des pistes de réflexion et de prendre conscience des dimensions et des aspects du phénomène de ME. Ainsi, l'équipe de recherche a pu faire l'ébauche d'un premier guide d'entretien qui a été utilisé lors de la préenquête. Le but de l'enquête exploratoire est de « tester » ces différentes pistes afin de cadrer celles qui sont pertinentes pour la présente étude.

II.2.1. Objectifs et intérêts

L'avantage de l'enquête exploratoire c'est de permettre une meilleure conception de la méthodologie et d'outils adaptés à l'étude.

=====

Trois objectifs sont poursuivis : il s'agit de faire connaissance avec les différents acteurs concernés par l'étude et dont les discours sont considérés comme sources d'information dans le but de dresser la liste complète des cibles à interroger au niveau de chaque localité ; observer les structures sociales *in situ* afin de se rendre compte de leur importance en tant que cadres de productions et de diffusion de normes ; tester les différentes pistes « découvertes » lors de l'analyse documentaire afin de décrypter celles qui sont propres aux localités étudiées.

II.2.2. Cibles et outils de la préenquête

Les premières personnes rencontrées sont les responsables de WiLDAF, aussi bien de la coordination régionale que nationale afin de clarifier les termes de référence de l'étude et recueillir des précisions sur le contexte de l'étude, l'expérience de WiLDAF, les localités à étudier, les personnes ressource à contacter sur le terrain. Ces rencontres ont eu lieu à la fin du mois d'octobre et au début du mois de novembre 2018.

Fort de cette préparation préliminaire (revue documentaire et entretiens exploratoire), l'équipe de recherche a conçu un canevas d'entretien qui a servi de guide aux discussions dans les deux localités. Il comprend les points suivants : 1. Connaissance du ME (compréhension, cause, conséquences, personnes impliquées) ; 2. Coutumes ayant une influence négative sur la pratique ou qui la favorise ; 3. Facteurs et mécanismes d'évolution des coutumes favorables au ME ; 4. Stratégies de plaidoyer pour la transformation des normes favorables au ME.

L'équipe de recherche s'est ensuite rendue directement sur le terrain du 15 au 18 novembre. À Lama-Tessi et à Tamongue, elle a d'abord fait une rencontre préliminaire avec les facilitateurs pour faire le point sur les l'objectif de la mission et la préparation des rendez-vous. Les acteurs suivants ont été rencontrés :

- à Lama-Tessi : 02 chefs traditionnels ; 02 chefs religieux (imam et Pasteur ou Prêtre) ; 02 Taba ; 02 Antillara ; 01 représentant CVD ; 01 représentant CCD ; pour les jeunes : 05 représentants des Garçons leaders ; 05 représentants des filles leaders.
- à Tamongue : 02 chefs religieux (Imam et Pasteur/Prêtre) ; 02 chefs de villages ; 02 Puosakaba ; 01 représentant CVD ; pour les jeunes : 05 garçons et 05 filles leaders.

Les facilitateurs ont été pris en entretiens individuels. Des focus-groups ont ensuite été organisés pour discuter avec les leaders communautaires et les jeunes acteurs engagés. Les groupes ont été scindés selon le sexe (hommes/femmes).

Fort des informations recueillies lors de cette visite de terrain, l'équipe de recherche a construit le scénario précis de l'enquête proprement dite.

Résumé partiel 4 : Premiers échanges avec les personnes ressources et les acteurs impliqués

Suite à la revue documentaire et aux entretiens préparatoires, l'équipe de recherche s'est rendu directement sur le terrain à Lama-Tessi et à Tamongue pour rencontrer les différents acteurs impliqués dans le ME (chefs traditionnels, chefs religieux, Taba, Antillara, Puosakab,, leaders communautaires, jeunes filles et garçons) et prendre connaissance des structures sociales de ces deux zones. Les différentes pistes issues de la phase préparatoire (compréhension du ME et acteurs impliqués, normes traditionnelles, mécanismes d'évolution, idées de stratégies de lutte) ont été mises à l'épreuve de la réalité du terrain lors d'entretiens individuels, de focus groups et aussi d'observation in situ.

II.2. Déroulement de l'enquête

De retour de l'enquête l'équipe de recherche s'est attelée à peaufiner les outils d'enquête et à mettre point les contours définitifs de la démarche à suivre pour mener à bien la collecte d'information pendant le long séjour.

Une fois les outils conçus, et la démarche arrêtée, leurs contenus ont été partagés et discuter avec les responsables de WILDAF qui ont fait des apports et vérifié la prise en compte de leurs attentes en termes de résultats attendus de l'étude.

Ensuite l'équipe de recherche a fait appel à quatre agents de collecte répartis en deux équipes ou binômes (un homme et une femme par binôme), à raison d'un binôme à Lama-Tessi et un autre à Tamongue, tous expérimentés dans la recherche ethnologique. Elle a veillé à la parité genre, non pas pour la forme mais pour répondre efficacement aux exigences de terrain. La préenquête a en effet révélé qu'il fallait prévoir la constitution de sous-groupes homogènes hommes/femmes afin d'augmenter les chances de recueillir des informations sans réserves, lors des focus-groups, notamment ceux des leaders communautaires. Quant aux jeunes acteurs engagés, cette disposition ne s'est pas avérée indispensable.

Enfin, pendant trois jours, du 28 au 30 novembre, les quatre agents de collecte ont été formés sur la thématique du ME, sur la démarche retenue et sur l'utilisation des outils. Ils ont pris connaissance de leurs localités d'affectation, attribuées sur la base de la maîtrise des langues locales : les agents affectés à Tamongue maîtrisent le moba et ceux envoyés à Lama-Tessi sont locuteurs Kotokoli pour la femme et Kabyè pour l'homme.

Formés et outillés, ils ont tous pris la route le 1^{er} décembre 2018 pour leurs localités respectives où ils ont séjourné pendant cinq jours.

II.2.1. Cibles de l'enquête qualitative

La préenquête a permis à l'équipe de recherche de préciser l'inventaire des catégories d'acteurs à interroger par site de recherche. Il a été prévu, pour chaque localité de séjourner dans quatre autres villages ou hameaux environnants les villages centres, c'est-à-dire Lama-

Tessi centre et Tamongue. Le tableau ci-dessous donne le détail des cibles par localité d'étude.

Tableau 1 : Répartition des cibles à enquêter par village et selon la technique d'entretien.

Cantons ciblés	Villages	Groupes de discussions	Entretiens individuels
Lama-Tessi	Lama-Tessi Centre	-leaders communautaires	- Chef du village
	Damala	hommes,	- Imam,
	Peuhl	-leaders communautaires	- Pasteur,
	Lama-Tessi Zongo	femmes,	- Taba,
	Yara-Kabyè	-groupes de filles actrices - groupes de garçons acteurs - sélection membre de la communauté.	- Antillara, - fille actrice, - garçon actrice, -membres de la communauté - CB Gendarmerie - Enseignants - Responsables APE - Tenancier de bar/restaurants ou hôtels.
Tamongue	Tamongue Centre		- Chef du village
	Tambigue 1		- Imam,
	Satkounou		- Pasteur,
	Batingue		- Puosakab
	Gorokouan		- fille actrice, - garçon actrice, -membres de la communauté) - CB Gendarmerie - Enseignants - Responsables APE - Tenancier de bar/restaurants ou hôtels.

Les binômes se sont répartis les cibles suivant le tableau ci-dessous :

Tableau 2 : Répartition des cibles à enquêter par agent de collecte.

Nombre d'entretiens/agent/jour = 5,5

Agent Femme	Agent Homme
Antillara, Kaba, Puosakab	Chefs traditionnels/Notables/Personnes âgées
Leaders communautaires Femmes	Leaders communautaires Hommes
Femmes ayant subi un ME	Services techniques étatiques
Chefs de ménage (femmes)	Responsables religieux
Jeunes filles	Jeunes garçons
Jeunes acteurs engagés	Chefs de ménage (Homme)

Résumé partiel 5 : Les informateurs de Lama-Tessi et Tamongue

Lors de l'enquête, une diversité d'informateurs a été retenue : des chefs traditionnels, des chefs religieux, des personnes âgées, des leaders communautaires, des antillara et des taba (Lama-Tessi), des puosakab (Tamongue), des jeunes filles et garçons engagés, des femmes ayant subi le ME, des chefs de ménages, des jeunes hommes et femmes de la communauté, des responsables de services techniques étatiques locaux.

II.2.2. Outils de l'enquête qualitative (voir outils complets en annexe)

Étant donné qu'il s'agit d'une enquête essentiellement qualitative, chaque agent de collecte a été doté d'un « cahier journal » et de guides d'entretien qui ont été élaborés. Les cahiers journaux ont servi à collecter les verbatim et les courts récits lors des entretiens, en marge des enregistrements audio réalisés à l'aide des téléphones portables et avec l'autorisation verbale des enquêtés. Neuf (09) guides d'entretien ont été mis à la disposition des agents de collecte, 08 guides pour les entretiens individuels et 01 guide pour les focus-groups, tel que précisé dans le tableau ci-après :

Pour toute la durée de l'enquête, au total 11 entretiens ont été prévus par village, soit au total 55 entretiens sur les 5 jours en plus de celui d'un CB par centre, ce qui fait 56 entretiens. Dans le détail, il été prévu 3 focus-groups et 8 entretiens individuels par village.

Tableau 3 : Répartition des entretiens par cibles et par village avec les outils appropriés.

Cibles	Nombre par type d'enquête		Nombre total par jour/village	Total sur les 5 villages
	Entretien individuel	Focus group		
1. Chefs traditionnels/Notables/Personnes âgées	1	-	1	5
2. Femmes ayant subi ou souhaité un ME	1	-	1	5
3. Leaders communautaires (Hommes)	-	1	1	5
4. Leaders communautaires (Femmes)	-	1	1	5
5. Jeunes Acteurs Engagés	-	1	1	5
6. Antillara, Kaba, Puosakab	1	-	1	5
7. Services techniques étatiques (CB, Chefs d'établissement/Enseignants)	1 (CB) 1 (Ens.)	-	- 1	1 5
8. Responsables religieux (Imams, Pasteurs, Prêtres, Gardiens des us et coutumes (croyances locales)	1 (Imam/Pasteur/Prêtre) 1 (Gardien des us et coutumes)	- -	1 1	10
9. Jeunes filles/jeunes garçons (élèves, apprentis)	1	-	1	5
10. Chefs de ménage (Hommes ou Femmes)	1	-	1	5
TOTAL ENSEMBLE	8 (+1)	3	11	56

Résumé partiel 6 : Les outils de collecte d'informations à Lam-Tessi et à Tamongue

L'enquête a utilisé 09 guides d'entretiens, 08 guides d'entretiens individuels adaptés à chaque cible identifiée et 01 guide de focus-groups. Un cahier journal a servi de support pour transcrire les informations recueillies et noter les données d'observation sur le terrain.

II.2.3. Déroulement de la collecte de données

L'enquête s'est déroulée du 1^{er} au 7 décembre 2018, simultanément dans les deux cantons ciblés pour l'étude. Les agents de collecte y ont séjourné pendant toute la durée de l'enquête avec le soutien des facilitateurs qui les ont mis en contact avec les communautés villageoises.

Suivant la répartition prévue ci-dessus au tableau N°2, les agents de collecte ont mené des entretiens tout en s'adaptant au fur et à mesure aux réalités du terrain. C'est ainsi que une fois sur le site certaines prévisions ont été revues.

À Lama-Tessi par exemple, le nombre d'entretiens prévus pour les Antillara et les Taba a été réduit du fait qu'il n'en existe pas dans la structure sociale traditionnelle de deux villages : Lama-Tessi Peuhl et Yara-Kabyè.

Les tableaux 4 et 5 présentent la situation des entretiens réalisés au niveau des deux cantons.

Tableau 4 : Point sur les entretiens réalisés : Lama-Tessi..

Agent Femme et Hommes	Nombre prévus	Nombre réalisés	Remarques
<i>Antillara, Taba</i>	5 (3)	2	Les 02 sont des Taba. Il n'y a pas d'antillara à Peuhl et Yara-Kabyè.
Leaders communautaires Femmes	5	5	
Femmes ayant subi un ME	5	2	Il n'y a presque plus de femmes victimes. Les 02 interviewées sont à Lama-Tessi centre (mariée à 13 ans) et à Peuhl (mariée à 15 ans).
Chefs de ménage (femmes et hommes)	5	7	5 hommes et 02 femmes.
Jeunes filles et garçons du village	5	6	3 garçons et 03 filles
Jeunes acteurs engagés	5	4	Absence des jeunes filles engagées en journée, elles étaient occupées par les enseignants en TM toute la journée. Ils sont revenus tard la nuit pour participer au focus groupe.
Chefs traditionnels/Notables/Personnes âgées	5	5	01 notable (Damala), 02 personnes âgées (Peuhl et Lama-Tessi Centre), 02 chefs traditionnels (Datcha et Yara-Kabyè).
Leaders communautaires Hommes	5	4	Pas d'entretien à Yara-Kabyè pour cause de décès dans le village le jour de passage de l'agent de collecte.
Services techniques étatiques	6	5	01 CB (Lama-Tessi Centre), 03 Directeurs (Peuhl, Yara-Kabyè, Datcha), 01 enseignant (Damala). Le CB a été considéré donc « service étatique » à Lama-Tessi, l'agent a donc omis d'interroger l'enseignant dans cette localité.
Responsables religieux	5	5	01 prêtre (Lama-Tessi centre), 01 pasteur (Yara-Kabyè), 02 Imams (Peuhl, Damala), 01 Alpha (Datcha).
	46	45	

Tableau 5 : Point sur les entretiens réalisés : Tamongue.

Agent Femme et Hommes	Nombre prévus	Nombre réalisés	Remarques
<i>Puosakab</i>	5	5	Elles sont des actrices clé dans le processus traditionnel de mariage, en tant que femmes âgées (sages).
Leaders communautaires Femmes	5	5	Responsables d'associations femmes pour le commerce et entraide au champs.

Femmes ayant subi un ME	5	5	Le 05 sont des femmes victimes dont 2 cas liés au aux rites de couvents.
Chefs de ménage (femmes et Hommes)	5	5	02 femmes (Satkounou et Batingue), 03 hommes
Jeunes filles et garçons du village	5	8	03 filles et 05 garçons, il s'agit d'Elèves et d'apprenties couturières.
Jeunes acteurs engagés	5	5	Globalement des filles engagées.
Chefs traditionnels/Notables/Personnes âgées	5	5	02 chefs, 02 sous-chefs (kombonnaba), 01 personne âgée (Batingue).
Leaders communautaires Hommes	5	5	Représentant de CVD et Responsables de groupements d'agriculteurs
Services techniques étatiques	6	5	01 CB, 02 enseignants, 01 ONG, 01 Action sociale.
Responsables religieux	5	6	01 Imam (Yembour), 02 diacres, Pasteur (Tambioug1), 02 gardiens des us et coutumes.
	51	54	

Résumé partiel 7 : Entretiens et focus-groups réalisés à Lama-Tessi et à Tamongue

L'enquête proprement dite s'est déroulée simultanément dans les deux zones de recherches, Lama-Tessi et Tamongue, du 1^{er} au 7 décembre 2019. Au total 95 entretiens ont été réalisés (entretiens individuels et focus-groups). Différents acteurs impliqués de près ou de loin au ME ont été rencontrés (voir « Résumé partiel 5 » ci-dessus).

II.2.4. La Validation (acceptation) interne de l'étude : les forums de restitutions.

La validation interne est une technique en analyse qualitative qui permet de jauger « le degré de concordance et d'assentiment qui s'établit entre le sens que le chercheur attribue aux données recueillies et sa plausibilité telle que perçue par les participants à l'étude » (Mucchielli, 2009).

Du 14 au 17 février 2019, en compagnie de la responsable de programme de WILDAF-Togo, l'équipe de recherche a sillonné les deux zones de l'étude pour présenter les résultats aux populations enquêtées. À Lama-Tessi comme à Tamongue, les séances se sont déroulées en présence de plus d'une cinquantaine de représentant des membres de la communauté, sélectionnées selon les cohortes constituées lors de l'enquête proprement dite.

Il s'est agi de répondre à trois (3) questions essentielles :

- pour les membres de la communauté, les reconstructions de la réalité faites par l'équipe de recherche sont-elles crédibles à leurs yeux ?

=====

- est-ce que les membres de la communauté se reconnaissent dans la théorisation de leurs diverses expériences relatées au sujet du ME ?

- pour les membres de la communauté, est-ce que l'équipe de recherche a donné une bonne interprétation de leurs différents propos ?

Dans les deux (02) zones, les personnes présentes aux forums de restitution ont répondu à l'affirmative à ces trois questions. À Lama-Tessi la séance a duré près de deux heures trente minutes et de trois heures à Tamongue. Dans les deux cas, après la présentation des résultats, des interventions se sont succédées pour souligner la concordance des résultats avec l'esprit de leurs déclarations lors de l'enquête et profité soit pour faire des commentaires supplémentaires, soit pour apporter des emphases.

À Lama-Tessi, c'est surtout la norme traditionnelle sur l'idée que membres de la communauté ont de l'enfant en âge d'être mariée qui a suscité un long débat. Un Imam présent à la séance est revenu sur la norme de la tradition musulmane qui voudrait qu'une jeune fille soit mariée dès qu'elle connaît trois menstruations en soulignant qu'il s'agissait d'une prescription du saint Coran. Cette intervention a suscité beaucoup de réactions de la part des autres participants qui ont tenu à rappeler à l'Imam qu'il était indispensable de contextualiser les écritures du Coran et relativiser ainsi les pratiques afin d'éviter certains comportements dommageables pour le bien-être des filles ou susceptibles d'être en contradiction avec les lois de la république.

À Tamongue c'est plutôt sur le rôle prépondérant que les parents doivent jouer dans la lutte contre le ME qui a été remis en exergue. Ils ont souhaité que WILDAF ou une autre organisation les forme par exemple sur l'éducation à la santé reproductive afin qu'ils puissent mieux conseiller leurs enfants. Ils ont souligné aussi la nécessité pour eux de connaître les textes juridiques en vigueur en matière des droits de l'Homme en général et des droits des enfants en particulier.

II.2.5. Limites et leçons tirées

D'une manière générale, les enquêtes se sont déroulées dans de bonnes conditions sur les deux sites, grâce à une bonne préparation du terrain par les facilitateurs. L'expérience en entretiens qualitatifs des agents de collecte leur a permis de surmonter très vite les difficultés de démarrage liées à la manière de rapporter certains concepts (normes sociales, mécanisme d'évolution, etc.) dans les langues locales.

Résumé partiel 8 : La méthodologie :

L'enquête proprement dite s'est déroulée dans 10 villages (05 dans chaque zone, Lama-Tessi et Tamongue) pendant 20 jours/hommes. Elle a été menée par 04 agents de collectes expérimentés et spécialistes des enquêtes ethnographiques. Ceux-ci ont été briefés pendant 03 jours puis scindés en 02 binômes mixtes (homme et femme) et ayant en commun l'usage de la langue locale parlée dans leurs zones d'enquêtes respectives (Moba pour Tamongue et Kotokoli /Kabyè pour Lama-Tessi). Munis

de 08 guides d'entretiens, d'un guide de focus group et d'un cahier journal, ils ont séjourné dans les villages pendant toute la durée de l'enquête et ont pu ainsi rencontrer et discuter avec les chefs de villages ; les chefs religieux (Imam, pasteur) ou gardiens des us et coutumes (Jaba dans la zone Tamongue) ; les Antillara et les Taba à Lama-Tessi, les Puosakab à Tamongue ; les leaders communautaires ; les jeunes filles et garçons engagés ; quelques membres de la communautés (jeunes femmes et filles victimes ou potentielles victimes, jeunes hommes du village) ; des enseignants, des responsables d'Association de Parents d'Élèves ; les deux Chefs de Brigades de la Gendarmerie des deux zones de l'enquête ; et de tenanciers de bar-restaurants ou hôtels. Au total 45 entretiens ont été menés à Lama-Tessi dont 15 focus groups. À Tamongue, ce sont 54 entretiens qui ont été réalisés, y compris 18 focus groups. Au final, sur 112 entretiens et focus groups prévus, 99 ont été menés à terme, soit près de 88% de réalisation.

Afin de vérifier la concordance des résultats obtenus avec les intentions des enquêtés à travers leurs discours analysés, un processus de validation ou d'acceptation interne a été effectué aussi bien à Lama-Tessi qu'à Tamongue du 14 au 17 février 2019. Les membres de la communauté des deux zones de l'étude ont admis que non seulement les reconstructions de la réalité faites par l'équipe de recherche étaient bien plausibles et qu'ils se reconnaissaient dans les théorisations de leurs diverses expériences confiées aux enquêteurs, mais aussi que l'équipe avait fait une bonne interprétation de leurs différents propos.

III. RÉSULTATS DE L'ÉTUDE : des normes favorables au ME, des mécanismes d'évolution et de la stratégie de plaidoyer.

Ils sont organisés en quatre parties en tenant compte des objectifs de l'étude tels que précisés par les TDR : 1. Identifier les coutumes qui ont une influence négative sur la pratique ou qui la favorisent (III.1, III.2) ; 2. Identifier les facteurs et les mécanismes d'évolution des coutumes traditionnelles ainsi que les acteurs impliqués dans le processus d'évolution (III.3) ; 3. Proposer une stratégie de plaidoyer basée sur les mécanismes endogènes d'évolution pour la transformation des normes favorables au ME (III.4).

Les processus nuptiaux et matrimoniaux au Togo :

À l'instar de nombreux pays d'Afrique et de pratiquement tous les pays d'Afrique de l'Ouest, la plupart des communautés ethniques au Togo, surtout en milieu rural ou semi-urbain, restent influencées concomitamment par leurs religions et croyances traditionnelles respectives, en toute ignorance du droit civil. Même dans les villes, après le mariage civil, souvent les mariés s'adonnent volontiers au mariage coutumier ou au mariage religieux. Toutefois, « seul le mariage célébré par l'officier de l'état civil a des effets légaux » (Article 74 du Code des Personnes et de la Famille du Togo).

Les processus nuptiaux et matrimoniaux retenus dans le Code des Personnes et de la Famille du Togo constituent un effort de conjugaison du droit coutumier et du droit moderne (largement inspiré du droit de famille français) en la matière.

Au Togo il existe par conséquent trois types de mariages, à savoir le mariage civil, le mariage coutumier et le mariage religieux.

Le mariage civil est régi essentiellement par les dispositions contenues dans le Code des Personnes et de la Famille du Togo.

Le mariage coutumier est basé sur les coutumes et les croyances traditionnelles régies par des normes et règles ancestrales propres à chaque ethnie.

Le mariage religieux concerne principalement deux confessions : la Chrétienté et l'Islam. Un mariage chrétien peut être catholique ou protestant. Il est célébré dans une église et est régi par les préceptes de la Bible selon les interprétations que l'on en fait. C'est ainsi qu'à la différence du mariage protestant, le mariage catholique se veut un sacrement volontaire et n'admet point de divorce. Néanmoins les deux ont en commun l'exigence d'un certificat de mariage civil avant toute célébration et l'interdiction de la polygamie. Quant au mariage musulman, il est régi par les préceptes du Coran et est généralement célébré au domicile de la fiancée par un Imam et devant des témoins désignés préalablement. Il est favorable à la polygamie.

Les conditions du mariage varient d'un type à l'autre, aussi bien par rapport à l'âge légal du mariage, au régime matrimonial que de la dot ou encore des prohibitions (voir encadré 2 ci-dessous pour ce qui concerne le mariage civil par exemple).

Encadré 1 : Les processus nuptiaux au Togo.

III.1. Le ME, ses concepts opératoires et son « cadre de survie »

III.1.1. À propos du ME

Le mariage des enfants (ME) est un phénomène que connaissent de nombreux pays. Néanmoins l'Afrique de l'Ouest est la sous-région la plus touchée, notamment les pays tels que le Mali, le Niger et le Togo (Diarra, 2017). En ce qui concerne le Togo, la dernière étude rapportée par l'URD, elle a concerné les deux régions sélectionnées pour la présente étude : la Région Centrale (Lama-Tessi et Kri-Kri) et la Région des Savanes (Tamongue et Nadjoundi). Elles sont considérées comme les zones de prévalence du ME (CRDI, 2017), avec ses conséquences sur le plan de la santé (complications obstétricales et risques de mortalités infantiles et maternelles) et celui de l'économie (féminisation de la pauvreté, subordination de la femme et difficulté d'accès à emploi).

Les fondements de cette pratique dans ces deux Régions sont surtout de l'ordre des croyances traditionnelles, telles que les signes de puberté (corpulence, développement de seins, apparition des règles), l'importance accordée à la virginité et certaines valeurs religieuses, en l'occurrence des pratiques animistes ou musulmanes. Néanmoins, il faut aussi souligner des considérations plutôt économiques en rapport avec des impératifs d'échanges de biens, d'argent ou de services (18,8%) ou de réduction de charges des familles des filles (12%), ou encore de remboursement de dettes (11,8%).

Dans la littérature, certains facteurs sont présentés comme favorisant le ME (CRDI, 2017). Il s'agit de deux types de facteurs : ceux liés aux « capacités » (Sen, 1985) c'est-à-dire aux difficultés d'accès aux différents services, en l'occurrence ici le problème d'accès des filles aux services de santé sexuelle et reproductive, aux programmes sociaux prévus pour les couches défavorisées, aux services d'État civil, et aux dispositifs juridiques existants ; et ceux en lien avec les coutumes et les représentations sociales des populations : les croyances traditionnelles et religieuses sur la place de la femme dans la société ; les représentations liées à la santé de la reproduction ; le recours au ME comme stratégie de survie et de protection sociale. Par ailleurs, certains facteurs particulièrement liés à l'environnement juridique peuvent être évoqués, notamment la non-conformité des cadres juridiques avec les normes internationales en matière d'âge nuptial, la dispense d'âge pour motif sérieux, le principe de consentement libre des mineurs, ou encore le dualisme juridique mettant en scène le droit coutumier aux côtés du droit moderne (Magnant, 2004).

Quelques éléments du mariage civil au Togo :

Dans le souci de garantir les libertés individuelles dans le respect des diversités culturelles dans les processus nuptiaux et matrimoniaux, l'État togolais s'est doté d'un Code des Personnes et de la Famille en janvier 1980. Ce code a été amélioré en juin 2012 pour prendre en compte certaines évolutions conformément aux différents accords et traités internationaux. En voici un résumé à travers les points suivants, essentiellement contenus dans le Titre IV du Code :

Avant tout, pour le législateur togolais, le mariage est un acte librement consenti entre un homme et une femme qui se sont choisis de manière consensuelle et en toute liberté, et qui ont décidé de s'unir durablement, en présence d'un officier d'état civil et en toute conformité avec les conditions prévues par le Code des Personnes et de la Famille (article 41).

- L'âge légal du mariage : le Code togolais fixe précisément (article 43) l'âge légal de mariage à dix-huit (18) ans, aussi bien pour la femme que pour l'homme. Cependant, un seuil de tolérance de seize (16 ans) peut être accordé « pour des motifs sérieux » par un président de tribunal ou un juge matrimonial, à la demande de l'enfant, de son père et/ou sa mère, de son tuteur ou d'un procureur de la République.

- Les fiançailles : les articles 36 à 40 du Code envisage les fiançailles comme une première étape vers le mariage. Il ne s'agit qu'un acte solennel de promesse mutuelle de mariage entre personnes libres et consentantes. Cet acte n'oblige point les fiancés à se marier plus tard et il n'est prévu aucun remboursement de dépenses ni aucune indemnisation en cas de ruptures. Les fiançailles peuvent concerner des mineurs, mais l'autorisation préalable des parents est requise.

- la Dot : il s'agit d'une forme de compensation matrimoniale versée au père et à la mère (article 57) de la prétendante au mariage, soit en nature ou en espèce. Sa valeur ne doit point dépasser dix mille (10.000) francs cfa (article 56). Comme le souligne le Code, il s'agit bien d'un acte symbolique pour marquer la solennité et l'accord des parties (article 56).

- La Polygamie : certes, « la monogamie est la forme de mariage de droit commun » au Togo, mais la polygamie est clairement prévue par le Code (article 42) et est laissée au libre choix des conjoints. Lors de la célébration du mariage, ceux-ci doivent indiquer leur choix en toute liberté et de manière consensuelle devant l'officier d'état civil comme précisé aux article 51 et 59. En cas d'option pour la monogamie et « en cas de stérilité définitive médicalement constatée » (article 50) de la femme, l'homme peut, avec l'accord de cette dernière, contracter un second mariage sans passer par la dissolution du premier.

- Les prohibitions : l'essentiel des prohibitions retenues dans le Code des Personnes et de la Famille (article 53 et 54) concerne les précautions à observer dans le choix du conjoint ou de la conjointe au vu de sa proximité familiale ou non. De manière schématique, il n'est permis de prendre pour partenaire nuptial, un membre de la famille en ligne directe et à tous les degrés, ni en ligne collatérale. En d'autres termes, le mariage entre frères et sœurs, tantes et neveux, oncles et nièces, ou encore entre cousins jusqu'au quatrième degré, est formellement interdit. Cette interdiction concerne également les ascendants du conjoint ou les frères et sœurs du conjoint.

(République Togolaise, 2012)

Encadré 2 : Le mariage civil au Togo

Malgré la richesse des résultats obtenus, toutes ces recherches sont restées avares sur les détails précis et localisés, surtout lorsque sont évoqués des facteurs inhérents aux coutumes traditionnelles africaines, comme si le continent présentait une certaine homogénéité culturelle, ce qui est un leurre (Paulme, 1960). S'il existe des normes, valeurs ou croyances traditionnelles qui favorisent les ME, quelles sont-elles concrètement pour une communauté bien déterminée ? Sous quelles formes se présentent-elles ? Comment sont-elles

transmises ? Comment ont-elles évolué ? Autant de questions qui ne trouvent pas leurs réponses dans la littérature consultée et auxquelles la présente étude pourrait apporter quelques réponses en investiguant deux communautés du Togo : Lama-Tessi dans la région Centrale et Tamongue dans la région des Savanes.

Résumé partiel 9 : Sur le ME, les méthodes pour son étude, ses causes, les efforts de lutte

L'analyse des études précédentes sur le phénomène des mariages précoces montre que les ME existent dans de nombreux endroits du monde, y compris le Togo, surtout dans les régions Centrale (Lama-Tessi et Kri-Kri) et Savanes (Tamongue et Nadjoundi).

Les causes sont liées à certaines croyances traditionnelles, aux difficultés d'accès des filles aux différents services de santé de la reproduction ou aux dispositifs juridiques existants ; la non-conformité des cadres juridiques avec les normes internationales en matière d'âge nuptial, etc.

Des études ont été menées pour comprendre ce phénomène. Cependant, celles qui se sont attelées à saisir les normes et les croyances traditionnelles qui pourraient favoriser cette pratique sont quasiment inexistantes. D'où la pertinence de la présente étude.

Pour combattre ce fléau, de nombreux acteurs se mobilisent : l'État, les Organisations Internationales, les ONG et associations. C'est le cas par exemple de WILDAF qui a déjà une longue expérience en la matière.

III.1.2. Du caractère dynamique des structures sociales traditionnelles

Il est devenu presque normal, lors de la conception d'un projet de développement en Afrique, d'accorder une attention particulière aux structures sociales dites traditionnelles, « *celles qui sont associées à une économie non-évoluée, ou semi-évoluée* » (Balandier, 2016). D'abord parce qu'elles peuvent constituer un obstacle au projet, ou alors mettre en péril son succès lors de la mise en œuvre. Elles sont souvent présentées comme anciennes, propres au continent africain, figées et réfractaires à tout changement.

Or, ces cadres et institutions « *indigènes* » sont non seulement le résultat de contacts anciens et des conditions de vie engendrées par ces contacts, mais aussi elles connaissent bien des mutations au point même de disparaître.

Partout en Afrique, sous l'effet de la montée de l'économie monétaire, les cadres anciens se désagrègent, surtout en milieu urbain. Il en va ainsi pour les clans, les lignages, classes d'âge, les castes de métiers artisanaux, des groupes ésotériques ou autres sociétés secrètes qui contrôlent le pouvoir politique.

En milieu rural ou semi-urbain, les structures sociales traditionnelles résistent et s'arrogent parfois de certains rôles qui ne leur étaient pas forcément reconnus. D'où la nécessité de toujours mener des études pour diagnostiquer ces structures de manière précises et conformément aux zones d'implémentation des projets, au lieu de se contenter des généralités, d'autant plus que certains cadres anciens ont la vie dure et continuent de réguler

le quotidien des populations en tant qu'institution, telle que l'a montré d'ailleurs Guy Rocher pour toute société (Rocher, 1968).

C'est le cas par exemple du soubassement de l'organisation sociale traditionnelle de la plupart des peuples d'Afrique de l'Ouest qu'est le patriarcat (*voir encadré 3*), c'est-à-dire un modèle d'« *autorité institutionnalisée des hommes* » (Castells, 1997) au sein de la famille et qui s'introduit dans toute l'organisation de la communauté. Dans un tel système le père et mari règne sur la famille et détient tous les pouvoirs de décision. L'organisation sociale dans la zone de recherche est aussi fondée sur le principe du pouvoir de l'âge ou du droit d'aïnesse. On comprendra que dans un tel système, les « risques » que le ME y prolifère sont élevés : il suffit d'une décision du père de « donner » sa fille en mariage, quel que soit son âge.

On remarquera par ailleurs que le constat fait depuis les années 1960 sur l'action sociale des individus en Afrique selon lequel elle serait commandée par certaines attitudes à l'égard des biens et des personnes est toujours d'actualité : « *le statut personnel compte plus que le pouvoir économique, les relations personnelles et notamment les liens de la parenté demeurent au premier plan* » (Paulme, 1960). C'est ainsi que parmi les acteurs impliqués dans le mariage en général et le ME en particulier, les parents, surtout hommes du côté paternel de la fille, jouent un rôle prépondérant dans la prise de décision (CRDI, 2017).

D'autres acteurs sont également impliqués à ce niveau local : Les chefs traditionnels et religieux ; les autres membres de la communauté qui assistent aux célébrations ; certains agents d'État civil peu scrupuleux et complices, parfois les jeunes filles elles-mêmes. Cependant, ces acteurs peuvent varier selon les localités et la présente étude s'attèlera à le démontrer sur le terrain à Lama-Tessi et à Tamongue.

S'il est des acteurs qui semblent perpétuer la pratique du ME, il y en a qui la combattent. Ainsi, au niveau local, certains chefs traditionnels ou religieux, des leaders communautaires ou encore certains agents d'État civil, ont décidé de se lancer dans la lutte contre les ME ; ils répondent généralement aux sollicitations des acteurs étatiques (ministères en charges, Action sociale, etc.) ou des organisations de la société civile (OI, ONG, coalitions de lutte, etc.). On pourrait alors se demander pourquoi n'existerait-il pas des mécanismes purement endogènes de lutte et envisager les découvrir et s'appuyer sur eux pour faire évoluer les coutumes qui influencent négativement la pratique des ME.

L'expérience de WiLDAF en matière de lutte contre les ME (Synergie d'Actions pour une Lutte plus Efficace contre les Mariages d'Enfants, 2018) l'a conduite à mobiliser et à former certains acteurs sur le terrain. Dans les deux zones, il s'agit de leaders communautaires, c'est-à-dire des chefs traditionnels ou notables, responsables de CVD ou autres association à base communautaire, responsables religieux. Certains acteurs endogènes surtout femmes sont propres à chaque zone : ainsi on parle d'Antillara et Taba à Lama-Tessi, et de Puosakab à Tamongue. Les Antillara et les Taba sont des femmes leader qui sont constitutives de la structure sociale de la localité, et qui ont un rôle précis lors des cérémonies de mariage. Quant aux Puosakab, elles sont des personnes relativement âgées, leaders d'opinion dans les villages. De manière spécifique, WiLDAF a accompagné l'émergence de deux « nouveaux »

acteurs, devenus acteurs clés dans le processus de lutte dans les deux localités : le groupe de jeunes filles et garçons Acteurs Engagés et les facilitateurs (un à Lama-Tessi et un autre à Tamongue). C'est justement dans le but, entre autre, de renforcer les compétences et les capacités de ces jeunes que la présente étude est commanditée.

Résumé partiel 10 : Les structures traditionnelles au sein desquelles évolue le ME :

Pour cerner le phénomène de ME, il faut comprendre l'environnement organisationnel dans lequel il a cours. À partir des données de la littérature, d'observation et des entretiens on retient :

Les structures sociales traditionnelles africaines sont sujettes à des préjugés : elles seraient "figées", "archaïques", conservatrices, conformiste, etc. or ces cadres et institutions indigènes connaissent bien des mutations, ne serait-ce qu'à partir des différents contacts historiques qu'elles connaissent, par l'introduction de l'économie monétaire, etc. On assiste à une transformation des cadres anciens tels que clans, lignages, classe d'âge, castes de métiers artisanaux, bouleversant du coup l'organisation et le contrôle du pouvoir politique au sein des communautés. Pour autant, certains cadres institutionnels résistent au temps, c'est le cas par exemple du patriarcat et du pouvoir de l'âge en Afrique de l'Ouest en général et au Togo en particulier, ce modèle d'organisation sociale et juridique caractérisé par la détention et l'exercice de l'autorité par les hommes. Ce sont souvent les parents hommes, surtout du côté paternel qui ont le pouvoir de décision dans bien de domaines y compris celui du choix des conjoints dans un processus nuptial.

En dehors des parents, l'expérience de WILDAF a permis d'identifier d'autres acteurs endogènes impliqués dans le processus nuptial à des degrés différents à Lama-Tessi et à Tamongue : les chefs traditionnels, les chefs religieux, des leaders, des responsables de CVD ou autres associations à base communautaire. De manière spécifique, WILDAF s'appuie sur des Antillara et des Taba à Lama-Tessi, et des Puosakab à Tamongue. La Taba est une actrice institutionnelle principale dans le processus nuptial en pays kotokoli, elle acquiert son statut soit en succédant à mère ou à toute autre femme de sa famille, soit par désignation (par le chef du village ou par ses pairs), c'est elle qui annonce le mariage, prépare la future mariée (conseils, toilettes, etc.); l'Antillara, elle est généralement responsable de groupes folklorique et se charge de l'organisation des festivités (chants, danses, ambiance) lors des mariages. Quant aux Puosakab en pays moba, elles sont des femmes âgées (des sages) qui sont souvent sollicités lors des mariages à faire le premier service de boisson (daam) en guise de bienvenue aux délégations des deux familles.

Au point III-4 ci-dessous, nous reviendrons sur la présentation détaillée des acteurs et de leurs rôles dans le processus nuptial à Lama-Tessi et à Tamongue.

Pour mener à bien une telle étude, il faudra nécessairement clarifier certains concepts opératoires clés qui seront utilisés comme outils d'analyse des informations collectées.

III.1.3 Sur les concepts opératoires clés de l'étude

« [...] nous pourrions définir la culture comme étant un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte. »

(Rocher, 1968)

La présente étude porte sur le « mariage précoce » ou « mariage d'enfant ». De quoi s'agit-il ? Pour Amnesty International, « *Subir un mariage précoce, c'est être marié très jeune, contre son gré et avec une personne que l'on ne choisit pas* » (Amnesty International France, 2018). Cette définition a le mérite de mettre en exergue les critères tels que : la jeunesse de la personne mariée, la contrainte qu'elle subit et l'imposition qui lui est faite. Mais elle suscite une interrogation fondamentale : qui doit-on considérer comme « jeune » ? Comme le dirait Bourdieu dans un entretien avec Anne-Marie Métaillié, « « la jeunesse » n'est qu'un mot » (Métaillié, 1978).

Ce manque de précision traduit-il un intérêt pour la diversité des représentations culturelles ? à en croire Moustapha Diop par exemple qui relate sa propre expérience en ces termes : « *[L'anthropologie du droit] m'a permis de mettre en évidence la diversité des logiques, des représentations, des stratégies et des pratiques propres à chaque groupe social. Elle m'a permis de comprendre comment ailleurs le droit se fabrique ou « se bricole » à partir de divers mécanismes sociaux ou culturels ; ou comment une telle observation pourrait contribuer à l'amélioration ou à l'avancée aussi bien du droit originellement africain que du droit occidental.* » (Diop, 2004). Dans ce cas, les éventuelles poursuites ne risquent-elles pas de se faire au cas par cas ? Ne faut-il pas fixer un seuil « universel » comme le propose l'UNICEF ? En tout état de cause, cette définition permet d'envisager le questionnement des populations de Lama-Tessi et de Tamongue sur l'idée qu'elles se font d'une fille en âge de se marier ».

En effet, pour l'UNICEF, un « mariage précoce » ou « mariage d'enfant » est une union incluant un enfant ou un adolescent fille ou garçon, âgés de moins de dix-huit (18) ans. Cette définition se veut plus précise et est relayée par de nombreux pays pour établir leurs cadres juridiques.

Ces deux définitions sont prises en compte dans la présente étude, en ce sens que tout en gardant la définition « officielle » qui fixe l'âge minimum à avoir avant le mariage, des informations seront tout de même collectées sur les considérations culturelles propres aux populations enquêtées, la culture étant, comme le dit G. Rocher « *un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte* » (Rocher, 1968).

=====

L'objectif de l'étude étant, entre autre, l'identification des coutumes et leurs mécanismes traditionnels endogènes d'évolution, il convient de clarifier la notion de « coutume ». Elle est ici synonyme de « culture », c'est-à-dire comme un ensemble de normes, croyances et de valeurs partagé par une communauté déterminée (Rocher, 1968). Cette définition appelle d'autres clarifications : que doit-on entendre par « normes » ou « valeur » par exemple ?

Par « norme », il faut entendre ici des manières collectives d'agir, de penser et de sentir qui sont extérieurs aux individus et qui ont sur leur conduite un pouvoir de contrainte (Durkheim, 2004 (1937)). Toutes les conduites individuelles s'inspirent, inconsciemment, à chaque instant, de normes puisées dans le milieu, qu'on nous a appris à respecter, et qui nous servent de guides ou de modèles. Elles définissent ce qui est considéré comme « *normal* » dans une société. Elles influencent la manière de s'habiller, de se saluer, de se tenir face à une personne âgée ou encore choisir son conjoint, etc. (Cislaghi & Heise, 2016). Dans le cadre de la présente étude, ce sont donc les règles et les rôles traditionnels, partagés par les communautés de Lama-Tessi et de Tamongue qui sont interrogés. Ces normes sont l'expression des valeurs partagées, valeurs en tant que « *manière d'être ou d'agir qu'une personne ou une collectivité reconnaissent comme idéale et qui rend désirables ou estimables les êtres ou les conduites auxquelles elle est attribuée* » (Rocher, 1968). Les valeurs sont en somme, des manières d'être ou d'agir supérieures (idéales) à laquelle on aspire ou dont on s'en inspire. Et c'est bien l'adhésion à ces valeurs, en s'y conformant, qui symbolise notre appartenance à une société ou à une collectivité donnée.

Il est difficile de trouver dans la littérature une définition consensuelle sur l'idée de « tradition ». Néanmoins, dans la présente étude, une norme (manière collective d'agir, de penser et de sentir, moteur de l'action individuelle) est considérée comme traditionnelle à condition qu'elle ait été transmise de générations en générations et largement diffusée dans l'espace et le temps. Étant donné que rien ne peut être transmis de manière identique et intégrale, il s'agit donc non seulement de manières d'agir, de penser et d'être qualifiées d'ancestrales, mais aussi de leurs formes plus ou moins « modifiées » (mutations, interprétations, réappropriations) qui favorisent ou pas la pratique du ME. C'est ce qu'estimait Olivier Morin lorsqu'il écrivait : « [...] la transmission des traditions n'est ni particulièrement fidèle ni particulièrement compulsive. Nous n'avons ni les capacités ni l'envie de copier ce qui circule autour de nous : nous déformons, nous réinventons, nous oublions, nous sélectionnons. » (Morin, 2011).

Cette approche de la notion de norme a l'avantage de mettre en lumière la question de la transmission des valeurs et donc la possibilité d'interroger les canaux de transmission ainsi que les acteurs impliqués dans le contexte d'une société traditionnelle donnée. D'aucuns parleront d'éducation traditionnelle africaine (Sawadogo, 2003). Ce qui permet par la même occasion de comprendre ce qu'il convient d'appeler les « mécanismes d'évolution », c'est-à-dire la combinaison de normes sur laquelle l'on pourrait s'appuyer pour faire évoluer les manières d'agir, de penser et de sentir qui influencent négativement la pratique du ME. Le cas échéant, les normes traditionnelles qualifiées de « négatives » sont celles qui sont en marge

ou en contradiction avec le droit civil togolais, donnant donc naissance à des pratiques préjudiciables à l'intégrité et à la liberté individuelle.

Résumé partiel 11 : Mise au point sur quelques concepts :

- **Mariage précoce ou mariage d'enfant** : pour Amnesty International, "subir un mariage précoce, c'est être marié très jeune, contre son gré et avec une personne que l'on ne choisit pas". L'UNICEF apporte une précision en disant qu'il s'agit d'une union qui inclue un enfant ou un adolescent fille ou garçon, âgés de moins de dix-huit (18) ans.

- **Coutume** : Ensemble de normes, croyances et valeurs partagé par une communauté donnée.

- **Normes** : Des manières collectives d'agir, de penser et de sentir, extérieurs aux individus et qui ont sur leurs conduites un pouvoir de contrainte.

Du latin *consuetudo* qui signifiait « habitude », il est apparu vers 1100 sous l'expression de *custume* (« manière d'agir »). Il revêt, d'une manière générale aujourd'hui, plusieurs sens, notamment de : i) « usage établi » ou « habitude contractée » ; ii) « pratique collective » ; iii) « principe », « règle », « précepte », « convention », « loi », « règlement », « ordre », « théorie », « norme » ou « modalité » ; iv) « mentalité », « mode », « mœurs », « goût » ou « style » ; iv) « folklore », « légende », « mythe » ou « rituels ».

En Droit, c'est un « ensemble de droits locaux qui, s'étant établis par l'usage et par la commune pratique, tiennent lieu et ont force de loi ». C'est aussi un « ensemble de règles spontanément adoptées par des groupes de personnes » qui peuvent des groupes de profession (commerce) ou de loisir (sport) tirant leur valeur d'un « usage constant ».

En sciences sociales et particulièrement en anthropologie où le terme a fait l'objet de nombreuses conceptualisations depuis la naissance de la discipline, il est entendu au sens d'« usage » de « comportements légitimés par un passé » comme des comportements vestimentaires ou alimentaires qui n'acquiescent pas forcément « un caractère obligatoire » (Augustins 1991, p. 182) mais dont le non-respect peut conduire à des « désagréments » ou « inconvénients » voire des « sanctions » si les manquements constatés par le groupe sont perçus comme « graves » (Weber 1971, pp. 334-335). Dans un autre sens, qui rejoint celui du Droit, les coutumes sont des « usages traditionnels » constatés par le droit écrit (Augustins 1991, p. 182).

Sur le terrain de la présente étude, il ressort des observations de comportements et des entretiens que les coutumes conduisant au mariage des enfants recoupent certaines caractéristiques relevées des sens exposés ci-avant. Elles sont des **ensembles de pensées** (mentalités et perceptions sur la fille comme n'ayant de statut social ou d'utilité socioéconomique que par le mariage) et de **pratiques collectivement partagées** (organisation contractuelle du mariage par les familles ou les leaders communautaires Antiyara, Taba et Puosakab). Elles sont un ensemble de **règles** ou de **préceptes** tirant leur **caractère obligatoire** et leur **légitimité** du coran, de la bible ou des croyances locales qui font d'elles des **mythes, usages et des habitudes établis** d'une manière **constante** depuis très longtemps. Le caractère de **folklore**, de **style** ou de **mode** apparaît à travers les protocoles de célébration. Les coutumes entrent ainsi dans le registre des **légendes** et des **rituels** populaires se structurant en permanence comme un ensemble de **droits locaux**.

=====

- **valeurs** : ce sont des normes idéales, c'est à dire des manières de d'agir, de penser ou d'être considérées comme idéales et reconnues comme telle par une personne ou une collectivité.

- **Tradition** : Ensemble des manières collectives d'agir, de penser et d'être reçu du passé et qui se perpétue dans le temps par la transmission de génération en génération.

- **Normes traditionnelles** : normes ancestrales transmises par l'éducation ou par imitation de génération en génération.

- **Normes traditionnelles « négatives »** : il s'agit de manières d'agir, de penser et d'être traditionnelles qui perpétuent certaines pratiques ancestrales et qui sont en contradiction avec les dispositions prévues par le droit civil togolais, en l'occurrence des dispositions contenue dans le Code des Personnes et de la Famille qui prend en compte le cadre juridique de protection de la femme et de l'enfant dans la société togolaise largement influencée par les des normes patriarcales (voir encadré 3).

- **Mécanismes endogènes d'évolution** : structure de normes traditionnelles et d'acteurs endogènes vecteurs de diffusion et de perpétuation des coutumes, sur lesquels l'on pourrait s'appuyer pour faire évoluer les manières d'agir, de penser et d'être qui influencent négativement la pratique de ME ou tout autre pratique néfaste.

III.2. Le milieu rural comme cadre favorable au maintien des normes « négatives » : le Cas de Lama-Tessi et Tamongue

L'identification des différentes populations, la connaissance de leur organisation en groupes sociaux et de leurs pratiques, notamment en matière de mariage, de religion et d'usage des coutumes, constituent des éléments de compréhension et de connaissance de leur structure économique, de leur organisation sociale et de leur mentalité. Le but est de montrer qu'il s'agit de milieux favorables au maintien des manières d'agir, de penser et d'être traditionnelles souvent en déphasage avec les valeurs « modernes » étatiques.

Certes, il est difficile de nos jours de trouver des sociétés rurales autonomes, vivant en l'autarcie et loin de la modernité. Cependant, les caractéristiques reconnues à la ruralité y occupent encore une part importante : à l'instar de Lama-Tessi et Tamongue, toute proportion gardée, ce sont des sociétés relativement restreintes, avec une économie simple de subsistance ; leur organisation sociale est fortement influencée par la parenté, les groupes d'âge et le contrôle social ; quant à la mentalité, elle est marquée par l'empirisme, la pensée mythique, le culte du sacré et du magique.

III.2.1. Populations, organisation sociale et structure économique à Lama-Tessi et à Tamongue

III.2.1.1. Lama-Tessi et Tamongue : des sociétés rurales restreintes exposées aux normes « négatives »

Lama-Tessi et Tamongue sont deux cantons ruraux, respectivement de la Région Centrale et des Savanes.

Lama-Tessi est l'un des cantons de la préfecture de Tchaoudjo. Il se situe à une vingtaine de kilomètres du chef-lieu de la Région Centrale, Sokodé, et 299 kilomètres de Lomé, la capitale du Togo. Il s'étend sur une superficie de 344 km² et est limité au Nord par le canton de Tchalo, au Sud par la préfecture de Sotouboua, à l'Est par le canton de Kadambara et à l'Ouest par la préfecture de Bassar. Sa population totale est estimée à 17.220 habitants (URD/WILDAF 2017 p. 29) répartis dans 22 villages², soit en moyenne 772 habitants par village et une densité moyenne de 50 habitants au Km². En 2011, le canton comptait plus de 3.600 jeunes filles de 10 à 19 ans, soit environ 21% de la population (INSEED, 2019). La plupart de ceux-ci sont anciennement des hameaux d'immigration des populations septentrionales du Togo, constitués dans le cadre de la politique coloniale de développement des routes à partir des années 1920 (Kakou, 2007).

À la différence de Tamongue, le canton de Lama-Tessi est ethniquement cosmopolite, résultat des migrations opérées par l'administration coloniale allemande dans le cadre « la politique de mise en valeur des terres neuves ». On y trouve des Kabyè, des Kotokoli (Tem), des Nawdéba (Losso), des Bassar et Peulh, regroupés majoritairement en entités territoriales devenues des villages à part entière.

Tamongue est l'un des cantons de la préfecture de Tandjoare. Il se situe, environ à 31 kilomètres du chef-lieu de la région des Savanes, Dapaong, et environ à 610 kilomètres de Lomé, la capitale du Togo. Il s'étend sur une superficie de 175 km² et est limité au Nord par le canton de Bogou, au Sud par le Ghana, à l'Est par le canton de Loko et à l'Ouest par le canton de Lokpano puis le Ghana. Sa population totale est estimée à 14.368 habitants (URD/WILDAF 2017, p. 30) répartis dans 54 villages³, soit en moyenne 266 habitants par village et avec une densité de 82 habitants au Km². Un peu plus de 23% de la population du canton était composée de plus de 23% de jeunes filles âgées de 10-19 ans en 2011 selon les données de la DGSCN citées ci-dessus. Tamongue et ses localités voisines comme Bombouaka et Bogou

² Parmi eux, 5 (Lama-Tessi Centre, Lama-Tessi Zongo, Yara-Kabye, Peuhl, Damala-Kalari) sont couverts par la présente étude.

³ Parmi eux, 5 (Tamongue Centre, Batingue, Tambigue1, Satkounou, Gorokouan) sont couverts par la présente étude.

seraient issues d'un peuplement ancien de souche pure, n'ayant subi aucune influence culturelle et politique des envahisseurs Gourma et Mamproussi du Nord (Gayibor, 2013).

Par ailleurs, on dénombre dans le canton de Lama-Tessi 2.327 ménages avec une taille moyenne de 7,4 personnes par ménage et 1.671 dans celui de Tamongue avec une taille moyenne de 8,6 personnes par ménage (URD/WILDAF 2017, pp. 29 et 30).

On voit bien qu'il s'agit de deux communautés restreintes en nombre avec une faible densité de la population, en comparaison avec la moyenne nationale qui est de 133 habitants au Km². « *Tout le monde connaît tout le monde, et tout le monde regarde tout le monde* » comme le disait un chef de ménage à Lama-Tessi. La tendance à l'imitation et le poids du contrôle social sont très élevés dans ce contexte et adopter des comportements et des attitudes « nouvelles », en marge des usages traditionnels s'avère difficile. Son honneur peut être en jeu.

À Lama-Tessi comme à Tamongue, ce contrôle social semble plus formalisé en ce sens qu'il s'appuie sur des individus « naturellement » désignés et acceptés par la communauté, les leaders religieux (surtout les Imams), qui se chargent de suivre et d'appliquer des « sanctions » (blâmes, avertissements, etc.). Mais il y a surtout le contrôle informel, qui semble influencer les comportements, attitudes et pratiques. Ce contrôle s'effectue au quotidien, par tous les membres de la communauté, chacun surveillant l'autre à travers les jeux de relations. Ici les « sanctions » sont immédiates et sont de l'ordre de l'expression corporelle (un simple sourire, un regard, un geste, une mimique, etc.). Ce sont ces « sanctions » qui incitent les individus à se conformer aux normes en toute ignorance des dispositions du droit civil togolais.

À Lama-Tessi par exemple, certains enquêtés reconnaissent qu'il existe traditionnellement une concurrence voire une rivalité entre les femmes consistant à démontrer leur capacité à marier leurs filles avant celles des autres du même âge. Un leader communautaire de Damala a déclaré : « *Pour les mères, c'est une concurrence, la fille de ma voisine s'est mariée, il faut que la mienne se marie* » (extraits d'un entretien en *focus group* avec les leaders communautaires de Damala [canton Lama-Tessi], le 02 décembre 2018). De même, à travers d'autres déclarations, l'on peut entrevoir des manières d'agir par imitation :

« *Les filles se copient. Une fille voit sa camarade avec un bébé et elle se précipite d'en avoir alors qu'elle n'a pas l'âge de procréer* ». *Les filles sont pressées d'avoir des enfants, d'être appelées maman, d'être respectées* » (extrait d'un entretien avec un notable de Damala [canton de Lama-Tessi], le 02 décembre 2018).

« *Les filles sont impatientes, [...]. Certaines disent : comme on est né ensemble, ma camarade s'est mariée, je vais me marier aussi* » (extrait d'un entretien avec une jeune fille de Yara-Kabyè [canton de Lama-Tessi], le 02 décembre 2018).

=====

Ainsi, arriver à « *gagner la compétition* » est un « *honneur* » et la perdre peut être ressenti comme une « *honte* ». Face à cet enjeu majeur, des décisions conduisent souvent à des mariages précoces.

Résumé partiel 12 : le milieu rural ou semi-urbain comme cadre contextuel favorable au ME

*Les données d'observation et d'entretiens montrent que Lama-Tessi et Tamongue sont deux communautés rurales restreintes en nombre, avec une faible densité de la population. En conséquence il existe une forte conscience collective du fait que les gens se connaissent mutuellement. Ils ont tendance à s'imiter et le **contrôle social**, très fort dans ce contexte, favorise le respect des normes communes et l'union des membres de la communauté autour de valeurs partagées. Il s'agit là d'un cadre favorable au maintien de normes traditionnelles, même celles qui seraient « négatives » tel que le ME, c'est-à-dire en déphasage avec les dispositions prévues par la loi de l'État togolais. À plus forte raison, ces communautés acceptent difficilement des comportements qui s'écartent des normes, au risque d'être socialement sanctionné, en toute ignorance de la loi.*

Il s'agit donc de communautés rurales, loin des flux d'enseignements de la « société moderne » et où les normes et les croyances traditionnelles ont la vie dure, favorisant ainsi la persistance de pratiques ancestrales préjudiciables aux enfants tels que le ME.

III.2.1.2. Lama-Tessi et Tamongue : des sociétés patriarcales exposées aux normes « négatives »

Lors de l'enquête dans les deux zones de l'étude, il a été constaté qu'à l'instar de nombreuses communautés rurales, le pouvoir des hommes et notamment des pères marque l'organisation sociale tout entière. Ils ont un pouvoir de décision élevé, surtout en ce qui concerne le mariage de leurs enfants. Il s'agit là d'une influence du système juridico-politique ancestral qui gouvernait la plupart des sociétés ouest-africaines qu'est le patriarcat (voir encadré 4).

À travers les récits de vie (voir encadré 3) et certaines déclarations des filles ou des femmes ayant subi le mariage précoce, c'est généralement le père qui se présente comme initiateur et qui décide de l'entreprise nuptiale. Dans le cas où la proposition vient de l'extérieur, c'est quand même son avis qui compte, sans tenir compte ni de la situation de la jeune fille, ni des conséquences qu'elle pourrait subir dans son foyer. Dans un tel système, la parenté occupe une place primordiale et le mariage n'est plus le résultat d'un choix individuel privé et libre tel que le prévoit les normes juridiques de l'État (voir encadré 2), mais une affaire systématiquement organisée entre groupes de parenté.

Les liens sociaux dans ces localités sont construits sur la base des structures de parenté à filiation patrilinéaire. Celle-ci coexiste avec le poids du statut et du rôle de l'oncle maternel vis-à-vis de sa sœur et de son neveu. Ce poids renforce les relations matrimoniales mais affaiblit quelques fois l'autorité paternelle en matière d'éducation des enfants.

À la différence du canton de Tamongue, peuplé à grande majorité de Moba, celui de Lama-Tessi est peuplé des Kabyè, Tem, Nawdéba, Bassar et Peulh. Ces groupes ethniques s'organisent sur le terrain en communautés sur des entités territoriales constituant des villages et quartiers distincts. Ceux-ci représentent des groupes de parenté (lignages, segments de lignages) reproduisant ou perpétuant des pratiques sociales et culturelles (langues, mécanismes de solidarité, croyances, usages et coutumes).

Dans ces communautés, le principe de séniorité joue également un rôle important, aussi bien dans l'organisation de la parenté que dans la structuration générale de la société. En pays moba à Tamongue, la société est même divisée en « classes-d'âge » sur une base essentiellement initiatique.

Ainsi, les individus sont secondaires et c'est plutôt la logique traditionnelle – échange de femmes, exogamie clanique, polygamie ou lévirat (voir encadré 5) que prendra le mariage qui importe le plus, et qui justifie la décision du père, « roi » de la famille. Certes, aussi bien à Lama-Tessi qu'à Tamongue, il a été fait cas des trois formes de mariages connues au Togo, le mariage coutumier, le mariage religieux et le mariage civil (voir encadré 1), mais c'est bien le mariage coutumier qui semble être reconnu comme la seule alliance par les membres de la communauté, au point qu'il reste toujours célébré, même après le mariage civil ou religieux.

Le système traditionnel dans ces deux zones ne prévoit pas en principe l'implication des futurs conjoints dans le processus nuptial. Il s'agit plutôt d'un choix ou d'une approbation parentale de deux familles. Mais cela n'exclut pas des initiatives des conjoints ou encore des tractations internes aux familles par rapport au choix, pouvant aboutir à une approbation ou (rarement) un refus.

Récits de vie

« Mon père a décidé de me marier à un de ses amis quand j'avais 13 ans, j'étais en classe de CM1. Il m'avait dit clairement qu'en tant que fille, mes études n'aboutiraient à rien dans le futur. Je lui avais soulevé les besoins d'habillement et de biens matériels, il m'a répondu qu'il avait déjà utilisé cet argent pour investir dans mes études. Ma mère était furieuse et a fait appel à un de mes oncles pour l'aider à s'opposer à mon père mais celui-ci leur a dit que quand ma mère venait au foyer, elle n'avait pas d'enfant donc l'enfant ne lui appartient pas pour quelle décide de son sort.

Après mon mariage j'allais toujours m'amuser avec les enfants du quartier car je sentais toujours le besoin d'être enfant. Mon mari m'a vivement interdit cela et me forçait à avoir des rapports sexuels avec lui. Quand je suis tombée enceinte, je n'ai pas eu de suivi médical, j'ai accouché à la maison et j'ai eu de graves lésions ; cela agit sur moi jusqu'aujourd'hui et cela depuis 15 ans. Aujourd'hui, J'ai dû fuir ce foyer pour aller faire un travail domestique à l'étranger pendant 4 ans avant de revenir choisir mon mari actuel chez qui je vis. Mon père ne pouvait plus s'opposer car les histoires de Droits de l'homme existaient déjà » (extrait d'un entretien avec une femme victime de mariage d'enfant à Lama-Tessi-Centre [canton de Lama-Tessi], le 04 décembre 2018).

« J'avais 9 ou 10 ans quand mon papa m'avait pris pour échanger, c'est à dire me donner à un homme de la famille de ma mère et cet homme dépassait largement mon papa en âge. Il m'avait amené au Ghana chez une dame le moment que je grandisse un peu. J'étais revenue après peut être 11 ans au village avec 4 enfants. Les acteurs impliqués sont surtout nos papas puisque les mamans ne prenaient pas la décision » (extrait d'un entretien avec une femme victime de Satkonou [canton de Tamongue], le 02 décembre 2018).

« Il y avait un enseignant qu'on avait affecté à Tamongou qui se logeait dans notre maison. Quand il revenait de l'école il me surveillait pendant que ma maman cuisinait. Il m'appelait sa femme. Après, il disait qu'il ne peut pas faire un travail sans bénéfice, qu'il veut me donner à son frère. Et mon papa a accepté malgré qu'il dépassait mon papa en âge » (extrait d'un entretien avec une femme victime de Tamongue Centre [canton de Tamongue], le 04 décembre 2018).

Encadré 3 : Récits de vie

En effet, en ce XXI^e siècle, on peut s'accorder à dire, à la suite de Manuel Castells, que le patriarcat (voir encadré 4) est en déclin, surtout en milieu urbain. Cependant de nombreuses communautés rurales ou semi-urbaines, telles que Lama-Tessi et Tamongue, restent encore marquées par ce système politico-juridique de l'organisation sociale qui confère un pouvoir absolu aux pères et maris sur leurs femmes et enfants, et qui s'invite en tant que principe de fonctionnement de toute la structure sociale de la communauté.

Le Patriarcat : Définition

« Littéralement, le patriarcat signifie l'autorité du paterfamilias. [...]. Le patriarcat c'est le modèle de la famille romaine, où le père tout-puissant a le droit de vie et de mort sur sa femme et ses enfants. C'est le modèle de la famille arabo-musulmane où femmes et enfants sont asservis au pouvoir exclusif du père. C'est encore le modèle de la famille traditionnelle jusqu'au milieu du XX^e siècle, où, en principe, le père et mari règne sur la famille comme un roi sur son royaume ».

(Dortier, 2004)

Encadré 4 : Le Patriarcat.

Dans les deux zones de recherche, au sein de ces groupes endogènes, anciennement ou naturellement constitués, coexistent diverses « nouvelles » formes d'organisation socioéconomique et culturelle : comités villageois de développement, associations économiques ou de réjouissances, mutuelles d'entraide agricole, mutuelles de crédit ou de santé, groupements agricoles, clubs et comité de lutte contre les trafics sur les enfants, par exemple. Ces groupes sont censés nager à contrecourant des idéologies véhiculées par les normes et valeurs traditionnelles pour un meilleur développement des communautés villageoises en général et pour l'abandon du ME en particulier.

Résumé partiel 13 : le Patriarcat comme mécanisme traditionnel endogène favorable au ME

Les communautés de Lama-Tessi et de Tamongue, tout comme de nombreux peuples de l'Afrique de l'Ouest en général et du Togo en particulier, sont influencés par le système d'organisation social **patriarcal** (voir encadré ci-dessus), en cohabitation avec les valeurs de l'État moderne. Le critère d'âge joue aussi un rôle important dans ces communautés, surtout en pays moba et kabyè où la société traditionnelle est structurée en « classes-d'âge » initiatiquement constituées.

En effet, dans un tel système politico-juridique, le pouvoir absolu conféré aux hommes, pères et maris, leur laisse la possibilité de décider de « donner » leurs filles en mariage sans forcément tenir compte de l'intérêt de celles-ci et en toute méconnaissance de droit civil.

À côté de ce pouvoir lignager, les chefs traditionnels, les « Ouro » (Kotokoli) et « Bad » (Moba) occupent une place importante dans la régulation des divers réseaux de pouvoir. Mais il s'agit toujours des hommes. Ils incarnent le pouvoir coutumier ancestral et œuvre, à ce titre, au maintien et la perpétuation des valeurs traditionnelles. Or certaines de ces normes peuvent s'avérer « négatives ». Ils n'interviennent pas directement dans le processus nuptial, sauf pour s'assurer du respect des « procédures » traditionnelles. Ils sont accompagnés dans cette œuvre par les vieux (« Sakab »), surtout à Tamongue, et par les leaders religieux (Imam et devins), les « Taba » (particulièrement à Lama-Tessi) ou encore les « Puosakab » (à Tamongue).

Parallèlement à ces acteurs endogènes, c'est-à-dire inhérents à la communauté traditionnelle elle-même, on retrouve dans les deux cantons, des groupes formels qui font désormais partir de la configuration de l'organisation sociale des communautés villageoises : comités villageois de développement, associations économiques ou de réjouissances, mutuelles d'entraide agricole, mutuelles de crédit ou de santé, groupements agricoles, clubs et comité de lutte contre les trafics sur les enfants, par exemple.

III.2.1.3. L'économie traditionnelle de subsistance à Lama-Tessi et à Tamongue : facteur aggravant le maintien des normes « négatives ».

L'étude a montré que Lama-Tessi et Tamongue sont deux sociétés rurales restreintes largement influencées par le patriarcat et de ce fait ouvertes au maintien et la perpétuation des normes traditionnelles « négatives » en générale ou favorables à la survie de ME en particulier.

Leur situation économique ne fait qu'aggraver le contexte. L'agriculture et l'élevage sont les principales activités dans les deux cantons, auxquelles s'ajoutent secondairement le petit commerce (surtout dans le canton de Lama-Tessi), le maraîchage, la chasse et la pêche.

« Ma mère m'avait une fois raconté l'histoire d'une femme qui m'avait tellement fait pitié. Il y avait un homme dans le village qui, pour commencer l'élevage et par manque de moyens financiers, a donné sa fille en mariage. La fille a refusé et ce sont les coups de bâtons qui l'avaient accompagné chez l'homme » (Récit d'une leader communautaire en focus group à Satkonou [canton de Tamongue], le 02 décembre 2018.

Les paysans cultivent principalement les ignames, le maïs, le sorgho, le soja, le coton et l'arachide. Les volailles, les petits ruminants, les bovins (surtout dans le canton de Tamongue) constituent les principales espèces animales élevées. Les migrations ouvrières ou économiques nationales et transfrontalières (surtout à Tamongue), sont une activité qui apporte des compléments de revenus non négligeables.

En tout état de cause, malgré la pratique de certaines cultures de rente, l'économie dans les deux zones de la recherche reste une économie simple de subsistance marquée par la pauvreté ambiante de toute la région. En effet, en 2017, l'indice de pauvreté de la région centrale est estimée à 59,9 % (80,2 % en 2011) tandis que celui de la région des Savanes s'élève à 65 % (91 % en 2011). Dans le même temps, 17,8 % de la population de la région Centrale sont frappés par la pauvreté sévère, contre 31,9 % pour la région des Savanes. Sur le total des décès enregistrés dans la même période, 34,1 % étaient imputés à la pauvreté dans la région Centrale et 50,7 % pour la région des Savanes. Toute proportion gardée, il s'agit bien de deux zones marquées par une grande pauvreté (INSEED, 2019). Les causes de cette pauvreté sont, entre autres, environnementales et socioéconomiques dans la région des Savanes (aridité des sols, irrégularité des précipitations, faible niveau des revenus ruraux) et essentiellement socioéconomiques dans la région Centrale.

« Lorsqu'un père s'endette et ne peut pas payer, il peut donner sa fille comme remboursement de dette. Si quelqu'un est malade, après la guérison s'il n'a rien, il donne sa fille en mariage » (affirmation d'un Jeune acteur engagé en focus group dans le village Peul [canton Lama-Tessi], le 02 décembre 2018).

« Dans le passé quand une femme met au monde une fille, un homme peut amener les bois pour chauffer l'eau, après des vivres jusqu' à ce que l'enfant ait peut-être 13 ou 14 ans pour venir la chercher. Dans ce cas aucun garçon n'a plus le droit de tourner autour d'elle » (extrait d'un entretien avec une fille de Satkounou [canton de Tamongue], le 02 décembre 2018).

Dans ce contexte de grande précarité, tous les moyens sont bons pour tenter de survivre. La pauvreté est source de repli sur soi, d'ignorance et de tendance accrue au recours à l'obscurantisme. En faisant valoir leur pouvoir de vie et de mort sur leurs familles, un pouvoir conféré par l'influence du système juridico-politique basé sur le patriarcat (voir encadré 4), les hommes de Lama-Tessi et de Tamongue n'hésitent pas « donner » leurs filles en mariage à des individus mieux nantis ou à les « échanger » contre biens matériels et financiers, au nom de la coutume. Les extraits d'entretiens ci-dessous illustrent bien ces pratiques :

« De nos jours le monde a beaucoup changé, les difficultés liées au manque des moyens financiers des parents les pousse à envoyer leurs filles dans les bras des hommes. Il arrive dès fois que c'est la mère qui pousse sa fille à aller auprès des hommes pour qu'elle puisse apporter les nécessaires pour la survie de la famille ou c'est le père qui demande à sa fille, qui ne fait aucune activité, de l'argent pour aller boire de la boisson locale » (extrait d'un entretien avec le chef traditionnel de Satkonou [canton de Tamongue], le 02 décembre 2018).

« Tu n'as pas de quoi manger, tu vas demander de l'aide à ton voisin deux ou trois fois, la quatrième fois il te dira qu'il veut prendre ta fille en mariage ou bien qu'il veut que ta

=====

filles et son garçon se marient » (extrait d'un entretien avec une Puosakab de Batingue [canton de Tamongue], le 02 décembre 2018).

« Chez les Tem, la fille est celle qui peut sauver ses parents de la pauvreté. Un proverbe yorouba dit « oloworim », c'est-à-dire « là où ma fille tourne son sexe c'est vers là je tourne ma bouche ». Ça pousse des parents qui préparent spirituellement leurs filles à être aimées par les garçons. Ainsi, beaucoup de prétendants leur font des cadeaux » (extrait d'un entretien avec un leader religieux de Lama-Tessi-Centre [canton de Lama-Tessi], le 04 décembre 2018).

Pour de nombreux informateurs rencontrés lors de l'enquête, la pauvreté constitue l'une des causes notables de la perpétuation des normes « négatives » favorables au ME. En effet si certains parents arrivent à se servir de leurs filles pour tenter de régler leurs problèmes de pauvreté sans état d'âme, c'est surtout partout qu'il existe des normes auxquelles ils peuvent se référer pour justifier leurs actes. Ce sont ces normes ancestrales qui non seulement confèrent un pouvoir de décision aux parents, mais aussi celles de la compensation matrimoniale qu'est la dot (voir encadré 5) et qui est entendue comme une « valeur d'échange » de la fille qui quitte la demeure familiale.

Ces normes de référence des parents sont « négatives » en ce sens qu'elles sont contraires à la loi. Au Togo, le Code des Personnes et de la famille est claire : le mariage est avant tout un choix délibéré d'individus conscients et exempts de toutes contraintes et la dot a été réduite à sa portion la plus symbolique pour éviter d'être considérée comme une « valeur d'échange » de la femme (voir encadré 2).

Ainsi, conformément à la loi, aucun parent ne peut « pousser la fille dans les bras d'un homme » sans son consentement comme le déclare le chef coutumier de Satkounou ci-dessus, ni d'exiger d'elle une quelconque aide comme le dit la Puosakab de Batingue, encore moins de faire valoir le proverbe Yorouba sur la marchandisation de la fille à entendre le leader religieux de Lama-Tessi centre.

Dans la même logique, c'est bien la manière de penser ancestrale, largement partagée dans ces deux zones d'enquêtes, selon laquelle la femme constitue une « richesse » pour sa famille qui explique le comportement de certaines filles des villages visités. Formatées par ses manières de penser et convaincues de la valeur qu'elles sont supposées avoir, elles mettent tout en œuvre pour assumer leur statut dans l'espoir de faire la fierté de leurs parents : « *je suis une richesse pour mes parents* » se dit-elle. Certains enquêtés ont vu en ces comportements des jeunes filles une course au gain facile, une simple tendance au matérialisme ou à la luxure, alors qu'il s'agit d'attitudes résultant de la construction d'une personnalité qui cherche à se conformer aux normes collectives traditionnelles reconnues et partagées par toute la communauté d'appartenance de la jeune fille.

« Le fait que la plupart des filles veulent être à la mode, les pousse dans les bras des hommes. Les filles veulent avoir un portable, acheter de belles robes, faire de belle

=====

coupes de cheveux et tout ceci n'ayant pas les moyens, elles se jettent dans les bras du jeune homme du village qui a un peu d'argent » (extrait d'un entretien avec le chef traditionnel de Satkonou [canton de Tamongue], le 02 décembre 2018).

« Aujourd'hui, les besoins des filles ne sont pas satisfaits par les parents et ceci pousse les filles dans les bras des hommes. Avoir un portable par exemple est un luxe pour les filles et lorsqu'un garçon peut satisfaire ce besoin, la fille est prête à se donner à lui » (extrait d'un entretien avec un leader communautaire de Tamongue centre [canton de Tamongue], le 04 décembre 2018).

« Une fille qui ne va pas à l'école, elle se balade tout au long de la journée et trouve un homme qui va lui promettre d'aller à Koumassi au Ghana, qu'il y a de l'argent là-bas. Elle ira et reviendra avec une grossesse ou un enfant » (extrait d'un entretien avec un leader communautaire de Gorokouan [canton de Tamongue], le 04 décembre 2018).

« Les grossesses de certaines filles dépendent de leurs parents. La mère demande à sa fille de donner quelque chose pour les petits frères. Si la fille dit qu'elle n'a rien, elle lui dit : « à ton âge-là ? ». Cela l'entraîne à aller le chercher chez des garçons. Chez d'autres, les filles sont laissées à elles-mêmes, elles font ce qu'elles veulent, pas de guide, pas d'activités génératrices de revenus » (extrait d'un entretien avec une personne âgée de Yara-Kabyè [canton de Lama-Tessi], le 03 décembre 2018).

« Les femmes encouragent leur fille, elles n'ont pas suffisamment d'argent auprès de leur mari, le mariage de leur fille leur apportera davantage » (extraits d'un entretien en focus group avec les leaders communautaires de Damala [canton Lama-Tessi], le 02 décembre 2018).

Dans ce contexte culturel, parfois, la fille se sent elle-même investie d'une mission, comme le dit cette cheffe de ménage rencontrée à Tamongue :

Mon papa est décédé depuis notre enfance et c'est seule la maman qui subvenait à nos besoins. Lors d'une fête de fin d'année je voulais acheter les tenues pour cela j'étais allé me donner à un homme ce qui a entraîné une grossesse. C'est pour cela je me suis marié tôt à 16 ans. Tu n'as pas d'argent et un homme va te montrer l'argent, sans réfléchir tu vas le suivre » (extrait d'un entretien avec une cheffe de ménage à Satkonou [canton de Tamongue], le 02 décembre 2018).

Résumé partiel 14 : l'économie de subsistance et la pauvreté favorise le maintien de pratiques néfastes justifiables par des normes traditionnelles « négatives ».

Lama-Tessi et Tamongue sont des communautés rurales restreintes de la région Centrale et de la région des Savanes, deux régions largement influencées par le patriarcat et marquées de surcroît par la pauvreté, résultat d'une économie essentiellement de subsistance, malgré la pratique de quelques cultures de rente. Pour subvenir à certains besoins, des parents n'hésitent pas à « donner » leurs filles en échange de biens matériels ou financiers, en toute ignorance de la loi qui fait du mariage un acte entièrement libre et consenti entre deux individus sans aucune pression ni aucune contrainte. Pour autant, le comportement de ces parents n'est rien d'autre que le résultat de l'influence de normes traditionnelles qui non seulement accordent un pouvoir absolu au père et au mari sur leurs femmes et enfants, mais aussi de celles instituant la fille comme une richesse pour la famille.

Les filles elles-mêmes, guidées par le poids de ces normes (« la fille est une richesse pour sa famille »), s'adonnent à des pratiques visiblement sanctionnées par le contrôle social. Elles agissent effectivement de sorte à être vues comme étant une source de richesse et de fierté pour leurs parents, en s'adonnant aux hommes - parfois poussées par les parents - pour acquérir des biens matériels ou financiers.

III.2.2. La mentalité des communautés rurales de Lama-Tessi et Tamongue

Au point précédent, nous avons montré comment le cadre physique, l'organisation sociale et la structure économique des deux zones de recherche étaient fortement influencés par des normes traditionnelles ancestrales, certaines étant considérées comme « négatives » parce que contraires ou en décalage avec les dispositions prévues par le droit civil togolais et pouvant favoriser le ME.

Dans les lignes qui suivent, il s'agit de poursuivre l'identification de ces normes « négatives » à partir de l'analyse de la mentalité des communautés rurales de Lama-Tessi et de Tamongue. À l'instar de la plupart des sociétés rurales africaines, la mentalité des habitants des deux zones de recherche est caractérisée, pour une part plus grande que celle de la rationalité « moderne », par l'empirisme, le conservatisme, la pensée mythique, le sacré et la pensée magique (Rocher, 1968).

Le mariage coutumier au Togo et risques de ME

À partir des études ethnologiques réalisées au Togo sur les systèmes matrimoniaux et nuptiaux, on peut schématiser en disant que le mariage coutumier est basé sur quatre (4) logiques :

- l'échange de femmes
- l'exogamie ou endogamie clanique
- La polygamie
- Le lévirat

De ces quatre logiques émergent sept (7) types de mariages :

- Par échange : il part du postulat "je te donne ma sœur, tu me donnes la tienne" et a pour fonctions de garantir une forme de sécurité contre la maltraitance, mais aussi d'inhiber les conflits latents en clans alliés. On peut y voir également une garantie à tout homme de pouvoir se marier (même pour les personnes en situation de handicap). La contrainte fondamentale ici est le problème que les groupes domestiques ayant plus de garçons que

de filles auront à remplir leurs « contrats ». Dans certaines communautés, celui qui reçoit une femme d'une famille doit en retour donner une femme de sa famille à celle de son épouse, peu importe le nombre d'années que cela prendra. Ou alors la famille du mari lésé (lors d'une rupture par exemple) sera en droit d'aller chercher sa sœur qui avait été donnée en échange.

Le risque d'un ME ici est réel, en ce sens qu'il arrive qu'une famille impatiente de « récupérer » en retour la femme qui lui est due, pèse de son poids pour « prendre » une jeune fille mineure.

- Par le travail : dans ce type de mariage, il s'agit d'offrir des services (culture de champs) à une famille disposant de filles dans l'espoir d'en épouser une d'elle. Ce système demande beaucoup d'années de patience et de labeur, dépendamment de l'âge de la fille, car le garçon prétendant devra attendre jusqu'à sa majorité. S'il s'agit d'un mariage très coûteux pour le prétendant, il faut dire qu'il peut s'avérer très avantageux pour la famille de la fille.

Pour éviter de « perdre » ses efforts de plusieurs années ou d'avoir le sentiment d'avoir « travaillé pour rien », le jeune homme prétendant et sa famille peuvent faire pression sur la famille de la fille, avec le risque de la « prendre » plus tôt que prévu, donc sans considération aucune de son âge, surtout s'il arrive que celle-ci connaisse un développement physiologique précoce.

- Par la promesse : pour services rendus (travaux champêtres, aide financière, prêts de terre...), ou en témoignage d'une amitié, un chef de ménage peut promettre sa fille en bas âge ou qui parfois n'est même pas encore née, à un jeune homme. Il peut s'agir aussi d'une promesse particulière faite à un guérisseur ou à sa famille, pour avoir réussi à rendre une femme féconde ou à arrêter une suite de décès "inexpliqués" d'enfants dans un couple.

À l'instar du mariage par le travail, l'usure de la patience du prétendant par la durée de l'attente et la volonté accrue de « se faire rembourser » peuvent inciter les protagonistes à conclure une alliance « précoce » en toute ignorance des lois de la république.

- Par enlèvement : à ne pas confondre avec "Rapt" qui se pratique souvent à l'occasion des razzias ou conflits armés. Ici c'est la femme qui choisit son futur mari, de manière consensuelle. C'est ainsi qu'il peut s'agir d'une fille célibataire, d'une femme mariée ou d'une fille promise déjà à quelqu'un. Le consentement de la femme est avéré et indispensable pour la réussite de « l'opération d'enlèvement ». Cependant, la plupart des communautés sont influencées par le système patriarcal ou du moins soumis à la patrilinéarité et à la patrilocalité. Le pouvoir masculin reconnu collectivement dans un tel système admet très difficilement l'initiative de la femme, il faut montrer que c'est l'homme qui agit, c'est donc lui qui sera incriminé et à qui on demandera donc réparation (en remboursant par une fille de sa famille ou en payant l'équivalent des dépenses effectuées par l'ex prétendant de la fille). On peut voir aussi en ce type de mariage une stratégie de résistance déguisée contre la rigidité du système matrimonial basé essentiellement sur le « sex-ratio », les aînés d'abord, le retardement de la prise d'indépendance par rapport aux parents, etc. Par ailleurs, il ne faut pas ignorer la possibilité qu'une fille soit influencée par ses parents et amenée à « se faire enlever » par un garçon choisi par eux sans son consentement.

Apparemment, le risque d'un ME ici semble moindre, mais il ne s'agit que d'une illusion. En prenant en compte le contexte traditionnel dans lequel évoluent les acteurs de ce processus nuptial, notamment marqué par la représentation de la fille en âge de se marier suivant des critères purement physiologiques, il est facilement arrivé qu'une fille « se sente prête » à tort, d'autant plus qu'elle ignore tout simplement son âge et ses droits. De même, un parent peut se fier simplement aux mensurations de sa fille pour user de son pouvoir coutumier pour contraindre sa fille à se faire enlever par un garçon pré-choisi.

- Par l'événement : le l'événement consiste en la reprise de la veuve d'un défunt par son frère cadet. Cependant, il peut arriver (rarement) que la veuve refuse, par exemple en cas de ménopause ou lorsque la femme du défunt est trop jeune.

Ici, sauf dans le cas où la veuve ait été mariée mineure (en référence à la loi républicaine) et qu'elle l'est restée à la mort de son époux, il y a peu de chance qu'un « hérite » d'une fille mineure.

- Par la dot : accord de deux familles pour échanger femme contre finance, matériels, ou toute autre forme de compensation. La "dot" est parfois utilisée dans le sens de remboursement de la "souffrance" qu'a enduré un ex prétendant en cas d'enlèvement ou de rupture d'un mariage.

Dans les sociétés rurales traditionnelles, les dépenses liées à la compensation matrimoniale peuvent être très élevées. Or la dot ne garantit point le mariage, et un plus riche ou plus fort que soi peut à tout moment conquérir la jeune fille. Pour éviter cette situation « fâcheuse » pour le prétendant, il arrive que celui-ci manifeste un empressement pour « entrer en possession » de sa promise, conduisant dans certains cas à des ME.

((Pilon, 1990; Tchanile, 1978))

Encadré 5 : les mariages coutumiers au Togo et risques de ME

Dans les sociétés traditionnelles comme celles de Lama-Tessi et Tamongue, la mentalité est influencée fortement par la pensée mythique et du sacré construite à partir des normes religieuses révélées ou coutumières accumulées depuis de longues dates. On s'appuie sur le sacré et le profane pour justifier certaines pratiques, en toute ignorance de la loi. C'est cette pensée qui tient lieu de science et relie entre elles des connaissances disparates et hétéroclites qui trouvent ici toute leur signification et leur cohérence. Toutes les manières d'agir, de penser et d'être se justifient en faisant référence à cette forme de rationalité. Même les individus scolarisés et instruits n'échappent guère à cette influence.

Les croyances et rites locaux sont pratiquées simultanément ou en alternance avec les monothéismes (christianisme et islam). Dans le double contexte de pauvreté socioéconomiques et de liberté de religion, l'on assiste à une dynamique des conversions et pratiques religieuses donnant lieu à la multiplication des mosquées et églises.

Aussi, les coutumes, entendues comme un ensemble de règles et d'usages routinières, collectivement pratiquées, y sont renforcées. Elles sont des marqueurs de l'identité religieuse et de valeurs sociales. Aller prier régulièrement à l'église ou à la mosquée, se marier religieusement, faire des offrandes aux ancêtres et divinités protectrices, se soumettre aux rites d'initiation, sont aujourd'hui autant d'exemples de normes que de modes sociaux de différenciation collective et individuelle.

Comme dans la plupart des pays de l'Afrique de l'ouest, malgré l'implantation avérée des religions révélées dans ces communautés et les efforts de scolarisation, les croyances traditionnelles ont la vie dure et persistent. Les membres de la communauté se réfèrent encore à des manières collectives traditionnelles d'agir, de penser et d'être ancestrales dans la vie quotidienne. Il est plutôt question ici d'un syncrétisme mêlant et entrelaçant des valeurs musulmanes ou chrétiennes avec des normes ancestrales ou encore des règles modernes étatiques, aboutissant parfois à des contradictions et des antagonismes. Il en va ainsi pour les processus nuptiaux au Togo (voir encadré 1).

Le ME trouve son assise et ses principes de justification dans cette mentalité présente aussi bien à Lama-Tessi qu'à Tamongue. Il en va ainsi du contenu même que la tradition donne à l'idée de mariage (III.2.2.1) ; de la perception de la jeune fille « majeure » ou de la fille en âge

de se marier (III.2.2.2) ; des règles d'exigence de la virginité (III.2.2.3) et de la fécondité (III.2.2.4) ou encore du « sacrifice » de l'intérêt supérieur de la fille dans la lutte pour l'honneur de la famille.

Résumé partiel 15 : une mentalité traditionnelle des habitants de Lama-Tessi et de Tamongue susceptible de tolérer le ME

La mentalité des sociétés rurales de Lama-Tessi et de Tamongue, à l'instar de celle de la plupart des communautés rurales d'Afrique, est marquée par deux principales logiques qui interagissent et fondent les actions des individus : une logique dite traditionnelle qui fait références aux normes coutumières ancestrales et une logique dite moderne caractérisée par des manières de penser, d'agir et d'être admises et reconnues par l'État togolais en tant que valeurs républicaines. Selon les circonstances et les intérêts en jeu, les membres de la communauté choisissent de référer à l'une ou l'autre des logiques pour justifier les actions, parfois de manière involontaire.

Dans le cadre du mariage, nous avons remarqué la mentalité des habitants de deux cantons était fortement marquée par l'influence des manières de penser, d'agir et d'être traditionnelles qui pourraient être susceptibles de favoriser le ME. C'est le cas par exemple de l'idée même que ces communautés se font de du mariage en tant qu'institution, de leur perception d'une fille en âge de se marier, des règles d'exigence de la virginité et de la fécondité de la femme ou encore de la lutte pour l'honneur de la famille au détriment souvent de l'intérêt supérieur de l'enfant entendu comme « tout ce qui est avantageux pour son bien-être mental, moral, physique et matériel » (Cabinet du Président de la République, 2007)

III.2.2.1. Ce qu'est le mariage à Lama-Tessi et à Tamongue : logiques traditionnelles et normes « négatives »

Conformément aux valeurs républicaines togolaises, le mariage est avant tout un acte consenti par deux individus libres et conscients de leur engagement et de leur choix de s'unir pour une longue durée conformément à des dispositions prévues par la loi (voir encadré 2). Cette idée du mariage a l'avantage de garantir l'intégrité et les libertés individuelles dans le respect des différences physiques, culturelles, de classe, de statut, etc.

Le mariage traditionnel (religieux) en pays kotokoli :

N°	ETAPES	ACTEURS	RÔLES
1	1 ^{er} pas d'expression de la demande	Tante de l'homme (<i>Aweji/Alia</i>)	Apporter la colas
		Tante ou oncle (<i>Isseni</i>) de la jeune fille	Réception de la colas
2	Demande officielle de la main de la jeune fille	Tante de l'homme	Apporter la colas + somme d'argent
		Tante ou oncle de la jeune fille	Réception de la colas + argent
5	Avis de la fille	Tantes ou oncles (famille paternelle)	Demander l'avis de la fille
6	Dot	Tantes (famille du l'homme)	Apporter la dot
		Tante de la jeune fille	Réception de la dot
7	Annonce officielle du Mariage et préparatifs	<i>Taba</i> , femme, pas forcément membre de la famille, mais reconnue par la structure coutumière dans son rôle dans le processus nuptial.	Donner le ton de l'annonce officielle du mariage Coordonne la préparation de la mariée (toilettes, conseils, etc.)
		Tantes de l'homme	Participer à la cérémonie de l'annonce du mariage dans la famille de la fille
8	Bénédictio nuptiale	Familles de la fille et du garçon (<i>kobiré</i>)	Participer à la cérémonie de bénédiction nuptial et officialisation du mariage
		Imam	Diriger la cérémonie
9	Célébration du mariage	Tantes et femmes amies (<i>kobiré dè alaa</i>) de la famille du garçon	Se rendre dans la famille de la fille pour participer à la célébration
		Tantes et femmes amies de la famille de la fille	Organiser la célébration
		<i>Taba</i>	Maîtresse de cérémonie, accompagnement de la mariée (préparation mentale, physique et esthétique), désignation de la « demoiselle d'honneur », annonces publiques du programme de mariage.
		<i>Antillara</i> , femme responsable de groupe folklorique dans un village	Garantit l'ambiance folklorique, chants, danses, épithalames.
10	Conduite de la jeune mariée chez son mari	Tantes et femmes amies de la famille du garçon	Venir chercher la jeune fille
		Tantes et femmes amies de la famille de la jeune mariée	Accompagner la fille auprès de son mari

Encadré 6 : Le mariage en pays kotokoli (*Tchakala & Tchacolow, 2018*)

Or, à travers les nombreux entretiens réalisés à Lama-Tessi (voir encadré 6) et à Tamongue (voir encadré 7), il ressort que dans la mentalité traditionnelle des communautés de Lama-Tessi et Tamongue, le mariage semble plutôt être, avant tout, une union négociée entre deux familles. Il s'agit d'une influence des normes traditionnelles conformes au mariage coutumier qui voudraient que les futurs époux, en tant qu'individus, soient en marge du processus nuptial et n'interviennent qu'à titre consultatif.

Le mariage traditionnel en pays moba (Laré & Banwodougou, 2015) :

N°	ETAPES	ACTEURS	RÔLES
1	1 ^{er} pas d'expression de la demande	. Le père (<i>baa</i>) du jeune homme (<i>jua</i>) . Le vieux du clan (<i>nikpel</i>) du jeune homme	Délèguent 2 oncles paternels (<i>baawaal/baakpel</i>) du jeune homme pour porter la nouvelle aux parents (père et mère) de la jeune fille (<i>sikpeng</i>)
2	Demande officielle de la main de la jeune fille	. Le père du jeune homme . Le vieux du clan du jeune homme . Les oncles paternels du jeune homme	Le père et la mère reçoivent la délégation et sa demande.
3	Avis de la fille	. Le père et la mère (<i>naa</i>) de la jeune fille (<i>sikpeng</i>) . Le vieux du clan de la jeune fille . Les oncles paternels de la jeune fille . Les tantes paternelles (<i>naawaal/naakpel</i>) de la jeune fille	Le père et la mère demandent l'avis de la fille. S'il est favorable, ils conduisent la délégation au vieux du clan qui se fait assister des oncles paternels de la jeune fille.
4	Dot (<i>cuadi</i>)	. Le père et la mère (<i>naa</i>) de la jeune fille (<i>sikpeng</i>) . Le vieux du clan de la jeune fille . Les oncles paternels et maternels de la jeune fille . Les tantes paternelles et maternelles (<i>naawaal/naakpel</i>) . Le jeune homme	Apporter la dot, composée généralement de cola et de Tabac Réception de la dot par les tantes de la jeune fille.
5	Annonce officielle du Mariage	. Les tantes paternelles et maternelles de la jeune fille	Elles procèdent à la distribution de la cola et du tabac de la dot aux parents de la jeune fille, aussi bien du côté paternel que du côté maternel
6	Enterrement de vie de jeune fille, <i>kolg</i> (cérémonie d'au revoir de la jeune fille)	. La future mariée . Autres jeunes filles de la grande famille . Filles du voisinage	Les partagent ensemble un repas, généralement du poulet, en guise de fête d'adieu.
7	Célébration (<i>puopaab</i>) du mariage	. La future mariée . Délégation des parents du jeune homme . La grand-mère de la fille . Les tantes des deux familles alliées.	Se rendre dans la famille de la fille pour participer à la célébration
8	Conduite de la jeune mariée chez son mari (<i>puobien</i>) et Bénédiction nuptiale	. La mariée . Le marié . Les tantes et les oncles des nouveaux conjoints . le gardien des us et coutumes (<i>Jaaba</i>)	Installation de la jeune mariée au domicile de son homme. Sacrifice de mouton et de coqs pour bénir et placer le nouveau foyer sous la protection des mânes des ancêtre.

Encadré 7 : Le mariage traditionnel en pays moba

=====

Selon le statut social ou la situation économique de futures familles alliées, des relations d'amitié ou des antécédents contractuels entre elles, l'on dénombre plusieurs formes de mariage. Par exemple, dans le canton de Tamongue et chez les Moba en général, l'on relève :

- i) le mariage par échange de filles entre deux familles, au nom de leur amitié ou de leur proximité géographique ;
- ii) le mariage par dot ou capitalisation de la force de travail, obligeant le futur marié à accomplir saisonnièrement des tâches champêtres ou domestiques chez son futur beau-père ou à y apporter des quantités substantielles des produits de ses champs ; cet investissement lui donne ainsi le droit, le moment venu, de se marier à la fille qui lui était promise ;
- iii) le mariage comme don en remerciement de la bénédiction qu'aurait constituée la coïncidence de la naissance d'une fille avec la visite ou le passage d'une personne dans une famille ; cette personne, considérée comme ayant apporté une chance à cette famille peut se voir proposer directement ou à un de ses enfants cette fille en mariage ;
- iv) le mariage par enlèvement consistant à se faire justice face à une rupture du contrat de dot ou d'échange, en allant enlever contre son gré une fille dans la famille redevable ;
- v) le lévirat qui est une forme de mariage non consentant obligeant une veuve à se marier à un parent (frère cadet en général) du mari défunt (URD/WILDAF 2017, p. 31).

La plupart de ces formes de mariage se retrouvent dans les différents groupes ethniques du canton de Lama-Tessi, avec une forte prédominance des mariages par échange chez les Tem, des mariages par dot ou capitalisation chez les Kabyè.

Ce sont les parents qui décident de « donner » ou pas leurs filles en mariage, soit par échange (femme contre femme ou femme contre biens matériels ou financiers), pour satisfaire les efforts d'un service rendu par un jeune homme ou pour tenir une simple promesse. Les propos de deux Puosakab, l'une à Tambigue et l'autre à Satkonou dans la zone de Tamongue illustrent cet état d'esprit :

« Dans le temps notre mariage était une obligation et non par amour. J'avais 12 ans lorsqu'on m'avait donné en mariage. Le monsieur surement était plus âgé que mon papa. À 15 ans j'avais fait une fille, mon mari a refusé que sa fille aille à l'école, qu'une fille à l'école n'aboutira à rien. Pour la deuxième, moi-même j'ai payé pour sa scolarité » (extrait d'un entretien avec une Puosakab de Tambigue [canton de Tamongue], le 06 décembre 2018).

« Dans le temps on nous forçait au mariage et on ne devait pas désobéir aux décisions des parents. Je sais que j'avais moins de 15 ans quand mes parents m'avaient donné en mariage » (extrait d'un entretien avec une Puosakab de Satkonou [canton de Tamongue], le 06 décembre 2018).

La fille est ainsi considérée comme un objet d'utilité sociale permettant le renforcement de l'amitié entre deux personnes (c'est donc un objet de cadeau ou d'échange) ou d'utilité économique permettant de régler une dette. C'est l'exemple typique des compensations de dots ou de services officiellement offerts à la famille d'une fille. Dans ces cas, le prestataire provoque généralement tôt le mariage pour éviter que la fille ne perde sa valeur marchande.

Le mariage traditionnel en pays kabyè (GNASSE, 2019)

Acteurs dès le bas âge			
N°	Acteur	Action	Observation
1	Père du prétendant (<i>evebu caa</i>)	➤ Envoie la mère du prétendant Remettre 500 FCFA à la Mère ou au père de la Fillette 1 an après la naissance de celle-ci ➤ Va fixer des cauris sous le toit de la chambre de la mère de la fillette. Plusieurs prétendants font de même	
2	Mère de la jeune fille promise (<i>pèlo doo</i>)	Retire les cauris du prétendant désiré et les autres viennent chercher les leurs	
3	Le garçon prétendant (<i>evebu</i>)	Pour la dot, à partir de 1 an de la fille, offre sorgho, petit mil ou ignames	
4	Père et mère de la fille promise	Quand elle a grandi et qu'elle accepte le choix de ses parents, ceux-ci se donnent autorité de demander des services au prétendant	
Acteurs après la cérémonie d'initiation (<i>akpendu</i>)			
5	Père de la fille à initier (<i>pèlo caa</i>)	La protège contre les rapt éventuels pendant la procession solennelle (<i>kamay kpau</i>)	
6	Prétendant (<i>evebu</i>)	Met en place des équipes de veille et de protection contre les prétendants véreux ou pour éviter que la fille même fuie pour rejoindre un prétendant qu'elle préférerait	
7	Le Chef du village (<i>wiyao</i>)	Reçoit la fille mariée (quand celle-ci ne peut pas attendre d'être faite <i>akpenu</i> avant mariage) et ses parents pour s'assurer qu'elle est mariée sans être contrainte, qu'elle ne porte pas une grossesse avant de se marier et être témoin de cet acte de mariage	
8	La fille (<i>pèlo</i>)	Peut, à l'âge éclairé, refuser le garçon qui lui est proposé. Elle peut ainsi saisir toute occasion, échapper à la vigilance de ses parents et de ses supposés beaux-parents pour aller épouser, en catimini, un amant.	Dès qu'elle met pied chez celui-ci, généralement la nuit, la mère du garçon et toute la famille crient de joie et de victoire pour alerter le village et mettre fin aux intentions du prétendant premier
9	Oncle maternel (<i>egbele</i>)	Récupère la fille (à défaut d'être chez ses parents) après son initiation et s'occupe d'elle jusqu'à ce qu'elle se décide elle-même de se marier.	De nos jours il arrivent souvent qu'après l'initiation de la jeune fille, la belle-famille la récupère immédiatement jusqu'à ce qu'elle se sente prête à se marier.
10	Amant, en cas de l'enlèvement (<i>kpibu</i>)	S'il s'est assuré la préférence de la fille pour lui, il devient complice de celle-ci pour organiser un enlèvement.	Après l'alerte de la nuit du mariage, la fille est présentée le lendemain au chef du village pour le prendre à témoin de ce que la fille est notre épouse

Encadré 8 : Le mariage traditionnel en pays kabyè

Plus avérée autrefois, cette pratique tant à disparaître, mais il existe encore des poches de résistance dans les deux zones de la recherche qui justifient donc la perpétuation du ME dans ces localités, du fait certains parents pensent toujours qu'ils sont les seuls habilités à marier leurs enfants sans demander leur avis, avec les risques de proposer des enfants mineurs comme l'on soulignées les *Puosakab* ci-dessus, en toute contradiction avec les valeurs républicaines : elles étaient mineures, privées de leur droit à l'éducation et de leur liberté de choisir. En cela, cette manière traditionnelle de concevoir le mariage se révèle donc « négative », c'est-à-dire comportant des risques d'aller contre les libertés d'autrui, en

l'occurrence le droit des enfants. Mais comment est-il possible qu'un parent puisse « donner » sa fille en mariage bien qu'elle soit « mineur » ? On peut se demander l'image qu'il se fait d'une fille en âge de se marier.

Résumé partiel 16 : perceptions traditionnelles et coutumières Vs valeurs républicaines du mariage

Les valeurs républicaines du Togo prônent le mariage en tant qu'acte de deux individus libres qui décident de s'unir conformément aux dispositions contenues dans le Code des Personnes et de la Famille. À Lama-Tessi comme à Tamongue, certains membres de la communauté restent encore sous l'influence de la manière traditionnelle ancestrale de penser le mariage, c'est-à-dire en tant qu'union de deux familles avant tout, les individus (futurs époux) étant pratiquement en marge du processus nuptial.

Cette manière de penser le mariage laisse une marge aux parents de décider quand et à qui « donner » sa fille en mariage. Ce qui explique qu'il arrive que des enfants mineurs soient proposés en mariage, en toute ignorance de la loi. Il s'agit donc là d'une norme susceptible d'être favorable au ME.

III.2.2.2. Les conditions du mariage à Lama-Tessi et à Tamongue : l'enfant en âge de se marier

Si la pratique du ME se poursuit dans ces deux localités, c'est en partie à cause de la perception que les uns et les autres se font d'un enfant en âge de se marier.

La loi est précise à ce sujet : « *on entend par enfant tout être humain âgé de moins de dix-huit (18) ans* » (article 2 du Code de l'Enfant). Pour éviter toute confusion ou jeu de mots avec la notion de « mineur », cet article précise que les deux termes, « enfant » et « mineur », sont synonymes. En outre, la loi admet l'idée d'enfant « *capable de juger clairement et sainement les choses ou les situations et de participer en conséquence à la prise de toute décision le concernant* », dans ce cas on parlera d'« *enfant discernant* » (article 3). Pour autant, il faudra dans tous les cas veiller à la prise en compte de « *l'intérêt supérieur* » de l'enfant, c'est-à-dire de « *tout ce qui est avantageux pour son bien-être mental, moral, physique et matériel* » (article 4). Cette définition est aussi celle adoptée par le Code des Personnes et de la Famille en son article 259 qui clarifie la notion de « *minorité* ».

Ainsi, dans l'absolu, un enfant tel que défini ci-dessus ne peut point contracter un mariage, « *le mariage des enfants est interdits* » proclame l'article 267 du Code de l'enfant. En plus, il est formellement « *interdit aux parents et tuteurs de promettre des enfants en mariages* » (article 268). Néanmoins, il peut arriver que, pour des « *motifs sérieux* », le président du tribunal de première instance accorde des « *dispenses aux enfants des deux sexes âgés de seize (16) ans révolus* ». Dans ce cas le consentement des enfants (article 269), sans aucune forme de pression de la part de qui que ce soit, sous peine d'amende et d'emprisonnement (article 273), est exigé, ainsi que l'autorisation des parents (le père et/ou la mère) ou du tuteur.

Or l'analyse des informations collectées lors de l'étude à Lama-Tessi et à Tamongue laisse entrevoir quelques influences de la mentalité traditionnelle basée sur l'empirisme des membres de la communauté dans ces deux zones. En effet, le processus nuptial et

matrimonial coutumier n'a pas prévu un âge déterminé pour qu'une jeune fille ou un jeune garçon puisse se marier. À Yara-Kabyè dans la zone Lama-Tessi et dans l'ensemble de la zone de Tamongue où il s'agit de sociétés adeptes d'initiations, la maturité peut correspondre à peu près à une phase initiatique, autour de 13-16 ans en général.

Il est important de mentionner ici le rôle des couvents dans le mariage des enfants dans la zone de Tamongue, même si cette pratique a presque disparu de nos jours. Espaces de préparation des filles à la vie de femme, les couvents étaient aussi ces "enclos où l'on envoyait les filles déjà destinées au mariage par voie d'échange ou de contrat « donnant-donnant », pour qu'elles soient mieux préparées à cette vie. Quand le futur mari s'impatientait ou les familles estimaient que les filles étaient suffisamment outillées pour devenir femmes, le mariage était célébré. Et cela se faisait généralement à un âge mineur. Aujourd'hui, les couvents n'ont pas totalement disparu, ils restent donc une cause du mariage des enfants.

Ainsi, en termes d'âge de mariage, dans l'ensemble, les gens évoquent plutôt des critères liés à la « maturité » physiologique, en l'occurrence lorsque la jeune fille est pubère.

« Dès qu'une fille pousse les seins et les hanches se développent on dit que cette fille devient femme c'est à dire qu'on peut la donner en mariage » (extrait d'un entretien avec une leader communautaire de Batingue [canton de Tamongue], le 02 décembre 2018).

Certains parents se fient donc à cette illusion de l'analogie biologique en scrutant les mensurations de leurs filles afin de décider de les marier « à temps ». Il s'avère évident que cette manière de penser la maturité de la jeune fille comporte des risques énormes par rapport au ME. D'autant plus que l'environnement alimentaire, médical et social aujourd'hui favorisent une croissance morphologique et des mutations gynécologiques rapides, avec l'apparition de plus en plus précoce des règles et des seins, conduisant, à tort, certains parents et filles à dire (comme écrit dans le coran et la bible) que ce sont les signes indiquant qu'on peut/doit être femme, donc se marier. C'est que souligne un leader communautaire de Satkonou dans la zone de Tamongue :

« De nos jours, le corps des filles se développe très rapidement et tu ne peux plus distinguer facilement une petite fille d'une fille qui est devenue déjà femme. Ceci amène les parents à donner leur fille qui présente déjà la forme d'une femme en mariage » (extrait d'un entretien avec un leader communautaire de Satkonou [canton de Tamongue], le 02 décembre 2018).

Le mariage est perçu par l'ensemble des enquêtés comme une coutume ou une obligation sociale tirant sa source du Coran, de la Bible et des croyances ancestrales ; ce qui fait de lui une coutume d'origine essentiellement religieuse et coutumière. Il est conçu en lien avec deux critères se référant aux filles : l'obligation de procréation sous peine d'être déniée de tout statut social et les signes biologiques indiquant le début de la période de procréation.

« Les musulmans évitent que leurs filles perdent leur virginité avant le mariage, ils précipitent donc le mariage... Chez les Tem si les filles passent 4 fois leur règles, ils se pressent pour les marier ; peut-être comme ça ils vont être honorés parce que leur fille n'est pas gâtée » (extrait d'un entretien avec une jeune fille à Yara-Kabyè [canton Lama-Tessi], le 03 décembre 2018).

« Ce sont les Alpha qui prêchent le saint coran ; c'est vrai c'était écrit avant nous que quand une fille passe 3 règles chez son père, la 4^e doit être chez son mari » (extrait d'un entretien avec un notable à Damala [canton Lama-Tessi], le 02 décembre 2018).

« Ce qui nous poussent, nous les Peuls, à vite se marier, c'est notre religion. On nous a dit que Mahomet a marié sa femme à 12 ans et jusqu'à 23 ans elle avait cessé les accouchements ; c'est ce qu'on nous dit tous les vendredis » (extrait d'un entretien avec un garçon du village Peul [canton Lama-Tessi], le 05 décembre 2018).

« Du point de vue de l'église, le mariage chrétien est ouvert à la procréation et à l'éducation des enfants (référence : canon 1055 et 1056 paragraphe 1 et 2). En moyenne, l'église catholique a fixé l'âge de mariage à 14 pour les filles et 16 ans pour les garçons, considérés comme l'âge de raison » (extrait d'un entretien avec un leader paroissien de Lama-Tessi Centre, le 02 décembre 2018).

L'âge de se marier dans ce cas ne se détermine donc pas par rapports à l'âge légalement fixé, conformément au Code de l'enfant, mais sur des indicateurs biologiques ou physiologiques tels que l'apparition des premières menstruations et/ou des seins. Les menstruations supposant l'ouverture du cycle de fécondation et les seins, la capacité à allaiter, rien ne s'oppose, selon les enquêtés, aux décisions des parents d'organiser le mariage. Ces indicateurs expliquent en partie la précocité des mariages aujourd'hui, selon les enquêtés et quelques données de littérature.

L'illusion produite par cette analogie biologique provoque un autre phénomène aggravant la pratique du ME : les grosses précoces non désirées. D'après la plupart des enquêtés, c'est le facteur majeur des mariages d'enfants aujourd'hui, apparaissant comme une stratégie d'évitement de la honte. Il est d'usage que l'on dise que telle fille a eu une grossesse ou s'est mariée normalement, c'est-à-dire selon sa volonté ou celle de sa famille.

« Une fille qui est à l'école et tombe enceinte oblige le parent de dire que si c'est comme ça tu dois te marier. Même s'il la garde, elle et le garçon vont continuer à se voir, une deuxième grossesse va arriver et il fait comment ? » (Extrait d'un entretien avec une personne âgée à Lama-Tessi Centre [canton de Lama-Tessi], le 04 décembre 2018).

Aucune grossesse ne doit donc être perçue comme non désirée ou survenue accidentellement. Lorsque c'est le cas, les parents, pour éviter la honte et les railleries des voisins, précipitent le mariage. Ils transforment ainsi un drame familial en un heureux lien social.

Résumé partiel 17 : l'enfant en âge de se marier

Au Togo, l'âge légal pour se marier est de dix-huit (18) ans. En cas de « motifs sérieux », un président de tribunal peut, à la demande, accorder une dérogation pour une fille de seize (16) ans. L'enfant est synonyme de « mineur » et concerne tout individu âgés de moins de dix-huit (18) ans.

À Lama-Tessi et à Tamongue, comme dans la plupart des sociétés, la coutume ne prévoit pas un âge précis à avoir pour contracter un mariage. Les enquêtés ont déclaré qu'il suffit que la jeune fille atteigne la « maturité », indiquée par les signes de puberté et les mensurations de l'enfant : les seins, les fesses, les hanches, les deux premières règles.

Cette manière de penser traditionnelle est enclin à favoriser le ME, d'autant plus que des enfants mineurs (selon la loi républicaine) peuvent bien présenter les caractéristiques physiologiques auxquelles certains parents se réfèrent (en référence aux normes traditionnelles) pour décider de l'âge du mariage de leurs filles.

Cette illusion de la « maturité » de la jeune fille engendre un autre phénomène aggravant la pratique du ME, celui des grossesses précoces non désirées. Dans les deux zones de la recherche, les enquêtés s'accordent à dire que la plupart des parents préfèrent marier leurs filles qui tombent grosses, même si celles-ci sont mineures, généralement pour « sauver la face » de la famille (voir point III.2.2.5 ci-dessus).

III.2.2.3. Les conditions du mariage à Lama-Tessi et à Tamongue : l'exigence de la virginité

La question de l'exigence de la virginité s'est toujours posée dans toutes les cultures. Elle se pose encore aujourd'hui un peu partout dans le monde. Aux États-Unis et un peu partout en Occident, la tendance à faire recours à la chirurgie pour se faire réparer l'hymen s'amplifie (Knibiehler, 2012). La valeur symbolique liée à la virginité féminine est une pratique ancestrale qui a la vie dure et qui a formaté nombre d'esprits.

Dans la Grèce antique, la virginité a même été érigée en entité divine hissée au sommet de l'Olympe. Ces déesses vierges avaient des noms : *Athéna*, *Artémis* et *Hestia*. Les religions monothéistes, à leur apparition, ne vont pas démystifier cette valeur symbolique accordée à la virginité, au contraire, elles vont la promouvoir et la sublimer par des interprétations nouvelles.

Pour les Juifs, la virginité aura pour fonction d'authentifier la filiation et la pureté de la descendance. Cela se justifie du fait que dans leur régime matrimonial, « *la femme n'a été créée que pour l'homme, pour son bonheur, son service et pour lui assurer une progéniture* » (Fontaine, 2013).

Pour le christianisme la virginité a une valeur plutôt d'ordre moral et spirituel. Une femme qui arrive à se contenir est plus disposée à élever son âme vers le Seigneur Dieu. C'est dans cet esprit que certaines femmes iront jusqu'à refuser le mariage et la reproduction afin de disposer entièrement de leurs corps. À elle seule, Marie, de par sa virginité, réunit pratiquement tous les rôles qu'on reconnaissait aux déesses antiques. Être vierge avant le mariage se présente donc comme une grande « richesse » morale et spirituelle qui fait l'honneur de la femme et de sa famille.

=====

« Avec la modernisation, les christianismes et l'islam, on a laissé certaines cérémonies qui rendaient peur aux filles de faire n'importe quoi. La mère et le père conseillaient leur fille d'être vierge pour avoir la tête haute le jour du mariage, sinon c'est la honte »
(extrait d'un entretien avec une personne âgée à Lama-Tessi Centre, le 02 décembre 2018).

Chez les musulmans, la virginité de la femme avant le mariage est une composante essentielle. La virginité est associée à la pureté. Prendre une femme vierge c'est donc garantir la pureté de la famille et de la progéniture (enfants légitimes). Elle peut être vue aussi comme un symbole de domination masculine qui caractérise cette religion, surtout dans les rapports nuptiaux.

« On se marie vite pour préserver sa virginité selon le coran, on nous encourage à la Mosquée de rester vierge jusqu'au mariage, les sensibilisations des chefs religieux nous aident à mieux comprendre pourquoi on ne doit pas se presser pour le mariage »
(extrait d'un entretien avec une jeune couturière de Lama-Tessi [canton de Lama-Tessi] le 4 décembre 2018).

Dans les sociétés traditionnelles, *« la valeur d'une épouse se mesure à sa virginité »* (Ghasarian, 1996). Dans le contexte d'échange qui caractérise les processus nuptiaux coutumiers, on remarquera par exemple que seul une fille vierge peut être échangée contre une autre fille vierge. Elle accorde à la fille une valeur « marchande » importante.

Que ce soit dans les religions révélées ou dans la coutume traditionnelle, la virginité de la femme occupe donc une place capitale dans les processus nuptiaux. Les femmes et leurs familles sont donc prêtes à tout mettre en œuvre pour la garantir, selon qu'on choisisse de respecter cette mentalité.

Dans la mentalité des membres de la communauté de Lama-Tessi et de Tamongue, où l'on pratique aussi bien la religion musulmane, chrétienne que coutumière, cette exigence de la virginité est aussi prégnante malgré la tendance à la libéralisation et à la désacralisation des rapports sexuels avant le mariage. Certains parents « donnent » très tôt leurs filles en mariage afin d'éviter qu'elles perdent leur virginité pendant qu'elles sont encore avec eux, quitte à se mettre hors la loi.

En effet, la République togolaise, à travers l'adoption et la ratification de nombreux traités et conventions sur les Droits de l'Homme et des Libertés, garantit un droit à chacun de disposer de son corps et de gérer en toute liberté sa vie sexuelle. Concernant particulièrement les femmes, en dehors des droits civils (intégrité physique et morale), droits politiques (participation à la vie de la communauté et de la société), sociaux (éducation, santé, loisirs, vie privée, discrimination, etc.), économiques (travail, logement, transport, etc.), culturels (participation à la vie culturelle) ou encore des droits novateurs (contenus dans la déclaration universelle des Droits de l'Homme, dans les traités internationaux et autres documents), les

droits reproductifs et sexuels sont aussi des droits acquis par la femme togolaise (AFARD Togo, 2018).

Par rapport au ME en particulier, l'exigence de la virginité de la femme se présente donc comme une norme traditionnelle « négative », c'est-à-dire une manière de penser, d'agir et d'être ancestrale partagée par les collectivités de Lama-Tessi et de Tamongue, qui ne respecte pas les droits des femmes retenus par l'État togolais et qui ouvrent des risques favorables au ME.

Résumé partiel 18 : l'exigence de la virginité est contraire à la loi et favorise le ME.

Dans de nombreuses sociétés traditionnelles et religieuses, la virginité de la femme est une des conditions préconisées, souhaitées et parfois exigées du mariage.

Les communautés des deux zones de l'étude sont elles aussi influencées par cette norme ancestrale qui aujourd'hui est en contradiction avec les valeurs républicaines.

Le souci de mise en pratique de cette exigence de la virginité féminine conduit certains parents à « donner » leurs filles en mariage, sans tenir compte forcément de l'âge requis par la loi, mais en se fiant aux critères physiologiques (voir point III.2.2.3). Ce qui cette norme une manière de penser, d'agir et d'être favorable au ME.

III.2.2.4. Les conditions du mariage à Lama-Tessi et à Tamongue : l'exigence de la fécondité

« Le bien primordial en Afrique en général et en pays Moba en particulier est d'avoir un enfant. Cette manière de penser amène des parents à donner tôt leurs filles en mariage. Si tu as l'âge de te marier et tu ne le fais pas et la mort venait à te surprendre, c'est comme tu as vécu inutilement. Donc pour la plupart des parents en pays Moba c'est d'encourager leurs filles à avoir des enfants et ceci à tout âge surtout lorsque la fille devient femme c'est-à-dire lorsqu'elle commence à avoir ses premières règles. On se sert donc du mystère de la mort pour expliquer le mariage des enfants. Ils soutiennent que si tes arrières parents n'avaient pas mis au monde tes parents comment toi tu pourrais voir jour.

En pays Moba lorsque les parents ont les petits fils et les petites filles c'est un grand honneur pour eux dans la société. Et pareillement si toi parent tu as des enfants qui ont atteint un certain âge et surtout pour le cas des filles, et ils n'arrivent pas à se marier et surtout à avoir des enfants, tu es mal vu dans la société et c'est la honte qui s'empare de toi. Donc pour honorer la famille et pérenniser le nom de la famille, les enfants filles sont donnés en mariage très tôt » (extrait d'un entretien avec un enseignant de Batingue [canton de Tamongue], le 03 décembre 2018).

Cet extrait d'entretien réalisé à Batingue dans le canton de Tamongue avec un enseignant de la localité illustre assez bien la mentalité des habitants des deux zones de recherche eu égard à la fécondité.

=====

Pour eux, il est inconcevable d'imaginer un mariage sans enfants. Et une femme sans enfant est très mal vue. Il s'agit d'une manière de penser, d'agir et d'être partagées par de nombreuses communautés traditionnelles africaines. Christian Ghasarian écrivait à ce propos :

« Le critère de la fécondité est un aspect crucial de la parenté. Dans de nombreux cas, la femme n'est considérée comme telle que lorsqu'elle a engendré. Dans certaines sociétés africaines à filiation patrilinéaire, le mariage n'est validé que lors de la naissance du premier fils » (Ghasarian, 1996).

De ce fait, dans la plupart des sociétés rurales traditionnelles telles que celles de Tamongue et de Lama-Tessi, la stérilité dans un couple est généralement considérée comme un « fait très grave ». Par ailleurs, elle est toujours imputée à la femme dans la plus grande majorité des cas, et rarement à l'homme.

« Elles ont des arguments tels que « les enfants finissent en elles » si elles ne se marient pas tôt, c'est de même pour les garçons. Le mariage des enfants ne peut pas finir ici mais il change de forme seulement. Ce phénomène est héréditaire ici, les enfants du primaire même font des programmes que dans telle période ils vont se marier » (extrait d'un entretien avec un enseignant du village Peul [canton de Lama-Tessi], le 05 décembre 2018).

L'exigence de la fécondité est à mettre en relation avec la mentalité traditionnelle selon laquelle l'enfant constituerait une richesse pour les parents et les représentations sur l'enfant en âge d'être marié. Plus on a d'enfants, plus on est donc riche. Et le meilleur moyen de garantir la venue d'enfants dans un couple serait par conséquent, de marier la jeune fille très tôt afin qu'elle le temps de faire le maximum d'enfants possible. Ce besoin de garantir la richesse de la famille par la progéniture explique aussi la plupart des formes d'unions dans les sociétés traditionnelles (Amadou Sanni, 1995)

Chez les Peuhls par exemples, la procréation d'enfants se présente comme un des buts principaux du mariage et source de richesse : pour chaque enfant qu'un homme aura, il recevra de la part de ses parents une génisse. En Inde c'est d'ailleurs seulement à la naissance du premier enfant que la femme acquiert son statut de mariée et épouse (Ghasarian, 1996).

L'état togolais a une conception de la fécondité qui entre en dissonance avec cette manière traditionnelle de la penser et de la pratiquer. Pour garantir la santé de la femme et maîtriser la croissance démographique, de nombreux programmes ont été lancés en faveur de la planification et de la limitation des naissances comme l'indiquent les objectifs de la politique nationale de population. C'est ainsi que depuis 1960, le taux de fécondité n'a cessé de baisser comme l'indique le tableau ci-dessous (Tete & Djibom, 2016).

Groupe d'âge (an)	RGPH 1960	RGPH 1970	RGPH 1981	EDST-I 1988	EDST-II 1998	RGPH4 2010
15- 19 ans	151	105	148	127	89	61,0
20- 24 ans	327	252	267	273	224	172,4
25-29 ans	312	250	275	277	251	202,2
30-34 ans	271	212	211	245	214	173,8
35- 39 ans	189	167	152	208	172	132,8
40-44 ans	114	101	84	111	93	83,8
45-49 ans	28	61	66	76	37	58,2

Tableau 6 : Évolution du taux de fécondité au Togo depuis 1960 (source : (Tete & Djibom, 2016))

Dans ce contexte national, la manière de penser, d'agir et d'être liée à l'exigence de la fécondité telle que vécue par certains membres de la communauté des deux zones de la recherche laisse entrevoir des risques réels pour le maintien des pratiques néfastes non seulement à la santé de la femme, mais aussi, pouvant encourager le ME.

Résumé partiel 19 : l'exigence de la fécondité comme norme « négative » favorisant le ME.

À Lama-Tessi et à Tamongue, comme dans la plupart des sociétés traditionnelles en Afrique, l'enfant est considéré comme une richesse, une bénédiction de Dieux ou des ancêtres, une fierté des parents. D'où l'exigence de la fécondité comme préalable ou but principal de tout mariage

Dans ces sociétés largement influencées par la conception empirique de la maturité de la jeune fille, supposée être plus « fertile » tant qu'elle est jeune, cette norme ancestrale s'avère donc « négative », pouvant favoriser le ME. Elle est d'ailleurs contraire aux objectifs de la politique nationale en matière de population.

III.2.2.5. Les conditions du mariage à Lama-Tessi et à Tamongue : l'honneur de la famille

Dans son ouvrage intitulé à juste titre « *Anthropologie de l'honneur* », l'anthropologue Julian Pitt-Rivers exprimait l'importance que l'honneur avait aux yeux des hommes en ces termes : « Si les insultes les plus injurieuses ne s'adressent jamais à l'homme lui-même, mais à sa mère, sa sœur ou sa femme, c'est que la valeur attachée à la pureté sexuelle des femmes, protégées par les hommes dont l'honneur en dépend, fait d'elles des pions dans le jeu du pouvoir, le moyen par lequel on peut humilier d'autres hommes » (Pitt-Rivers, 1983 (1977)).

Une fille actrice engagée de Yara-Kabyè dans la zone de recherche de Lama-Tessi nous a confié ceci :

« [...] à un moment donné, mon père m'a expliquée que chez nous en pays kabyè, une fille qui tombe enceinte ne doit plus vivre chez ses parents, c'est comme une honte pour la famille, il faut qu'elle aille retrouver son homme [...] ».

« [...] Papa dit que ce sont des insultes à son égard, qu'il n'a pas deux femmes pour garder deux femmes enceintes chez lui » (Extrait d'un entretien avec une actrice engagée de Yara-Kabyè [canton de Lama-Tessi] le 3 décembre 2018).

Dans la même veine, à Tamongue, un garçon engagé a rapporté son expérience en ces termes :

« Le jeune homme reconnaît avoir joué des rôles décisifs et concrets en ce qui concerne le ME. Il reconnaît avoir conseillé ses parents à comprendre que le garçon qui vient chez leur fille n'est pas un mauvais garçon mais il vient dans une bonne intention, celle de marier leur fille et donc de ne pas le chasser. Après cet encouragement, la fille peut commencer à fréquenter le garçon jusqu'à ce que la grossesse ne survienne et c'est là la fille est donnée en mariage. Pour certains parents, c'est un honneur pour eux de donner tôt leur fille en mariage. Selon lui, ceci devient un phénomène de concurrence de la part des parents. Lorsqu'un parent donne sa fille en mariage, l'autre aussi sans considérer l'âge de sa fille le fait de même. Pour le jeune homme enquêté, dans le village, c'est une valeur pour les parents de donner leur jeune fille en mariage, car la fille c'est auprès de son mari qu'elle peut s'épanouir. Pour ce qui concerne les traumatismes, il arrive que dans certains couples où il y a ME, certaines filles n'étant pas mûr psychologiquement, face à un petit problème, l'homme peut être amené à battre la fille à chaque fois que cette dernière ne comprend pas ce que son mari attend d'elle. Pour certains parents encore, c'est une honte lorsque leur fille qui a connu le ME quitte son mari pour rejoindre ses parents suite à un problème dans le couple ». (Un jeune garçon engagé à Satkounou, Tamongue le 06 décembre 2018).

Il s'agit donc d'une tendance à vouloir préserver l'honneur de la famille par la pratique du ME. Pour certains, l'honneur de la famille oblige que la fille se marie tôt afin d'éviter justement qu'elle tombe enceinte précocement ou qu'elle passe son temps « à se promener dans le village » (une Puasakab de Tamongue-centre [canton de Tamongue], le 04 décembre 2018).

Si pour une jeune fille « mature » (selon la mentalité traditionnelle), « se promener dans le village » est dérangeant pour ses parents et sa famille, cela montre le poids et l'importance accordée au contrôle social ou au regard des autres membres de la communauté villageoise à Lama-Tessi ou à Tamongue. Pitt-Rivers disait d'ailleurs à ce propos : « l'honneur est la valeur qu'une personne possède à ses propres yeux mais c'est aussi ce qu'elle vaut au regard de ceux qui constituent sa société » (Pitt-Rivers, 1983 (1977)). C'est cette lutte pour la fierté qui explique également l'une des formes de mariage que constitue l'échange, comme l'explique cette Puosakab de Satkounou :

« Mon papa m'avait donné à son ami parce qu'il voulait de la sœur de son ami : c'est l'échange. Dans le temps, si tu ne donnes pas ton enfant en mariage, toi aussi tu ne peux pas prendre de femme c'est à dire tu donnes et tu prends dans la même famille. C'était un honneur pour les parents » (extrait d'un entretien avec une Puosakab de Satkounou [canton de Tamongue], le 02 décembre 2018).

Le principe de l'endogamie, caractéristique de ces communautés rurales traditionnelles, participe également de cette lutte pour l'honneur. Ainsi, il faut certes « donner » ses filles en mariage, mais pour garantir au mieux l'honneur de la famille sans courir trop de risque, il est préférable de les « donner » à l'intérieur même de la famille.

Dans les deux zones de la recherche, nous sommes certes dans des contextes patriarcaux où ceux sont les hommes qui sont censés lutter pour la fierté et la reconnaissance pour conserver le droit à leur statut, mais on constate que cette course à l'honneur se décline aussi au féminin. Comme le dirait Pitt-Rivers, « *la notion de l'honneur se divise en honneur masculin et féminin et les deux [...] sont articulés dans le mariage et à l'intérieur de la famille* » (Pitt-Rivers, 1983 (1977)). Ici, cet honneur féminin se présente sous la forme de réponses « revanchardes » aux projets de mariages de la fille d'une voisine ou d'une autre maman de la famille :

« Pour les mères, c'est une concurrence, la fille de ma voisine s'est mariée, il faut que la mienne se marie ». (Extraits d'un entretien en focus group avec les leaders communautaires de Damala [canton Lama-Tessi], le 02 décembre 2018).

Cette manière de penser, d'agir et d'être traditionnelle est si prégnante dans ces deux communautés au point qu'elle influence les comportements et les pratiques des jeunes filles. Par transmission de valeurs, celles-ci sont plus ou moins conscientes de leurs statuts en tant que « pions dans le jeu du pouvoir » mettant en scène leurs parents, leurs familles et la communauté tout entière. Être une « bonne fille » c'est faire l'honneur de ses parents et de sa famille. L'honneur d'une fille doit donc établir ce statut. Dans le cadre de la nuptialité, le poids de cette norme pousse certaines filles à « consentir » au mariage, parfois au détriment de leurs scolarités, comme le révèle ce chef de ménage du village Peuhl :

« Pour certaines filles, quand l'école ne marche pas et qu'elles ne veulent pas partir en aventure, elles décident de se marier » (extrait d'un entretien avec un chef de ménage du village Peul [canton de Lama-Tessi], le 04 décembre 2018).

Les filles sont certes conscientes que la motivation première de leur scolarisation, est d'avoir un diplôme ou d'apprendre un métier pour aider plus tard leurs parents et fonder un foyer. À défaut d'atteindre cette finalité ou de suivre cette voie, tous les moyens sont bons pour se construire une existence ou statut social qui susciterait autant de considération et de reconnaissance qu'un diplôme ou une profession. Se marier devient alors l'un des moyens de relativisation de cet échec scolaire et d'auto-valorisation sociale, sans forcément tenir compte de l'âge minimum requis par la loi, mais en référence aux critères physiologiques inculqués

par l'éducation (« [...] souvent quand moi je fais les travaux domestiques ou la cuisine, mon papa m'apprécie beaucoup et dit que J'ai l'âge de devenir femme et on rit [...] » a déclaré une jeune fille de Yara-Kabyè dans le canton de Lama-Tessi). C'est ainsi par exemple que des enquêtés rapportent que lorsqu'on demande à certaines filles ce qu'elles font dans la vie, elles n'hésitent pas à répondre : « je suis mariée » ou « j'ai un enfant » pour se légitimer socialement.

Cependant, il peut aussi arriver que les filles refusent de jouer le jeu et résister à la décision des parents de les marier, même si c'est pour sauver leur honneur. Mais, dans ce cas il n'est pas rare que la parents ou la famille usent de violence physique (bastonnades et autres punitions corporelles) ou symbolique à travers des rituels traditionnels pour faire plier leur enfant. Cette acharnement à défendre son honneur n'est pas spécifique aux communautés des deux zones de l'étude, il a existé et existe encore dans toutes les cultures. En Europe du XVe siècle, on se souvient par exemple de la défense de l'honneur à coups d'épée ou aux pistolet lors de combats corps à corps en duels, aujourd'hui abolis au nom de l'intégrité et de la liberté individuelle. Le but final n'était point de tuer celui qui vous a offensé, mais rétablir votre réputation par la victoire et « laver » ainsi votre honneur (Guillet, 2006).

En pays moba par exemple, la pratique ancestrale de recours au couvent était un moyen presque infaillible d'obtenir « le consentement » des jeunes filles, comme l'explique un leader religieux de Batingue dans le canton de Tamongue :

« [...] Le mariage dans le passé était difficile. Lorsque la fille était donnée à un homme et que la fille refusait, on pouvait la mettre au couvent et dans le couvent il y a des pratiques sont faites sur la fille et à la sortie du couvent, cette même fille qui détestait cet homme va désormais l'accepter (extrait d'un entretien avec un leader religieux de Batingue [canton de Tamongue], le 03 décembre 2018).

La lutte pour la reconnaissance et l'honneur peut aussi avoir pour effet pervers la non dénonciation d'actes conduisant aux mariages des enfants, participant par la même occasion à la perpétuation involontaire de cette pratique. La peur d'être mal perçu dans la société comme s'opposant au « *bonheur des autres* » ou d'être à l'origine de leur « *malheur* » est un comportement très répandu dans ces milieux ruraux où les gens préfèrent vivre en bonne entente avec leurs voisins en évitant au maximum de leur faire perdre la face. Il est mal vu de jouer avec l'honneur d'autrui. Lors de l'enquête, la gendarmerie nationale a évoqué des cas de refus de dénonciation, de refus de porter plainte ou parfois de retrait de plaintes :

« [...] Une fille est revenue de l'oral du probatoire, elle a fait un mois dans la chambre d'un garçon. Lorsque le parent l'a découvert, la fille était enceinte. L'affaire est arrivée à notre niveau. Je voulais enfermer le garçon mais le parent a refusé. C'est le cas frappant, il y a beaucoup de cas qui n'arrivent jamais à notre niveau » (extrait d'un entretien avec le Commandant de la brigade de la gendarmerie de Lama Tessi Centre [canton de Lama-Tessi], le 04 décembre 2018).

De manière insidieuse, la résistance au changement dans ces deux zones de la recherche qui s'exprime à travers la plupart des préjugés construits autour des activités de lutte contre les pratiques traditionnelles néfastes, peut trouver son fondement dans le sentiment de perte potentiel d'honneur de la part de certains membres de la communauté. Il en va ainsi pour tout comportement, pratique ou attitude jugé « moderne » ou « modernisant ». Par exemple, certains enquêtés ont trouvé des risques de perpétuation du ME à travers les « nouvelles » formes de célébration des cérémonies funéraires ou encore les effets induits par les sensibilisations sur la santé de la reproduction et des droits des enfants. (Voir encadré 9).

Résumé partiel 20 : l'honneur des parents et de la famille dans le contexte traditionnel comme norme favorisant le ME.

Dans les sociétés rurales traditionnelles à l'instar de Lama-Tessi et Tamongue, l'honneur est au cœur des relations interpersonnelles communautaires. Les relations de pouvoir, les processus nuptiaux et parfois même la simple hospitalité trouvent leur logique dans la notion de l'honneur.

Il s'agit d'une norme traditionnelle qui tend à favoriser le ME et autres pratiques ancestrales néfastes, en ce sens qu'il pousse parfois certains parents à « donner » leurs filles en mariage sans tenir compte de leurs âges et en se fiant uniquement à leur « maturité » physiologiques.

Dans ces sociétés à dominance patriarcale, il n'y a pourtant pas que les hommes qui luttent pour la reconnaissance et l'honneur. Les femmes et les filles aussi s'y prêtent pour assumer leurs statuts traditionnels, conduisant ainsi à des pratiques néfastes ou contraire aux normes républicaines en vigueur qui garantissent l'intégrité et les libertés individuelles.

La plupart des attitudes révélées de résistance au changement peuvent trouver leur fondement logique dans le sentiment de perte (potentiel) d'honneur. (Voir encadré sur Résistance au changement et préjugés favorables au ME à Lama-Tessi et Tamongue).

Résistance au changement et préjugés favorables au ME à Lama-Tessi et Tamongue

Le poids des normes traditionnelles dans les deux zones de recherche influence les membres de la communauté, au point que certains se sont construits des préjugés autour des innovations sociales qui ont cours dans leurs villages telles que la « modernisation des rites funéraires, les acquis de la sensibilisation sur la santé de la reproduction et le droit des enfants, la tendance des jeunes filles à « être à la mode ». Ces « nouvelles » pratiques sont considérées comme éléments favorisant, d'une certaine manière, le ME.

Effets de la modernisation des cérémonies funéraires

C'est le rite le plus pointé du doigt par certains enquêtés, à côté d'autres fêtes telles que la Tabaski, la Ramadan, la Noël, le Nouvel An, en l'occurrence. Ce qui y est réellement dénoncé, c'est que ces cérémonies qui se déroulaient avant dans la journée, se prolongent de nos jours de plus en plus tard dans la nuit par des bals populaires sur les rythmes de musique moderne rassemblant beaucoup plus les jeunes et les enfants qui y trouvent des occasions d'activités sexuelles hasardeuses ou incontrôlées conduisant aux grossesses et, le plus souvent, aux mariages. Leur fréquence et intensité (funérailles dans presque toutes les familles et sur plusieurs mois), amplifient ce phénomène.

« Les funérailles favorisent le mariage d'enfant parce que ce sont les moments les plus fréquents où les filles tombent enceintes. Après, elles se sentent obligées de quitter les parents pour rejoindre leur conjoints » (extrait d'un entretien avec un chef de ménage à Gorokouan [canton de Tamongue], le 02 décembre 2018).

« Les enfants qui n'ont pas encore 18 ans sont engrossés par les paysans ou leurs camarades élèves. Les funérailles favorisent le phénomène. Il n'y a pas beaucoup de lieux de loisir. C'est le seul lieu où les jeunes se retrouvent. Il y a une élève de 13 ans qui fréquentait les funérailles. L'année passée, c'est-à-dire en 2017, on la voit avec un gros ventre, présentement elle est chez son mari. Cette fille ne fait rien comme activité, à peine son mari et elles trouvent à manger puisque le garçon ne fait rien » (extrait d'un entretien avec un enseignant à Gorokouan [canton de Tamongue], le 05 décembre 2018).

En réalité, toutes les sociétés connaissent des moments de réjouissances populaires. Ce qui est en cause ici, c'est moins ces occasions de rencontres que les conceptions traditionnelles de la « maturité » d'une jeune fille, essentiellement focalisées sur l'analogie biologique, en toute méconnaissance de la loi. Incriminer ces moments festifs, c'est juste rechercher des boucs émissaires et cela peut être vu comme un signe de résistance au changement de mentalité.

Effets des sensibilisations sur la santé de la reproduction

Dans la même logique de « boucs émissaires », certains enquêtés ont prétendu que les sensibilisations sur la santé de la reproduction auraient eu pour effets la banalisation de la sexualité et un appel à la culture du sexe selon, surtout, les leaders communautaires et religieux. Ils reprochent le fait que les enfants, à force de regarder les démonstrations d'enfillement du préservatif, soient tentés d'avoir des rapports sexuels qui leur seraient préjudiciables.

« Les sensibilisations par rapport aux méthodes contraceptives sont aussi les causes du mariage des enfants, puisque lors de ces sensibilisations pour les petites filles qui n'ont aucune notion dans ce sens, le fait d'écouter ceci et voir des images liées au sexe, fait qu'elle est tentée de l'essayer. Un autre fait, c'est aussi les images et films pornographiques qu'on voit un peu partout conditionnent les filles au sexe ».

« De nos jours, la liberté accordée aux enfants fait que ceux-ci ne nous écoutent plus. Pour les enfants c'est la démocratie et donc la liberté d'expression. À notre temps, il y avait certains mots qu'on ne peut pas employer comme le pénis, le vagin etc. mais aujourd'hui lors des campagnes de sensibilisations sur le VIH, on partage des condoms et on montre comment les utiliser et aussi les films pornographiques qui pullulent partout font persister le phénomène » (extrait d'un entretien avec un leader communautaire de Tamongue Centre [Canton de Tamongue], le 04 décembre 2018).

Venant des leaders religieux, formatés par les valeurs puritaines auxquelles ils font référence pour penser, agir et être, on peut bien comprendre qu'il s'agit bien d'une manifestation de leur résistance à la transformation des mœurs.

Effets des « droits des enfants »

En général, les valeurs prônées par les Droits des enfants sont en dissonance avec les représentations que les sociétés rurales traditionnelles ont de l'enfant. Cette avancée sociale et juridique acquise dans les années 1990 est dénoncée par certaines des cibles enquêtées comme facteur favorisant les mariages d'enfants. La raison évoquée est que ces droits donnent trop de liberté de décision aux filles, y compris sur leurs relations sexuelles, les conduisant à des grossesses précoces. Ces grossesses précoces obligeant généralement à organiser un mariage.

« De nos jours les conseils des parents sont rejetés par les enfants, puisque ces parents ont perdu leur autorité vis-à-vis des enfants. Un des facteurs déterminants est le « Droit des enfants » ; la mauvaise interprétation de ce droit explique les mauvais comportements des enfants à l'égard des parents » (extrait d'un entretien avec un leader communautaire de Batingue [canton de Tamongue], le 03 décembre 2018).

« Informez bien ceux qui vous ont envoyés ici qu'ils gâtent nos enfants avec les histoires de droits de l'homme. C'est quoi cette vie la même ou tu ne peux plus conseiller, être libre de parler à ton propre enfant, parce que tu as peur qu'il te parle de ses droits. Moi je frappe en tout cas, venez m'enfermez ici, je suis ici » (extrait d'un entretien avec une leader communautaire de Lama-Tessi Centre [canton de Lama-Tessi], le 04 décembre 2018).

« La transformation de la société traditionnelle en une société où les jeunes ne veulent plus se plier aux conseils des âgés conduit aux mariages des enfants en ce sens qu'aujourd'hui, il y a une liberté des enfants qui fait que les parents ne sont plus directement impliqués dans le choix de l'homme pour leurs filles » (extrait d'un entretien avec chef traditionnel de Satkounou [canton de Tamongue], le 02 décembre 2018).

On voit bien que ces enquêtes sont en conflits avec eux-mêmes du fait que les droits annoncés par les institutions « modernes » sont en déphasage avec l'idée qu'il se font de l'enfant et des rapports que celui-ci devrait entretenir avec ses parents et les personnes plus âgées en général. Leurs déclarations sonnent comme un rejet de ces « nouvelles » dispositions. Ils résistent contre cette « évolution » des mentalités qui leur donne l'impression de perdre leur place en tant qu'adultes face aux enfants, place traditionnellement reconnue par des normes et des pratiques ancestrales (Mellott, 1981).

Encadré 9 : Résistances au changement et préjugés favorables au ME

III.3. Identification et analyse des facteurs et des mécanismes endogènes d'évolution des coutumes favorables au mariage des enfants

Quels sont les mécanismes endogènes (traditionnels) sur lesquels l'on pourrait s'appuyer pour faire évoluer les normes qui influencent négativement la pratique du ME ? Telle est ici la question à laquelle il faut apporter des réponses. Il s'agit en d'autres termes de détecter à Lama-Tessi et à Tamongue, les structures sociales (cadres et institutions) endogènes de production et de diffusion de normes, les différents acteurs qui animent ces cadres et les relations de pouvoir qui les régissent dans le contexte des processus nuptiaux, en vue de proposer une stratégie cohérente de plaider en faveur de l'abandon des ME.

III.3.1. Mariage et construction sociale des rapports de pouvoir à Lama-Tessi et à Tamongue

Dans l'optique d'identifier les mécanismes endogènes sur lesquels l'on pourrait s'appuyer pour faire évoluer les normes « négatives » ou favorables au ME dans les localités de Lama-Tessi et de Tamongue, il convient d'analyser en amont les relations de pouvoir en œuvre dans ces communautés et comprendre les processus de prise de décision ainsi que les acteurs détenteurs de ce pouvoir de décision, notamment en ce qui concerne la nuptialité.

D'une manière générale, le pouvoir peut être défini comme la capacité qu'a un individu ou un groupe d'imposer sa volonté aux autres, même lorsque ceux-ci tentent de résister. C'est ce qu'entend Max Weber lorsqu'il écrit qu'il s'agit de « *la chance de faire triompher, au sein d'une relation sociale, sa propre volonté, même contre la résistance d'autrui* » (Weber, 1995 (1956)). Ainsi défini, le pouvoir trouve sa place dans divers domaines en tant qu'outil d'analyse : l'État, les organisations, les relations interpersonnelles ou encore les relations entre les animaux (Dortier, 2008).

Dans le cadre précis de la présente étude, c'est surtout le pouvoir dans le domaine des relations interpersonnelles qui nous intéresse. La psychologie sociale, par exemple, a mis en exergue les mécanismes d'influences sociales et de soumissions volontaires, c'est-à-dire la capacité d'un individu à influencer et modifier les comportements, attitudes, pratiques, croyances, ou opinions d'un autre individu ou d'un groupe. La finalité est d'amener l'autre vers un conformisme, à adopter une innovation ou à se soumettre à une autorité, et parfois à

résister contre les phénomènes précités. On peut entrevoir les manifestations du pouvoir à ce niveau dans les familles, notamment dans les rapports père/enfant, mère/enfants, père/mère, oncle/enfant, tante/enfant, etc.

En tant que règle ou obligation coutumière, le mariage instaure des rapports de pouvoir entre les membres des familles contractantes et surtout certains acteurs clés de ce contrat (voir encadré 10). Tchanilé Moussa souligne à ce propos que chez les Tem, le projet de mariage, même s'il est décidé par le père, est soumis à l'appréciation préalable des tantes paternelles qui exercent sur la future mariée un pouvoir d'influence considérable (Tchanile, 1978). Elles contrôlent sa moralité et n'hésitent pas à faire des observations à sa famille et à imposer des conduites à tenir. Officiellement, la décision de célébrer ou non le mariage revient certes au père, mais généralement cette décision n'est qu'en grande partie conforme à la volonté des tantes paternelles. En tout état de cause, les deux individus concernés (le garçon et la fille) ne sont impliqués dans ce processus de prise de décision qu'à titre informatif.

Niveaux de pouvoir de décision des acteurs endogènes clés dans le processus nuptial en pays moba, kotokoli, peul et kabyè:

Acteur	Degré de pouvoir	Observation
Père	Élevé	Décision obligatoire
Mère	faible	Peut Influencer les décision du papa
Fille future mariée	Moyen (Élevé en pays kabyè)	Avis nécessaire et déterminant. Mais peut être influencée par le père et la mère, ses sœurs
Garçon, futur marié	Moyen	Quel que soit le type de mariage coutumier (voir encadré 5), c'est généralement le garçon qui fait part de son intention de se marier ou à qui les parents propose une fille.
Sœur de la future jeune mariée	Faible	Influence la décision la future mariée
Oncle paternel de la future mariée	Moyen	Influence le père
Oncle maternelle de la future mariée	Moyen	Influence la fille
Tante paternelle de la jeune future mariée	Moyen	Influence le père et la fille
Tante maternelle de la future mariée	Moyen	Influence la mère et la fille
Le vieux du clan, le chef du village, le leader religieux, les femmes maîtresses de cérémonies	Faible	Veillent au respect des normes traditionnelles et/ou religieuses et à leur perpétuation

Encadré 10 : Niveaux de pouvoir de décision dans acteurs endogènes dans le processus nuptial en pays moba et kotokoli

Cette structure du pouvoir diffère peu de celle en pays moba ou peul (Lama-Tessi Peul), d'après les données recueillies sur le terrain. Ici également, conformément aux usages traditionnels, la décision de marier la jeune fille ou pas revient au père. La particularité est qu'à

la différence du processus nuptial en pays kotokoli, en pays moba c'est plutôt les oncles paternels de la jeune fille qui pèsent lourdement dans le mécanisme d'influence de la prise de décision. Lors d'une assise publique, il est demandé à la jeune fille de donner son avis. Mais de toute évidence, un travail *infrapolitique* (non-publique) selon les termes de James Scott, aurait été mené en amont (Scott, 2009). Ainsi, la décision finale revient sans doute aux parents, mais elle aurait été fortement influencée par les oncles.

Le pays kabyè constitue une exception. Lors de la collecte des informations à Yara-Kabyè, les enquêtés avaient tendance à expliquer que ce sont les filles qui avaient le dernier mot en matière de nuptialité dans la coutume traditionnelle et qu'il n'y avait pratiquement pas de ME à force de vouloir se conformer aux exigences de l'initiation de la jeune fille (*akpendu*). En réalité, si on s'en tient à la loi qui fixe la majorité à dix-huit (18) ans, des risques de ME existent bien dans cette communauté, d'autant plus que, à l'instar de toutes les sociétés adeptes d'initiations, la maturité correspond à une phase généralement comprise entre treize (13) et seize (16) ans (Thiriat, 1998).

Par contre, le pouvoir de décision de la jeune fille dans le processus nuptial kabyè semble être reconnu (voir encadré 8) sur le mariage traditionnel en pays kabyè). Pour le secrétaire général de l'Académie Kabyè, Atinèdi K. GNASSE,

« Il n'existe pas d'acteur disposant d'un quelconque pouvoir. Seule la fille décide d'épouser le premier venu ou de fuir à la dernière minute pour épouser un amant qu'elle préfère [...] (en se faisant) enlever au besoin, souvent avec la complicité de celle-ci » (GNASSE, 2019)

Pour autant, il faut noter que malgré la prépondérance du pouvoir de la parenté, aussi bien à Lama-Tessi qu'à Tamongue, les communautés ont admis et reconnaissent en leur sein le pouvoir des chefs traditionnels et coutumiers (« *Ouro* » en pays tem, « *Bad* » en pays moba et « *wiyao* » en pays kabyè) qui est lui aussi généralement héritier d'une lignée de chefs reconnue par l'ensemble de la collectivité. Il détient un pouvoir qu'on pourrait qualifier de régulateurs des différents réseaux de pouvoirs lignagers, territoriaux ou purement interpersonnels. Dans les processus nuptiaux, il n'intervient pas directement dans les prises de décisions ni dans l'organisation pratique des différentes étapes, mais, en tant que gardien de la tradition, il est enclin à promouvoir le maintien de l'ordre ancestral et à le perpétuer, au risque de se mettre en porte à faux avec les lois de l'État qui l'a tout de même sacré chef, suite à sa désignation par sa collectivité.

Dans le cadre spécifique du mariage des enfants, on verra par exemple qu'ils n'ont pas pris l'initiative, de manière endogène, de l'interdire, pour la simple raison qu'ils baignent eux-aussi dans la conscience collective traditionnelle marquée par des normes ancestrales, parfois « négatives ». Il en va de même pour les leaders religieux, surtout les Imams (Lama-Tessi et Tamongue) et les gardiens des us cérémoniels (Tamongue) ou encore des maîtresses de cérémonies telles que les « *Taba* » et les « *Antillara* » à Lama-Tessi et les « *Puosakab* » à

Tamongue. Les changements obtenus à ce jour ont été impulsés par des mécanismes exogènes (État, ONG, Associations, etc.).

À Lama-Tessi et dans tous les villages environnants, sauf dans les groupements kabyè, les « Taba » sont reconnues dans la structure organisationnelle coutumière même si elles ne figurent pas dans l'organigramme communautaire. Elles ont un statut particulier et spécialisées dans une fonction précise, celle de l'organisation et de la coordination des cérémonies de mariage. Elles sont ainsi traditionnellement reconnues par la communauté kotokoli. Ce sont des femmes autrefois désignées par les chefs coutumiers sur la base non seulement de leur probité morale, mais aussi de leur maîtrise du processus nuptial coutumier propres aux valeurs de la communauté. Une « Taba » peut aussi acquérir son statut par hérédité, c'est-à-dire transmis par voie de succession, parce que sa mère ou une femme de sa famille l'a été. Et même dans ce cas, les critères de bonne moralité et connaissance des principes qui gouvernent le processus nuptial en pays tem sont avant tout exigés. De nos jours, il arrive qu'elle soit désignée par ses pairs, un collège de femmes du village qui se concertent pour coopter de manière consensuelle celle qui est à même de remplir cette fonction.

Le rôle de la « Taba » est d'abord de s'assurer du consentement de la future mariée et de lui prodiguer des conseils utiles pour son futur foyer le cas échéant. C'est elle qui annonce la fin de la vie de jeune fille de la future mariée en poussant un cri cérémoniel symbolique reconnu par la communauté. Elle choisit la demoiselle d'honneur (« *tchèrè* ») qui va accompagner la future mariée et s'adjoint de quelques « collaboratrices » pour effectuer le « bain cérémonial » afin de débarrasser la jeune fille de toute sorte de souillure avant d'entrer dans sa vie nouvelle. Elle s'occupe ainsi de la maquiller et de l'habiller de nouvelles parures. La nouvelle mariée peut dès lors être présentée au public et les femmes « expérimentées », déjà au foyer, s'approchent tour à tour pour prodiguer des conseils à la nouvelle mariée sous l'œil vigilant de la « Taba » qui clôturera cette séquence. Elle annonce la fin des cérémonies et invite les tantes et les femmes amies de la famille du garçon à passer chercher la jeune mariée pour la conduire auprès de son mari, désormais son nouveau domicile (voir encadré 6).

Quant aux « *Antillara* », à la différence des « Taba », elles n'ont aucun statut particulier dans la structure organisationnelle traditionnelle. En pays tem, il existe dans chaque communauté villageoise des groupes folkloriques de chants et de danses qui s'entraînent pour animer, égayer le village lors des occasions spéciales telles que les cérémonies de mariage. Les « *Antillara* » sont les responsables (on parle aujourd'hui de présidentes) de ces groupes folkloriques communément appelés « *simpa* ». S'il ne leur est pas reconnu un statut traditionnel clair, elles ne jouent pas moins un rôle important dans le processus de diffusion des normes ancestrales, notamment lors de leurs épithalames (chants ou poèmes nuptiaux) interprétés par les jeunes filles accompagnées de griots (« *loozi-ndena* »). À travers ces poèmes ou chansons composés spécialement pour les cérémonies nuptiales, elles expriment publiquement les aspects ancestraux des règles coutumières de la vie au foyer, contribuant ainsi à maintenir des conceptions parfois « négatives » qui ne tiennent pas compte de la liberté et l'intégrité des femmes, conformément au droit moderne étatique.

=====

Dans le canton de Tamongue, en dehors des chefs coutumiers et à leurs côtés, les vieux (« *Nikpela/nikpel ou Sakaba/sakab* ») et les devins (« *Jaba* »), gardiens des us et coutumes et ayant un statut traditionnellement reconnu, n'interviennent pas dans la prise de décision pour le choix des conjoints, mais c'est eux qui effectuent les cérémonies de consécration suivant les rituels ancestraux (voir encadré 7).

Ainsi, pratiquement à toutes les étapes du processus nuptial on retrouve les vieux et les vieilles du clan des deux familles, depuis l'annonce de la demande jusqu'à la conduite de la nouvelle mariée au domicile de l'homme. C'est une société adeptes d'initiation et structurée par les classes d'âge. C'est ici qu'on retrouve les « *Puosakab* » avec qui WILDAF collabore déjà sur le terrain.

À la différence des « *Taba* » et des « *Antillara* » en pays kotokoli, les « *Puosakab* » n'ont ni un statut particulier avec des fonctions précises, et elles n'émanent pas forcément d'un groupe d'activité formel traditionnellement constitué. De par leur âge et leurs diverses expériences, elles sont approchées et sollicitées par la communauté en cas de besoin ponctuel, dans le cas échéant, celui de la lutte contre les ME. Elles sont considérées comme des sages, maîtrisant les normes et les usages traditionnels, notamment dans les groupes ésotériques que sont les couvents⁴. Elles contribuent ainsi, de manière involontaire, à perpétuer les coutumes ancestrales sans forcément les adapter au nouveau contexte de « modernité ».

D'autres rapports de pouvoir naissent du statut social et du pouvoir économique des familles. Par exemple, une famille peut donner en mariage sa fille à une autre en raison de la richesse ou du prestige de celle-ci et réciproquement. La quête de la richesse, du bonheur ou de l'honneur crée des rapports de dépendance et, inversement, de domination.

Ces rapports peuvent agir en amont du mariage, le précipiter et en faire un mariage précoce, surtout dans une communauté largement influencée par la mentalité traditionnelle qui n'a pas coutume de fixer un âge minimum que devrait avoir une jeune fille avant le mariage (voir point III.2.2.2 ci-dessus). C'est l'exemple, d'après les enquêtés de la présente étude, d'un prétendant, jouant de son pouvoir social ou économique qui peut exiger que le mariage ait lieu avant l'âge légal, s'il remarque que d'autres prétendants pourraient le devancer. C'est aussi le cas de l'enlèvement où celui qui se fait justice le fait tôt pour éviter que la famille de la fille ou d'autres prétendants n'en décident autrement (voir encadré 5).

⁴ Par l'action des ONG, de certaines associations et de l'État, ces couvents n'existent plus de nos jours, mais les manières d'agir, de penser et d'être résultant des valeurs enseignées dans ces lieux influencent d'une manière ou autre les comportements, attitudes et pratiques des membres de la communauté du canton de Tamongue.

Résumé partiel 21 : Mariage et construction social des rapports de pouvoir.

L'analyse des relations de pouvoir entre les différents acteurs impliqués dans les processus nuptiaux en général et le ME en particulier est indispensable pour détecter les mécanismes sur lesquels l'on pourrait s'appuyer pour faire évoluer les normes « négatives » identifiées par l'étude.

Le pouvoir est entendu ici comme « la chance de faire triompher, au sein d'une relation sociale, sa propre volonté, même contre la résistance d'autrui » à la suite de Max Weber.

Les étapes des processus nuptiaux et les acteurs concernés montrent qu'à Lama-Tessi et à Tamongue, les parents de la jeunes filles (le père et/ou la mère, mais aussi les parents hommes ou femmes du côté du père) ont en moyenne un niveau élevé de pouvoir de décision (voir encadré 10).

Il faut cependant noter une exception : dans le processus nuptial en pays kabyè, le pouvoir de décision de la fille promise en mariage est très élevé. C'est elle qui décide de celui qu'elle veut prendre comme époux et du moment qu'elle juge propice pour s'engager après son initiation « akpendu » qui la consacre « femme ».

Les chefs religieux (Imams, Prêtres chrétiens ou coutumiers) et les personnes âgées ne sont pas censés intervenir directement dans le processus de prise de décision, mais ils font partie du mécanisme d'influence en faisant usage du statut traditionnel qui leur est conféré.

Enfin, les maîtresses de cérémonies (Taba, Antillara à Lama-Tessi et Puosakab à Tamongue) ont niveau faible de décision, d'autant plus qu'elles n'entrent officiellement en scène qu'une fois la décision de célébrer le mariage a été prise. Cependant, étant proches des mariés (surtout les Taba et les Puosakab), elles contribuent d'une manière insidieuse à perpétuer la pratique à travers leur rôle de conseillères-éducatrices.

Un mécanisme endogène qui pourrait faire évoluer les normes favorables devrait logiquement être composé de ces différents acteurs, agencés de sorte à pouvoir coordonner leurs actions en vue d'influer sur les manières de penser, d'agir et d'être ancestrales susceptibles de favoriser le ME dans leurs communautés respectives.

III.3.2. Catégorisation des acteurs endogènes impliqués dans le ME à Lama-Tessi et à Tamongue

Dans le paragraphe précédent, le niveau de pouvoir de décision des différents acteurs impliqués a été établi. À présent il s'agit d'insérer ces acteurs dans des cadres endogènes afin de créer une cohérence d'actions dans l'optique envisagée d'une intervention pour faire évoluer les normes favorables au ME.

À Lama-Tessi comme à Tamongue, les structures sociales endogènes à même de conserver, transformer et diffuser des manières de penser, d'agir et d'être propres à ces communautés et susceptibles de favoriser le ME par leur jeu de pouvoir sont presque similaires. Elles peuvent se retrouver dans trois catégories principales d'institutions :

- l'institution familiale et les Réseaux de relations parentales ;
- la chefferie et les institutions religieuses ;
- les institutions à base gérontocratiques plus ou moins formalisées par la structure organisationnelle de la société dans les deux zones de recherche (personnes âgées, maîtresses de cérémonies).

Autour de ces institutions, ils gravitent des acteurs endogènes susceptibles d'impulser une transformation des normes traditionnelles en faveur du ME ou qui présentent une importance dans la perpétuation, la transformation ou la diffusion de normes et de valeurs. Il s'agit d'un système dans lequel ces acteurs entretiennent des relations (de pouvoir) et coopèrent. À l'intérieur de chaque cadre structurel, ces acteurs peuvent être regroupés en trois catégories (GIZ GmbH, 2015) :

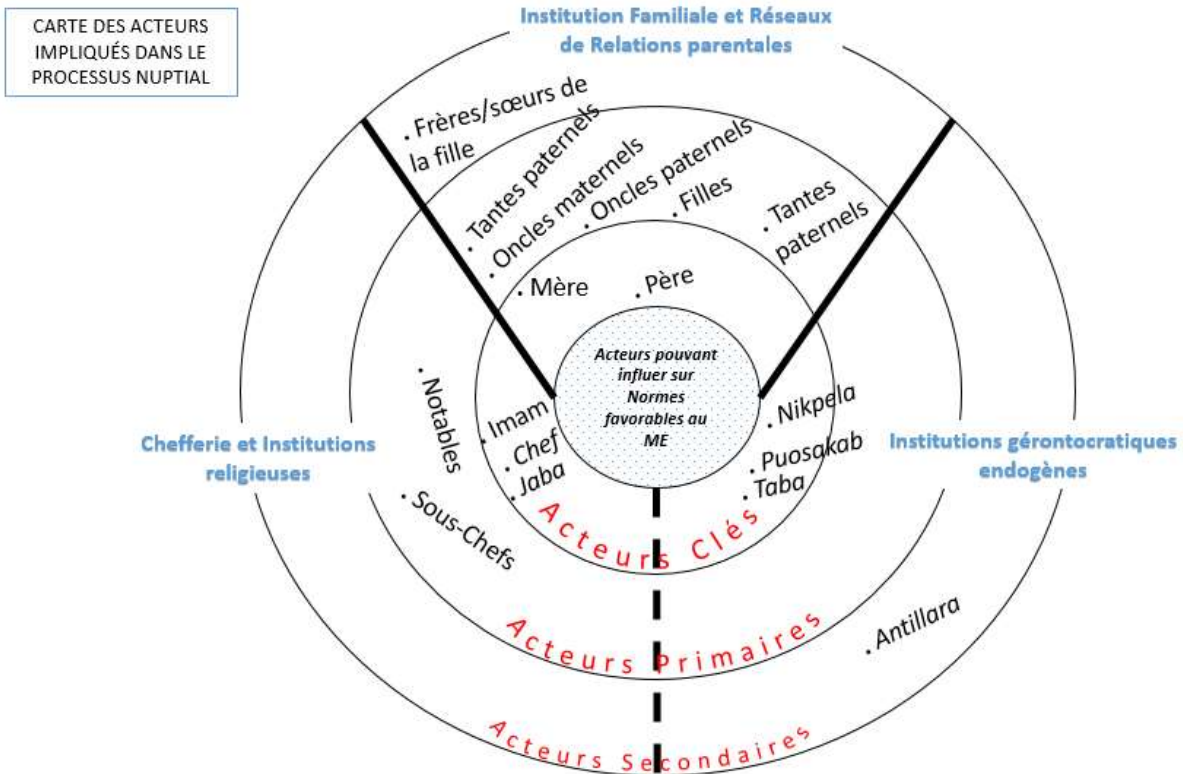


Figure 1 : Esquisse d'une carte des acteurs dans la zone de recherche.

- **les acteurs clés** : ce sont les acteurs endogènes qui ont un pouvoir de décision élevé dans leurs catégories respectives et qui sont en mesure d'influer significativement sur les normes qui favorisent la pratique du ME dans leurs communautés respectives, forts de leurs capacités, leurs savoirs et surtout leur pouvoir de décision.

À Lama-Tessi et à Tamongue, au niveau familial il s'agit du père et dans une moindre mesure de la mère, sauf en pays kabyè où c'est la fille promise en mariage qui serait au centre de cette sphère. Au niveau de la chefferie traditionnelle et des institutions religieuses, on retrouve l'*Imam* dans les deux zones et le prêtre coutumier (« *Jaba* ») à Tamongue. Quant aux institutions gérontocratiques, on a les vieux (« *nikpela* ») et les Puosakab à Tamongue et les « *Taba* » à Lama-Tessi.

=====

- **les acteurs primaires** : ce sont ceux qui sont directement concernés (reçoivent les retombées) des manières de penser et d'agir partagées par la communauté et favorables au ME, soit parce qu'ils en sont victimes, soit parce qu'ils se sentent potentiellement victimes ou alors parce que la pratique interpelle leur conscience.

Cette catégorie fait référence aux victimes (ou potentielles) dans les familles ainsi qu'aux oncles et tantes, surtout du côté paternel de la fille ; dans la chefferie et les institutions religieuses, les notables (Lama-Tessi) ou sous-chefs (Tamongue) sont concernés.

- **les acteurs secondaires** : ils ne participent pas directement à la perpétuation ou à la transformation et diffusion des normes liées au ME, mais ils peuvent en être des vecteurs involontaires en apportant leur soutien (ou pas) au projet nuptial ou des prestations de services lors des cérémonies de mariages.

À Tamongue, il s'agira par exemple des frères et sœurs de la jeune fille ; des Antillara à Lama-Tessi ;

Il faut noter que cette carte des acteurs n'est qu'une esquisse globale. Les cartes complètes avec les acteurs nommés et la mise en exergue des relations de coopération ou de pouvoirs doivent être réalisées de manières participative avec les membres de la communauté dans chaque milieu d'intervention du projet (*voir Orientation Stratégique n°1 ci-dessous*). Certains acteurs pourraient donc changer de catégories.

De manière concrète, à partir de cette carte des acteurs, un dispositif de mécanismes endogènes pourrait se décliner comme schématisé par la figure 2. Les relations existantes entre les différents acteurs et mise en exergue précédemment, peuvent permettre une reconstructions groupées d'acteurs endogènes à même d'œuvrer en concertation pour faire évoluer les normes potentiellement « *négatives* » de manière endogène.

En se basant sur les données de l'étude, certains acteurs identifiés sur la carte des acteurs ci-dessus peuvent être regroupés à l'intérieur d'un dispositif dénommé « Mécanisme Endogène de Concertation et de Suivi », en abrégé « MECS ». Ce mécanisme aura pour mission essentielle de concevoir et déterminer de manière concrète, les actions à mener dans la communauté concernée, pour lutter contre les pratiques néfastes en général et de manière spécifique, contre le ME. Les acteurs de ce cadre se baseront sur les normes potentiellement « *négatives* » identifiées dans leur milieu pour entreprendre des actions de sensibilisations et de formations comme cela été évoqué lors de l'étude. Il s'agit des chefs (premiers responsables de ce dispositif) et de leurs notables ou sous-chefs ; des responsables religieux et coutumiers ; de représentant des familles (homme et femme) ; des maîtresses de cérémonies que sont les « *taba* » et les « *puosakab* » selon la zone. Une fois les grandes actions arrêtées, ils devront assurer leur mise en œuvre et suivre leurs niveaux de réalisation.

Le mécanisme endogène chargé de la mise en œuvre des actions identifiées par les membres du MECS est le « Mécanisme Endogène de Mise en Œuvre », MEMO. Il est essentiellement animé par les « *taba* » et « *antillara* » à Lama-Tessi et par les « *puosakab* » et autres responsables de groupes d'entraide agricole ou de réjouissance. En cas de besoin et selon

les circonstances, ils pourront se faire assister par certains membres du MECS tels que les responsables religieux ou les chefs traditionnels.

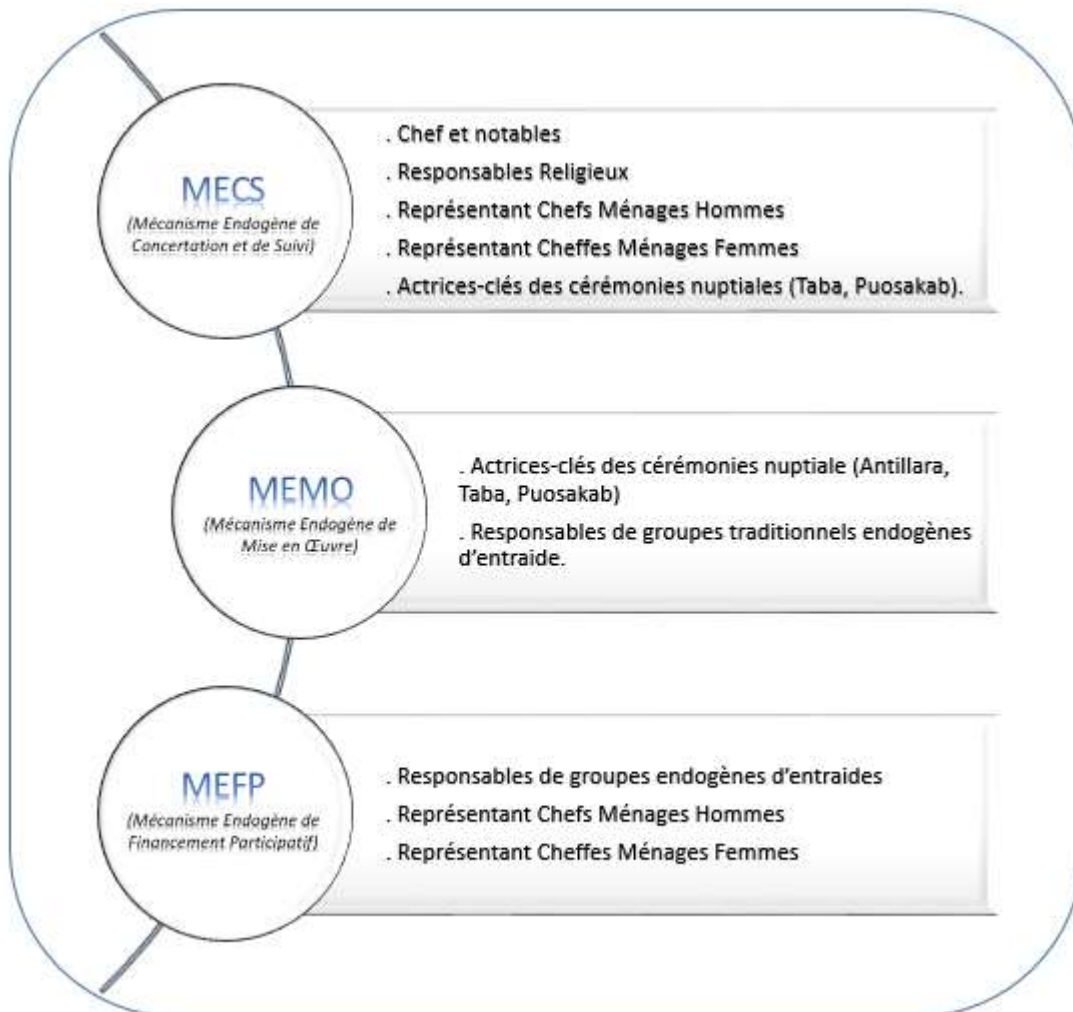


Figure 2 : mécanismes endogènes d'évolution des normes.

La mise en œuvre des diverses actions ne peut être effective et pérenne que si elle est accompagnée d'un mécanisme endogène de soutien matériel ou financier. Lors de l'enquête dans les deux zones, il a été observé l'existence de dispositifs endogènes mobilisateurs de matériels et parfois d'argent. C'est le cas des groupes folkloriques à Lama-Tessi ou des groupes traditionnels d'entraide agricole à Tamongue. Sur la base du fonctionnement de ces groupes traditionnels et des règles d'entraides lors des funérailles, certains enquêtés ont proposé une prise d'initiative de la part des différents responsables des groupes en question, afin d'insuffler dans chaque village la mise en place d'un dispositif approprié de mobilisation de moyens matériels et financiers pour soutenir les actions des membres du MEMO. Ces cadres d'actions pourraient prendre la dénomination de « Mécanisme Endogène de Financement Participatif (ou solidaire) », soit MEFP.

Ces mécanismes endogènes ne pourront être opérationnels qu'à partir d'une stratégie globale et cohérente de plaidoyer.

Résumé partiel 22 : Catégorisation des acteurs endogènes à Lama-Tessi et à Tamongue.

À l'analyse de la structure organisationnelle à Lama-Tessi et à Tamongue en lien avec les processus nuptiaux, trois (3) groupes d'acteurs plus ou moins institutionnalisés se donnent à voir : les Institutions familiales et leurs réseaux de relations parentales ; la chefferie et les institutions religieuses ; les Acteurs institués sur une base gérontocratique.

Au vu des relations de pouvoir qui existent entre ces différents acteurs, à l'intérieur de chaque groupe il existe des **Acteurs Clés**, Primaires et Secondaires. Les acteurs clés sont ceux qui ont un niveau élevé de pouvoir de décision et de capacité d'influer sur les normes traditionnelles. **Les acteurs primaires** ont un niveau moyen de pouvoir et les **acteurs secondaires** ont plutôt un niveau faible de pouvoir de décision et mais contribuent largement au maintien, à la diffusion ou à l'évolution des normes traditionnelles en général et particulièrement de celles potentiellement « négatives ».

Sur la base de ces acteurs statutairement connus et reconnus par les membres de la communauté, il se dessine trois mécanismes endogènes sur lesquels l'on pourrait s'appuyer pour faire évoluer les normes traditionnelles susceptibles « négatives » ou ayant une influence négative sur la pratique du ME ou d'autres pratiques néfastes dans ces milieux :

- un **Mécanisme Endogène de Concertation et de Suivi (MECS)**, piloté par le chef traditionnel et composé de notables, de responsables religieux, de représentants de chefs de ménages et des acteurs ou actrices clés des cérémonies nuptiales (Taba, Puosakab).

- un **Mécanisme Endogène de Mise en Œuvre (MEMO)**, piloté par les actrices clés des cérémonies nuptiales, auxquelles s'ajoutent les « antillara » dans le canton de Lam-Tessi ainsi que d'autres responsables de groupes traditionnels endogènes d'entraide.

- et un **Mécanisme Endogène de Financement Participatif (MEFP)**, piloté par les responsables de groupes traditionnels endogènes d'entraide, avec le concours des chefs de ménages et la caution morale des leaders religieux ou des chefs traditionnels.

III.4. Stratégie de plaidoyer pour la transformation des normes favorables à la pratique du mariage des enfants

L'étude a montré qu'il existe dans les deux zones du projet, des normes traditionnelles potentiellement « négatives », c'est-à-dire des manières de penser, d'agir et d'être partagées par la grande majorité des populations de Lama-Tessi et de Tamongue et qui comportent des risques d'influer sur des pratiques néfastes ou contraires à la loi. Les cadres sociaux structurels qui les conservent, les transforment et surtout les diffusent ont été identifiés avec leurs acteurs correspondants. Quelle stratégie mettre en place alors pour les combattre efficacement de l'intérieur afin de garantir une éradication durable du phénomène ?

III.4.1. La sensibilisation et la formation ciblées comme actions de lutte

L'idée d'une sensibilisation des différents acteurs semble faire l'unanimité. C'est ce que proposait le chef de Satkounou à Tamongue par exemple, le 02 décembre dernier :

« C'est lors des funérailles et les jours des marchés qu'il faut accentuer les sensibilisations à l'égard des jeunes. Puisque de nos jours, c'est à ces endroits que les jeunes aiment plus fréquenter et ce sont des lieux de rencontres pour ces jeunes. Tout part de là. Les parents doivent veiller à ce que leurs jeunes filles rentrent tôt des funérailles. Les jeunes filles doivent écouter leurs parents. Elles ne doivent pas se donner tôt au sexe ».

Il est bien conscient qu'il y a des sensibilisations qui se font déjà, d'où la suggestion de les poursuivre en faisant des ciblage pointus, notamment sur le choix des lieux (marchés, maisons funèbres). Une personne âgée à Tambigue avait une idée similaire concernant les lieux possibles de sensibilisation :

« Au temps de nos parents les funérailles se faisaient les journées, mais aujourd'hui c'est les nuits. [...] ; interdire aux filles d'aller aux funérailles les nuits de même que les marchés les nuits, c'est là où elles attrapent les grossesses » (Tambigue, le 06 décembre 2018).

À défaut d'interdire l'accès aux sites des funérailles, il serait stratégique de les transformer en lieux de sensibilisation.

Le chef de Satkounou a ciblé aussi ceux qui vont prendre le lead de l'action (les parents). Le chef de Batingue aussi était dans la même lancée :

« Les parents doivent veiller à ce que leurs jeunes filles rentrent tôt des funérailles. Les jeunes filles doivent écouter leurs parents. Elles ne doivent pas se donner tôt au sexe » (Batingue, 03 décembre 2018).

On peut y voir également, une forme de responsabilisation des jeunes filles elles-mêmes qu'il exhorte à écouter et à mettre en pratique les conseils des parents.

À Lama-Tessi également la même volonté de poursuivre les sensibilisations s'est faite sentir, mais avec quelques variantes sur les lieux de sensibilisation et les acteurs qui devraient prendre le devant. Ainsi, une personne âgée à Lama-Tessi Centre a déclaré qu'il faut

« [...] accentuer la sensibilisation dans les collèges et lycées et former aussi les enseignants. Tu remets 50F à ta fille, arrivée à l'école un Monsieur lui donne 200F, vous comprenez non » (Lama-Tessi Centre, le 4 décembre 2018).

Un notable va plus loin à Damala en précisant qu'il faut arrêter les pratiques fondées sur les échanges de femmes et pointe du doigt les alphas qui prêchent le Coran, à qui il suggère

=====

d'envisager une mise à jour de la règle des 3 menstrues. Il évoque également d'autres acteurs tels que les clubs des mères :

« [...] arrêter la pratique de « donnant-donnant » des filles dans les clans où elle est pratiquée [...] ce sont les Alpha qui prêchent le saint coran ; c'est vrai c'était écrit avant nous que quand une fille passe 3 règles chez son père, le 4^e doit être chez son mari ; donc les Alpha doivent faire un effort d'augmenter le nombre des règles que les filles doivent passer auprès de leur papa [...] les clubs des mères doivent parler dans leur sensibilisation des méfaits des ME »
(Damala, 02 décembre 2018).

De manière structurée, les sensibilisations ou les plaidoyers sont apparus comme susceptibles de faire évoluer les normes favorisant les ME ou certaines pratiques néfastes dans les zones du projet. On remarque également que la plupart des acteurs, aussi bien les acteurs clés, secondaires que primaires ont été appelés à leurs responsabilités. L'idée de s'appuyer donc sur une stratégie interne pour faire évoluer les manières de penser et d'agir favorables au ME est bien présente et exploitable.

III.4.2. Esquisse d'une théorie de changement endogène des normes « négatives » à Lama-Tessi et à Tamongue

Les populations de Lama-Tessi et de Tamongue, à l'instar de nombreuses sociétés rurales en Afrique, sont largement influencées par les normes traditionnelles dans leurs actions quotidiennes. Certaines de ces normes favorisent les pratiques néfastes telles que le ME. Pour **faire évoluer** ces normes à partir de l'intérieur et **impacter positivement et durablement** la pratique de ME, il convient de trouver une voie adéquate pour agir sur les normes traditionnelles, moteur de toute action, et **d'influencer de ce fait les comportements, attitudes et pratiques** des membres de la communauté dans les deux zones d'étude (voir Figure 3). Il faudra :

- « **Capabiliser** »⁵ **les parents et les membres des différentes familles** qui composent les communautés de Lama-Tessi et de Tamongue, notamment les parents. Il s'agit d'amorcer un changement en libérant les possibilités que l'individu a de faire un choix libre et responsable de la vie qu'il souhaite mener ; de renforcer les capacités des familles afin qu'elles puissent questionner, de manière participative, les styles ancestraux de penser, d'agir ou d'être partagées par leurs communautés respectives et qui sont potentiellement favorables à des pratiques néfastes, contraires aux dispositions garantissant l'essentiel des droits humains universaux : le droit à une vie saine et suffisamment longue, le droit à une éducation, le droit à la liberté de croyances, le droit à disposer de son corps, etc.

⁵ En référence à la théorie des « Capabilités » d'Amartya Sen (Sen, 1985)

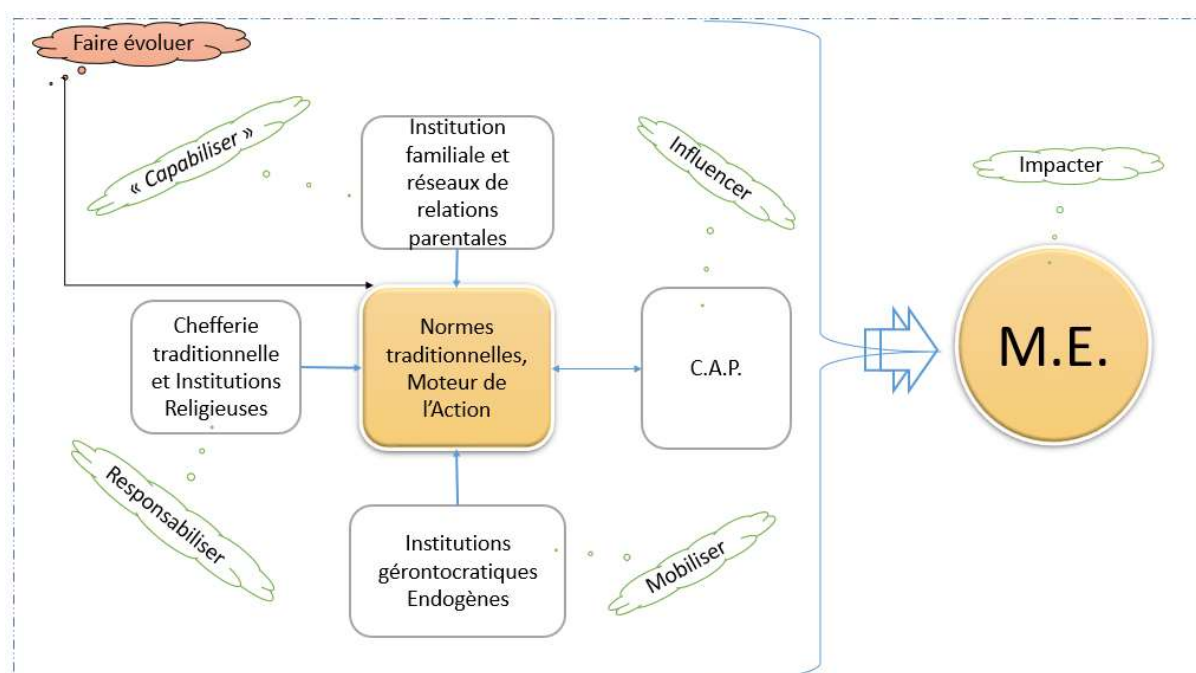


Figure 3 : Esquisse d'une théorie d'évolution endogène des normes traditionnelles.

- **Responsabiliser la chefferie traditionnelle et les institutions religieuses** (Imam, prêtres (ou son représentant) chrétiens, prêtres coutumiers, pasteurs) dont les acteurs jouissent d'un statut de leader d'opinion dans leurs communautés respectives. L'amorce de changement de normes traditionnelles doit se faire de manière participative. Ces responsables sont les premiers animateurs d'un cadre de concertation (voir Figure 2) qui procède à l'analyse des normes « négatives » identifiées, dans le respect de l'expression du choix libre de chaque acteur de la communauté. Les orientations retenues sont mises en œuvre avec le concours des acteurs des institutions gérontocratiques endogènes.

- **Mobiliser les acteurs reconnus dans la communauté sur une base gérontocratique**, c'est-à-dire de par leur âge ou leur expérience dans ce domaine précis, en l'occurrence celui des processus nuptiaux. Il s'agit des « taba » et des « antillara » à Lama-Tessi, et des « puosakab » et « nikpela » à Tamongue. Sur cette base, l'on reconnaît également les différents responsables endogènes de groupes d'entraides de production agricole ou de réjouissance populaire. Ces divers acteurs endogènes sont indiqués dans le processus de mise en œuvre des actions de plaidoyer, d'autant plus qu'ils sont déjà en contact avec les familles et ont acquis une expérience dans l'animation des groupes.

Certes, conformément aux résultats attendus de la présente étude, il est question d'identifier des mécanismes traditionnels endogènes aux communautés de Lama-Tessi et de Tamongue, susceptibles d'amorcer une transformation des normes « négatives » néfaste à la pratique de ME. Cependant, ces mécanismes ne sauraient évoluer en vase clos. Pour garantir un meilleur fonctionnement de ces mécanismes dans l'optique d'une pérennisation des actions, il est

indispensable de les intégrer dans un dispositif global qui implique d'autres acteurs locaux, nationaux ou mondiaux (voir Figure 4).

III.4.3. Dispositif global de la stratégie

Pour lutter efficacement contre les manières de penser, d'agir ou d'être traditionnelles et partagées par les membres des communautés rurales de la zone d'étude et au-delà, les initiatives d'évolution des normes doivent venir de l'intérieur même de ces communautés en s'appuyant sur des mécanismes traditionnels endogènes tels que mentionnés ci-dessus. Néanmoins, ces initiatives ont besoin parfois d'être suscitées, encouragées, contextualisées, et les mécanismes endogènes d'être accompagnés techniquement. Cela nécessite donc le recours à certains mécanismes exogènes.

De manière schématique, ce dispositif global se présente sous la forme d'une hiérarchie de table (voir Figure 4) qui a pour avantage de représenter des groupes d'informations dans une hiérarchie sans lignes de connexion. Ainsi, les hiérarchies internes de chaque groupe sont conservées et l'approche horizontale et collaborative entre les différents groupes est mise en exergue.

Aux côtés des mécanismes endogènes et toujours au niveau local, c'est-à-dire dans chaque village de la zone du projet, la participation des acteurs exogènes d'accompagnement local est à prendre en considération. Ils sont généralement statuts par les services techniques de l'État ou des organisations de développement. Ce sont par exemple les responsables de CVD, les Clubs des mères, les enseignants, les forces de l'ordre, et spécifiquement les jeunes filles et garçons engagés formés par WILDAF et déjà en activité sur le terrain.

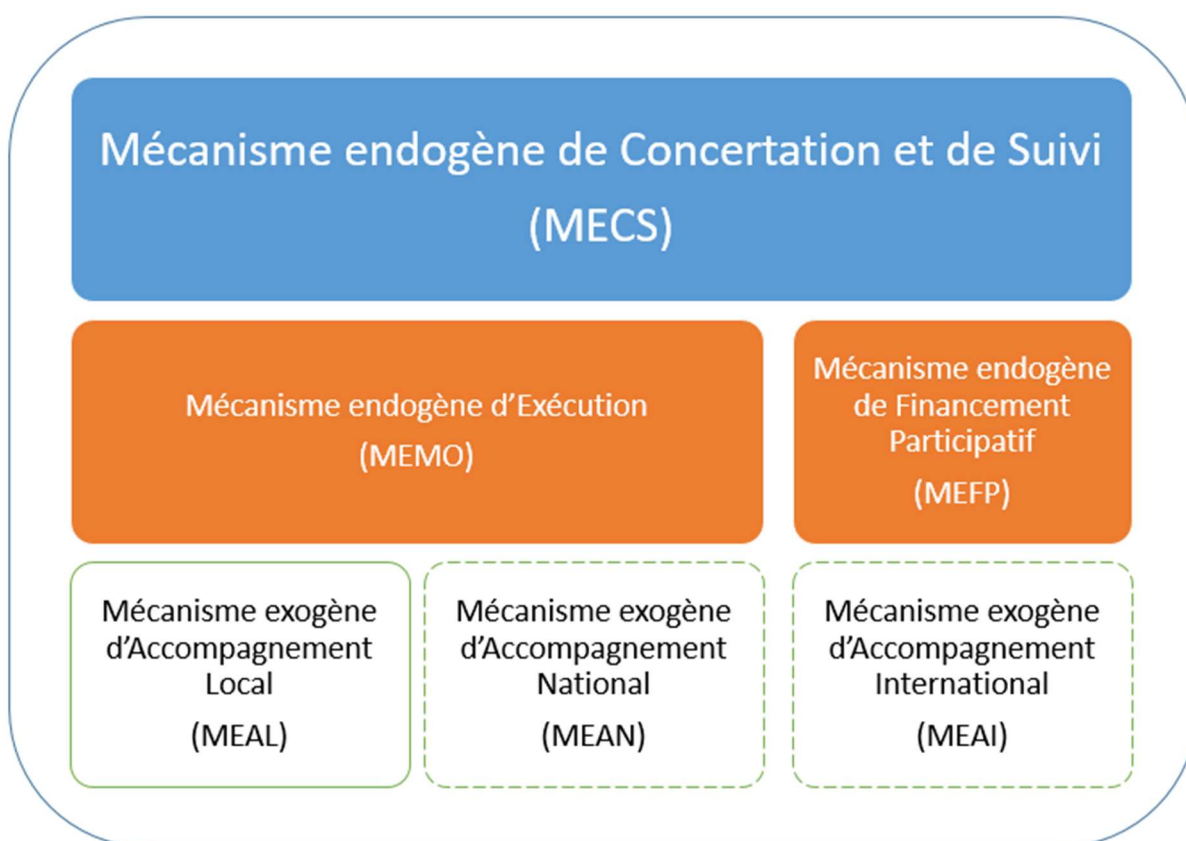


Figure 4 : Dispositif global de stratégie de plaidoyer pour la transformation des normes.

Les actions menées au niveau local ne trouveront leur sens qu'en les mettant en miroir avec les orientations nationales en matière de lutte contre les pratiques néfastes et de garantie des libertés contenues dans la constitution de la République et dans de nombreux textes de lois ou de conventions ratifiées. Parmi les acteurs qui représentent ce mécanisme exogène d'accompagnement national, on peut mentionner les Organisations de la Société Civile, Organisations Non Gouvernementales nationales, Organisations de Développement nationales ou autres associations nationales de lutte contre les pratiques néfastes en général et du ME en particulier. Au niveau de l'État, l'Assemblée Nationale, les instances nationales de juridiction et de défenses des Droits de l'homme sont à mobiliser.

Au niveau mondial, la définition, la promotion et le soutien des politiques de développement en général et des droits de l'homme en particulier crée un environnement favorable à la lutte contre les ME ou toute forme de pratiques néfastes. Le soutien des actions au niveau local par ces instances internationales à travers divers mécanismes constitue un maillon important pour un impact durable des actions des acteurs endogènes.

Fort de ce dispositif intégré, l'équipe de recherche propose une stratégie d'actions pour un plaidoyer efficace en trois (03) axes avec pour finalité la transformation des normes traditionnelles favorables à la pratique des ME ou toute autre pratique néfaste, de manière endogène. Il est prévu une évaluation du dispositif au bout de six (06) mois.

III.4.4. Les Orientations Stratégiques de plaidoyer contre les ME et autres pratiques néfastes

En termes de plan stratégique de plaidoyer, l'équipe de recherche propose donc les grandes orientations suivantes ainsi qu'une estimation de la périodicité et des coûts :

Orientation stratégique 1 : Élaboration participative de cartes des acteurs dans tous les villages couverts par le projet dans les deux cantons.

Objectif stratégique : déterminer, pour chaque communauté villageoise, les acteurs clés, primaires et secondaires locaux ainsi que les relations qui existent entre eux et sur lesquels l'on pourra s'appuyer pour faire évoluer les normes négatives qui favorisent le ME.

Période estimée : Mai-Juin 2019 (02 mois).

Coût estimé : 18,800,000 FCFA.

Orientation stratégique 2 : Formation des acteurs identifiés sur les cadres sociaux structurels et les normes propres à leurs communautés respectives qui influent négativement sur la pratique du ME et le renforcement de leur capacité organisationnelle et économique (« filets sociaux »⁶).

Objectif stratégique : Sélectionner et former les différents acteurs clés, primaires et secondaires, sur les cadres sociaux traditionnels ou endogènes qui structurent leurs communautés et sur les différentes normes qui sont susceptibles de favoriser le ME ou toute autre pratique néfaste.

Période estimée : Juillet 2019 (01 mois).

Coût estimé : 4,400,000 FCFA.

Orientation stratégique 3 : Accompagnement des actions de plaidoyer des acteurs endogènes dans leurs communautés respectives.

Objectif stratégique : appuyer techniquement les acteurs endogènes des deux zones dans une démarche du « faire-faire » en les responsabilisant autour des actions de sensibilisations, informations, communications sur les normes potentiellement « négatives » dans leurs communautés.

Période estimée : Juillet-Novembre 2019 (03 mois).

Coût estimé : 14,000,000 FCFA.

Évaluation du programme stratégique : Évaluation du dispositif et des actions entreprises dans la zone du projet.

Objectif général de l'évaluation : Mener une étude pour évaluer les résultats et l'impact de l'action des mécanismes endogènes dans les deux zones du projet.

Période estimée : Novembre-Décembre 2019 (02 mois).

Coût estimé : 8,000,000 FCFA.

⁶ Selon une expression de Plan International Togo.

Résumé partiel 23 : Stratégie de plaidoyer pour la transformation des normes traditionnelles.

Dans les communautés rurales de Lama-Tessi et Tamongue, l'étude a identifié des normes traditionnelles potentiellement « négatives », c'est-à-dire favorables à la pratique du ME ou autres pratiques contraires à la loi.

Pour les transformer et les faire évoluer afin d'impacter durablement les comportements, attitudes et pratiques, il faudra se fonder sur les mécanismes endogènes traditionnels existants :

- « Capabiliser » les parents et les membres des différentes familles élargies aux divers réseaux interpersonnels de parenté ;
- Responsabiliser la chefferie traditionnelle (chefs, notables, sous-chefs) et les institutions religieuses (Imams, prêtres chrétiens, prêtres coutumiers, pasteurs) ;
- Mobiliser d'autres acteurs endogènes institutionnalisés sur une base plus ou moins gérontocratique, tels que les « taba », « antillara », « puosakab », « nikpela », responsables traditionnels de groupes d'entraides de production agricole ou commerciale.

Pour garantir une action intégrée est pérenne, ces acteurs endogènes sont accompagnés par des mécanismes exogènes de soutien technique et parfois financiers au niveau communautaire local (CVD, agents étatiques, jeunes engagés, etc.), au niveau national (ONG, OD, lois, codes, Institutions juridiques et de défenses des droits de l'homme, etc.) et au niveau mondial (Chartes, traités et conventions en faveur de la défense des libertés et des droits humains, mécanismes de soutien aux actions locales de lutte contre les ME ou toute forme de pratiques néfastes, etc.).

Fort de ce dispositif global, composé principalement de mécanismes endogènes d'évolution des normes en faveur des ME et accompagnés par quelques mécanismes exogènes, une stratégie de plaidoyer peut être mise en branle suivant une logique autour de trois grandes orientations interconnectées :

- Orientation Stratégique 1 : Élaboration participative de cartes des acteurs dans tous les vingt (20) villages des deux zones du projet, soit dix (10) villages en moyenne par zone ;
- Orientation Stratégique 2 : Formation des acteurs identifiés sur les cadres sociaux structurels et les normes propres à leurs communautés favorables au ME ou à toute pratique néfaste ;
- Orientation Stratégique 3 : Accompagnement des actions de plaidoyer des acteurs endogènes dans leurs communautés respectives.

Une simulation technique permet de prévoir une durée minimum de six (6) mois pour la mise en œuvre de cette stratégie avec un coût estimé à trente-sept millions six-cent mille (37.600.000) fcfa.

Afin de s'assurer de la viabilité pérenne du présent dispositif, une évaluation du programme stratégique est recommandée au bout des six (06) mois d'exécution.

Conclusion Générale

La présente étude sur « Analyse des coutumes qui influent sur la pratique des mariages d'enfants et des mécanismes d'évolution à Tamongue et Lama-Tessi » montre bien que le ME existe bien au Togo dans certaines contrées, généralement en milieu rural. Cette pratique est due à plusieurs causes. Cependant, celles liées aux normes traditionnelles semblent constituer les plus profondes, d'autant plus que c'est en référence à celles-ci que les membres des communautés de Tamongue et de Lama-Tessi trouvent leurs principes de justification.

Or certaines de ces normes traditionnelles sont de nos jours en contradiction avec les dispositions légales nationales en matière de garantie de l'intégrité physique et de la liberté des individus sans aucune discrimination, surtout dans le cadre du mariage. Il convient donc de les repérer autant que possible afin d'envisager une stratégie pour les faire évoluer de l'intérieur en se basant sur des mécanismes endogènes.

Lama-Tessi et Tamongue, à l'instar de nombreux milieux ruraux en Afrique, sont des sociétés restreintes, et à ce titre, exposées aux normes traditionnelles potentiellement « négatives ». Certes, elles obéissent à deux logiques : une logique « dictée » par la tradition et une autre instituée par des règles « modernes » de conduites. Dans ces milieux, « tout le monde connaît tout le monde » et le poids du contrôle social s'y fait de plus en plus pesant entraînant une forte tendance à se conformer plutôt aux manières ancestrales de penser, d'agir ou d'être partagées par la communauté. C'est donc à force de vouloir imiter l'autre par conformisme que certains parents continuent de pratiquer le ME au risque de tomber sous le coup de la loi. Le conformisme et l'imitation qui trouvent leurs nids dans le caractère restreint des sociétés rurales telles que Tamongue et Lama-Tessi constituent ainsi des manières d'être traditionnelles potentiellement néfastes, parce qu'elles peuvent emmener certains membres à pratiquer le ME par simple suivisme.

Sur le plan de l'organisation sociale, ce sont des sociétés marquées largement par le patriarcat qui fait des hommes les détenteurs du pouvoir absolu à travers les institutions parentales et la chefferie. Les pères et maris dans ce contexte, ont pratiquement « droit de vie et de mort » sur leurs enfants et leurs épouses et peuvent décider de tout sans aucune contestation. Dans le cadre du mariage, le risque est immense et avéré qu'un père décide tout seul de « donner » sa fille en mariage sans son avis, ni de celui de sa mère ou de tout autre membre de la famille ou de la communauté, en s'en tenant simplement à son intérêt personnel et non de l'intérêt supérieur de l'enfant. En cas de refus de la fille, des dispositifs traditionnels sont mis à contribution pour la contraindre, c'est le cas par exemple des couvents à Tamongue.

La structure économique de ces deux zones d'étude s'est révélée aussi comme un facteur pouvant aggraver la pratique du ME. Elle est fondée sur une économie de subsistance qui est une manière d'agir ancestrale génératrice de pauvreté et donc de beaucoup de maux : manque de moyens pour subvenir aux besoins de la famille et des enfants, manque d'éducation (scolarisation), etc. C'est parfois la nécessité de satisfaire certains besoins qui ont conduit des parents à échanger leurs filles contre des biens matériels ou financiers. En cela,

=====

cette économie de subsistance, en tant que manière traditionnelle de production est une norme « négative », d'autant plus qu'elle peut conduire certains parents à pratiquer le ME « par nécessité ».

Certaines normes traditionnelles qui influent sur le ME ont été détectées à partir de l'analyse du processus nuptial en pays kotokoli, kabyè peul (à Lama-Tessi) et moba (à Tamongue). Le mariage traditionnel dans ces localités est avant tout une union de deux familles. Ce qui explique d'ailleurs les logiques d'échanges de femmes, d'endogamie, de polygamie ou encore de lévirat. Ici, les individus concernés par le mariage sont en marge du processus nuptial. Or, d'après les normes de l'État en vigueur, dans le cadre du mariage civil, le mariage est avant tout une union de deux individus libres et consentants qui acceptent sans aucune contrainte de vivre ensemble pour une longue durée avec le conjoint qu'ils auraient librement choisi. En conséquence, la manière traditionnelle de penser le mariage est en soi une norme pouvant influencer négativement le ME, en ce sens que la famille peut choisir de marier une jeune fille sans tenir compte expressément de son âge et sans son consentement, vu que l'avis de celle-ci compte peu⁷.

Les normes traditionnelles relevées ci-dessus peuvent se trouver aggraver par une autre norme « transversale » qu'est la manière traditionnelle de penser ou de se représenter l'enfant en âge de se marier. Contrairement au code de l'enfant qui fixe la maturité à dix-huit (18) ans, dans la mentalité traditionnelle à Tamongue et à Lama-Tessi, elle est prescrite par des règles religieuses et coutumières axées essentiellement sur une analogie biologique et physiologique, notamment les mensurations de la jeune fille et l'apparition des menstruations de cette dernière. Vu qu'il arrive très souvent qu'une jeune fille de moins de dix-huit (18) ans aient des mensurations de femmes adultes ou qu'elle se règle précocement, il est donc très facile de marier une mineure sans s'en rendre compte. Il s'agit bien là d'une norme ancestrale largement partagée par les membres de la communauté mais qui influence négativement le ME.

Dans la mentalité traditionnelle à Tamongue et à Lama-Tessi, comme dans de nombreuses sociétés traditionnelles, l'exigence de la virginité et de la fécondité sont des conditions du mariage. Constater la virginité de la fille au mariage est une fierté aussi bien pour le prétendant que pour la famille de la jeune fille et surtout cela accroît la « valeur d'échange » de celle-ci. Étant donné qu'en principe, plus la fille est jeune, plus il est potentiellement vierge, les parents n'hésitent donc pas à « donner » leur fille très jeune pour « garantir » sa virginité. Il s'agit donc là d'une manière de penser ancestrale largement partagée dans cette communauté et influence négativement la pratique du ME.

Quant à l'exigence de la fécondité, elle trouve sa raison d'être dans la manière traditionnelle de penser que l'enfant constitue une « richesse » qu'on pourrait échanger contre une autre ou qui pourrait accroître le niveau de production de la famille. Tous les moyens sont donc bons pour en avoir le plus possible. Pour maximiser ses « chances », plus tôt la jeune fille se marie

⁷ Sauf en pays kabyè où c'est la fille qui décide de se marier ou pas, conformément aux dispositions traditionnelles.

et commence à faire des enfants, mieux c'est. D'où un risque important de tomber dans le ME, en toute méconnaissance de la loi.

Sous un autre angle, l'exigence de la virginité et de la fécondité ont été vu comme une question d'honneur. Pour les personnes interrogées à Lama-Tessi et à Tamongue, c'est pour défendre son honneur et l'honneur de la famille que certains parents sont amenés à pratiquer le ME. Donner sa fille en mariage ou en recevoir une est un grand honneur, surtout lorsque celle-ci est jeune et de bonne moralité (preuve par la virginité entre autre). En plus, selon les enquêtés, avoir une fille-mère chez soi serait un déshonneur. En conséquence, il vaudrait mieux marier sa fille le plus tôt possible et de préférence de manière endogamique pour limiter les risques de déshonneur. Toute analyse faite, c'est aussi la quête de cet honneur qui est à l'origine d'une forme de résistance au changement qui se traduit dans les discours par les divers préjugés sur les comportements « modernes » des « enfants d'aujourd'hui » ou pis encore de la non-dénonciation du voisin pour éviter justement d'être à l'origine du déshonneur de celui-ci.

Pour faire évoluer ces normes négatives de manières pérennes, des mécanismes endogènes aux communautés de Lama-Tessi et Tamongue ont été identifiés à partir de l'élaboration de la carte des acteurs en présence et leurs relations de pouvoir dans les processus nuptiaux et par rapport à leur capacité de véhiculer ces manières partagées de penser, d'agir et d'être traditionnelles. Il s'agit des institutions familiales et des réseaux de relations parentales ; de la chefferie et des institutions religieuses et enfin des institutions endogènes à base gérontocratique. Au sein de ces institutions se trouvent des acteurs clés, des acteurs primaires et des acteurs secondaires. En jouant sur les relations qui existent entre ces acteurs, trois mécanismes reconstitués se sont donnés à voir : les mécanismes endogènes de concertation et de suivi ; les mécanismes endogènes d'exécution et les mécanismes endogènes de financement participatifs.

Ce sont les acteurs de ces mécanismes qui vont œuvrer pour la transformation des normes « négatives » afin d'impacter durablement la pratique des ME en influençant les comportements, attitudes et pratiques des membres des communautés de Lama-Tessi et Tamongue. Pour y arriver, il va falloir « *capabiliser* » les parents à travers leurs familles et leurs réseaux de relations parentales, aussi bien sur le plan organisationnel, économique qu'au niveau de la mentalité. À cet effet, la chefferie traditionnelle et les leaders religieux doivent être responsabilisés, et les acteurs traditionnels reconnus sur une base plus ou moins gérontocratique mobilisés.

Certaines actions de ce dispositif endogène auraient besoin d'être suscitées, encouragées ou soutenues. C'est ainsi qu'il est prévu le soutien des mécanismes endogènes par des mécanismes d'accompagnement au niveau local, national et mondial.

Fort d'un dispositif global au centre duquel se trouve les mécanismes endogènes d'évolution des normes traditionnelles, les grandes orientations stratégiques de plaidoyer en faveur de la disparition des pratiques de ME se présentent sous trois (3) axes : l'élaboration de la carte des acteurs adaptée à chacun des 20 villages de la zone du projet ; la formation des acteurs ainsi



FORCES EN ACTION POUR LE MEUX-ETRE
DE LA MERE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

identifiés et leur accompagnement dans les actions de plaidoyer. La mise en œuvre de cette stratégie est prévue pour durer six (6) mois, d'Avril à novembre 2019 et coûtera trente-sept millions six-cents mille francs CFA.

L'équipe de recherche recommande enfin, qu'une évaluation du dispositif soit faite au bout des six mois dans les deux zones du projet.

Références bibliographiques

- AFARD Togo, 2018. *Quels sont les droits des femmes ?*. Lomé: Fonds Canadien d'Initiatives Locales.
- Akouhaba Anani, I., 2008. *La dot dans le code des personnes et de la famille des pays d'Afrique occidentale francophone : Cas du Bénin, du Burkina Faso, de la Côte d'Ivoire et du Togo*. Copenhague: The Danish Institute for Human Rights - Jonsson Grafik A/S.
- Amadou Sanni, M., 1995. *Les opinions et comportements respectifs des conjoints en matière de fécondité et de planification familiale au sud-Bénin : Méthodologie et résultats préliminaires de l'enquête*. Cotonou: CEFORP.
- Amnesty International France, 2018. *Qu'est-ce qu'un mariage précoce ?*. [En ligne]
Available at: <https://www.amnesty.fr/focus/mariage-precoc>
[Accès le 12 12 2018].
- Balandier, G., 1960. Structures sociales traditionnelles et changements économique. *Cahiers d'études africaines*, 1(1), pp. 1-14.
- Balandier, G., 2016. Structures sociales traditionnelles et problèmes du développement. *Présence Africaine*, 2(194), pp. 131-155.
- Bapu, V., Taylot, A., Van Horn, J. & Cislighi, B., 2017. *Social norms and girl's well-being. Linking theory and practice*. Wanshington, DC: Data2X.
- Cabinet du Président de la République, 2007. *Loi N°2007-017 du 6 juillet 2007 portant code de l'enfant*. Lomé: Journal Officiel de la République Togolaise.
- Castells, M., 1997. *L'ère de l'information. t2 : Le pouvoir de l'identité*. Paris: Fayard.
- Cislighi, B. & Heise, L., 2016. *Measuring gender-related social norms : Report of a meeting*. Baltimore, Maryland: Learning Group on Social Norms and Gender-based Violence of the London School of Hygiene and Tropical Medicine.
- CRDI, 2017. *Projet : "Lutter contre les mariages précoces par l'autonomisation des filles en Afrique de l'Ouest". Rapport Technique semestriel N°3, s.l.: CRDI CANADA*.
- Diarra, A., 2017. *Lutter contre les mariages précoces par l'autonomisation des filles (Mali, Niger, Togo). Rapport consolidé de la recherche au Mali, au Niger et au Togo*, Lomé: URD-UL/ULSH-Bamako/LASDEL/CRDI-Canada.
- Diop, M., 2004. Entre double regard et double appartenance culturelle. *Cahier d'anthropologie du droit. Revue Droit et Cultures*, Hors Série(4), pp. 125-130.

Dortier, J.-F., 2004. *Le dictionnaire des sciences humaines*. Auxerre: Sciences Humaines Editions.

Dortier, J.-F., 2008. *Le dictionnaire des sciences humaines*. Paris: Editions Sciences Humaines.

Durkheim, É., 2004 (1937). *Les règles de la méthode sociologique*. 12e éd. Paris: Éditions "Quadrige".

Eglise Catholique, F., 2019. *www.catholique.org*. [En ligne]

Available at: <https://qc.catholique.org/mariage/42243-tout-sur-le-mariage>

[Accès le 15 Janvier 2019].

Eglise protestante unie, F., 2019. *Eglise protestante unie de France*. [En ligne]

Available at: <https://www.eglise-protestante-unie.fr/fiche/le-mariage-7703>

[Accès le 15 01 2019].

Fontaine, J., 2013. Yvonne Knibiehler, La Virginité féminine : mythes, fantasmes, émancipation. *Éducation et socialisation*, Septembre.

Gayibor, T. N., 2013. *Le Togo. Des premiers âges aux années 1960*. Lomé: Les Presses de l'Université de Lomé.

Ghasarian, C., 1996. *Introduction à l'étude de la parenté*. Paris: Éditions du Seuil.

GIZ GmbH, 2015. *La gestion des coopérations dans la pratique. Façonner le changement social avec Capacity Works*. Eschborn: Ed. GIZ GmbH.

GNASSE, A. K., 2019. *Le mariage en pays kabyè* [Interview] (18 Février 2019).

Gribble, J. & Bremmer, J., 2012. *The challenge of attaining the demographic dividend*. s.l.:Population Reference Bureau.

Guillaud, Y. & Widmer, J., 2009. *Le juste et l'injuste. Émotions, reconnaissance et actions collectives*. Paris: L'Harmattan.

Guillet, F., 2006. La tyrannie de l'honneur. *Revue Historique*, 4(640), pp. 879-899.

Herrera, C. & Sahn, D. E., 2015. The impact of early childbearing on schooling and cognitive skills among young women in Madagascar. *Discussion Paper Series*, 9, Issue 9362.

INSEED, 2019. *Portail de données du Togo*. [En ligne]

Available at: <http://togo.opendataforafrica.org//>

[Accès le 15 01 2019].

Kakou, C. N., 2007. *Conquêtes coloniales et intégration des peuples : cas des Kabyè au Togo (1898-1940)*. Paris: L'Harmattan.

Knibiehler, Y., 2012. *La virginité féminine : mythes, fantasmes, émancipation*. Paris: Odle Jacob.

=====

Laré, C. & Banwodougou, A.-K., 2015. *Le mariage traditionnel en pays moba* [Interview] (20 Décembre 2015).

Mackie, G. & LeJeune, J., 2009. Social dynamics of abandonment of harmful practices : A new look at the theory.. *Special Series on Social Norms and Harmful Practices*, Volume 06.

Mackie, G., Moneti, F., Shakya, H. & Denny, E., 2015. *What are social norms ? How are they measured ?*. s.l.:UNICEF/Universty of California.

Magnant, J.-P., 2004. Le droit et la coutume dans l'Afrique contemporaine. *Droit et Cultures*, Volume 48, pp. 167-192.

Mellott, N., 1981. L'enfance en milieu traditionnel en Afrique Noire. *Journal des Africanistes*, 51(1-2), pp. 293-316.

Mendras, H. & Forsé, M., 1983. *Le changement social*. Paris: Armand Colin.

Métaillié, A.-M., 1978. *Les jeunes et le premier emploi*. Paris: Association des Ages.

Ministère de la Planification, du Développement et de l'Aménagement du Territoire (MPDAT) ; Ministère de la Santé (MS) ; ICF International, 2015. *Troisième enquête démographique et de santé (EDST-III 2013-2014)*. Rockville, Maryland, USA: MPDAT, MS et ICF International.

Morin, O., 2011. *Comment les traditions naissent et meurent. La transmission culturelle*. Paris: ODILE JACOB.

Mucchielli, A., 2009. *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*. 3e éd. Paris: Armand Colin.

Parsons, J. et al., 2015. Economic impacts of child marriage : A review of the literature. *The Review of Faith & International Affairs*, 13(3), pp. 12-22.

Paulme, D., 1960. Structures sociales traditionnelles en Afrique noire. *Cahier d'études africaines*, 1(1), pp. 15-27.

Pilon, M., 1990. Nuptialité et système matrimonial chez les Moba-Gurma du Nord-Togo. Dans: *Les unions au Togo : changements et permanences (Etudes Togolaises de Population,15)*. Lomé: URD, pp. 35-53.

Pitt-Rivers, J., 1983 (1977). *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*. Paris: Le Sycomore.

Poirier, J., 1968. Introduction à l'ethnologie de l'appareil juridique. Dans: E. d. I. Pléiade, éd. *Ethnologie générale*. Paris: Éditions Gallimard, pp. 1091-1110.

Rocher, G., 1968. *Introduction à la sociologie générale. 1- L'action sociale*. Montréal: Éditions HMH.



FORCES EN ACTION POUR LE MEUX-ETRE
DE LA MERE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

Sawadogo, O., 2003. *L'éducation traditionnelle en Afrique noire : portée et limites*. [En ligne]
Available at: http://www.manden.org/imprimersans.php3?id_article=25

Scott, J. C., 2009. *La domination et les arts de la résistances. Fragments du discours subalterne*. Paris: Editions Amsterdam.

Sen, A., 1985. *Commodities and Capabilities*. Oxford: Elsevier Science Publishers.

Sen, A., 1985. *Commodities and Capabilities*. Oxford: Elsevier Science Publishers.

Shell-Duncan, B., Hernlund, Y., Wander, K. & Moreau, A., 2013. Legislating change ? Responses to criminalizing femal genital cutting in Senegal. *Law & Society Review*, 47(4).

Synergie d'Actions pour une Lutte plus Efficace contre les Mariages d'Enfants, 2018. *Projet PAMOJA 2018/AWDF : Améliorer la capacité des jeunes actrices engagées pour l'éradication des mariages d'enfants en Afrique de l'Ouest*, Lomé: WILDAF-AO/FAMME/AMSOPT.

Tchakala, M. & Tchacolow, S., 2018. *Le mariage traditionnel en pays kotokoli* [Interview] (18 Décembre 2018).

Tchanile, M. M., 1978. Contribution à l'étude du mariage kotokoli (région de Bafilo), Togo. *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire*, 87(1978-1979), pp. 487-489.

Tete, K. G. & Djibom, K. A., 2016. *Natalité et Fécondité*. Lomé: République Togolaise - INSEED.

Thioye, M., 2005. Part respective de la tradition et de la modernité dans les droits de la famille des pays d'Afrique noire francophone. *Revue internationale de droit comparé*, 57(2), pp. 345-397.

Thiriart, M.-P., 1998. Faire et défaire les liens du mariage. Evolution des pratiques matrimoniales au Togo. *Les Etudes du CEPED*, Issue 16.

UNITÉ DE RECHERCHE DÉMOGRAPHIQUE (URD-UL), 2017. *Lutter contre les mariages précoces par l'autonomisation des filles au Togo. Rapport définitif de l'étude de base*, Lomé: Université de Lomé.

Weber, M., 1995 (1956). *Economie et Société. Tome 1 : Les catégories de la sociologie*. Paris: Plon - Pocket.



FORCES EN ACTION POUR LE MEUX-ETRE
DE LA MERE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

=====

Annexes



FORCES EN ACTION POUR LE BIEN-ÊTRE
DE LA MÈRE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

LES OUTILS DE COLLECTE

ANALYSE DES COUTUMES QUI INFLUENT SUR LA PRATIQUE DES MARIAGES D'ENFANTS ET DES MÉCANISMES D'ÉVOLUTION À TAMONGUE ET LAMA-TESSI

OUTIL 1 – Village :

Guide de recueil de récits d'histoire du ME avec les chefs traditionnels ou coutumiers/Personnes âgées

A. Récit de l'histoire du ME		Verbatim/Courts récits
1. Origines du ME	1.1. Événements conduisant à l'émergence du ME 1.2. Acteurs à la base de cette émergence 1.3. Autres faits conduisant à cette émergence	
2. Mécanismes d'évolution des normes	2.1. Facteurs de mutations des normes traditionnelles 2.2. Périodes historiques de ces mutations	
3. Causes et manifestations actuelles	3.1. Domaines ou nature de ces causes 3.2. Acteurs de ces causes	
4. Coutumes et pratiques endogènes permettant aujourd'hui de faire cesser les ME	Très ouvert	



FORCES EN ACTION POUR LE MEILLEUR-ÊTRE
DE LA MÈRE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

B. Idées ou Suggestions pouvant faire l'objet de plaidoyers pour la transformation des normes favorables à la pratique du ME	
---	--



FORCES EN ACTION POUR LE BIEN-ÊTRE
DE LA MÈRE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

ANALYSE DES COUTUMES QUI INFLUENT SUR LA PRATIQUE DES MARIAGES D'ENFANTS ET DES MÉCANISMES D'ÉVOLUTION À TAMONGUE ET LAMA-TESSI

OUTIL 2

Guide de recueil de récits de vie de femme ayant subi ou souhaité un ME

Séquences historiques	Informations à recueillir	Verbatim/Récits courts
1. Récit libre	1.1. Origine de la décision du ME 1.2. Acteurs impliqués	
2. Leçons ou impressions tirées du vécu quotidien de ce mariage	Sur tous les plans	
3. Message à l'endroit des filles, des parents et autres acteurs sociaux	À classer selon les acteurs destinataires	



FORCES EN ACTION POUR LE BIEN-ÊTRE
DE LA MÈRE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

ANALYSE DES COUTUMES QUI INFLUENT SUR LA PRATIQUE DES MARIAGES D'ENFANTS ET DES MÉCANISMES D'ÉVOLUTION À TAMONGUE ET LAMA-TESSI

OUTIL 3

Guide des entretiens de groupe (Focus groups) avec les Leaders Communautaires (hommes et femmes séparés)

Sujets de discussion	Informations à recueillir	Verbatim/Récits courts
1. Coutumes ou pratiques étant les causes du ME	1.1. Nature ou origine religieuse (coran, bible, etc. 1.2. Nature ou cause économique (pauvreté des parents et des filles, compensation) 1.3. Nature ou origine culturelle (phénomènes à la mode, représentations faites sur la fille, mise en pratique de certaines valeurs d'actualité, évitement de la honte, arguments des dangers du mariage tardif, ...) 1.4. Nature ou origine individuelle (liberté de choix des filles, fascination par les modes comportementaux actuels, attrait de l'argent, par exemple)	
2. Facteurs aggravants de ces causes/Facteurs de leur persistance	2.1. Facteurs biologiques/physiologique (croissance physique de la fille) 2.2. Facteurs culturels (modes, représentations faites sur la fille et les dangers ...) 2.3. Facteurs économiques (pauvreté, moyen de règlement des dettes, attrait de l'argent rapide et du bien-être facile, ...) 2.3. Facteurs religieux (dangers du mariage tardif) 2.4. Facteurs juridiques (« Droits des enfants »)	
3. Coutumes et pratiques endogènes permettant aujourd'hui de faire cesser les ME	Très ouvert	
4. Stratégies de plaidoyer pour la transformation des normes favorables à la pratique du ME		



FORCES EN ACTION POUR LE BIEN-ÊTRE
DE LA MÈRE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

ANALYSE DES COUTUMES QUI INFLUENT SUR LA PRATIQUE DES MARIAGES D'ENFANTS ET DES MÉCANISMES D'ÉVOLUTION À TAMONGUE ET LAMA-TESSI

OUTIL 4

Guide des Focus groups avec les Jeunes Acteurs Engagés dans l'éradication des ME (filles et garçons ensemble)

Sujets de discussion	Informations à recueillir	Verbatim/Récits Courts
1. Coutumes ou pratiques étant les causes du ME	1.1. Nature ou origine religieuse (coran, bible, etc. 1.2. Nature ou cause économique (pauvreté des parents et des filles, compensation) 1.3. Nature ou origine culturelle (phénomènes à la mode, représentations faites sur la fille, mise en pratique de certaines valeurs d'actualité, évitement de la honte, arguments des dangers du mariage tardif, ...) 1.4. Nature ou origine individuelle (liberté de choix des filles, fascination par les modes comportementaux actuels, attrait de l'argent, par exemple)	
2. Facteurs aggravants de ces causes/Facteurs de leur persistance	2.1. Facteurs biologiques/physiologique (croissance physique de la fille) 2.2. Facteurs culturels (modes, représentations faites sur la fille et les dangers ...) 2.3. Facteurs économiques (pauvreté, moyen de règlement des dettes, attrait de l'argent rapide et du bien-être facile, ...) 2.3. Facteurs religieux (dangers du mariage tardif) 2.4. Facteurs juridiques (« Droits des enfants »)	
3. Actions déjà réalisées par eux en faveur de l'élimination des normes favorables à la pratique du ME	Très ouvert	
4. Stratégies de plaidoyer pour la transformation des normes favorables à la pratique du ME	Très ouvert	

1



FORCES EN ACTION POUR LE BIEN-ÊTRE
DE LA MÈRE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

ANALYSE DES COUTUMES QUI INFLUENT SUR LA PRATIQUE DES MARIAGES D'ENFANTS ET DES MÉCANISMES D'ÉVOLUTION À TAMONGUE ET LAMA-TESSI

OUTIL 5

Guide des entretiens individuels avec les Maîtresses de cérémonies de mariage (Antillara, Taba, Puosakab)

Sujets de discussion	Informations à recueillir	Verbatim/Récits courts
1. Représentations de ce qu'est le mariage	1.1. Du point de vue de la société 1.2. De son propre point de vue 1.3. Critères de définition de ce que c'est qu'une fille remplissant les conditions pour être femme	
2. Description de leurs rôles ou expériences dans un mariage	2.1. Rôles décisifs concrets joués dans le choix de la mariée (arguments ou stratégies développées – expériences concrètes) 2.2. Attitudes ou relations de pouvoir sur les mariées et leurs parents	
3. Niveaux de connaissance et perceptions sur le ME	3.1. Causes (cf. les guides précédents) 3.2. Manifestations 3.3. Facteurs persistants (cf. les guides précédents) 3.4. Conséquences ou effets (valorisation ? dévalorisation ? honneur ? honte ? traumatismes ? ...)	
4. Coutumes et pratiques endogènes permettant aujourd'hui de faire cesser les ME	Très ouvert	
5. Stratégies de plaidoyer pour la transformation des normes favorables à la pratique du ME	Très ouvert	



FORCES EN ACTION POUR LE BIEN-ÊTRE
DE LA MÈRE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

ANALYSE DES COUTUMES QUI INFLUENT SUR LA PRATIQUE DES MARIAGES D'ENFANTS ET DES MÉCANISMES D'ÉVOLUTION À TAMONGUE ET LAMA-TESSI

OUTIL 6

Guide des entretiens individuels avec les Leaders religieux et les Gardiens des us et coutumes

Sujets de discussion	Informations à recueillir	Verbatim/Récits Courts
1. Représentations de ce qu'est le mariage	1.1. Du point de vue de la société 1.2. De son propre point de vue 1.3. Critères de définition de ce que c'est qu'une fille remplissant les conditions pour être femme	
2. Description de leurs rôles ou expériences dans un mariage	2.1. Rôles décisifs concrets joués dans le choix de la mariée (arguments ou stratégies développées – expériences concrètes) 2.2. Attitudes ou relations de pouvoir sur les mariées et leurs parents	
3. Niveaux de connaissance et perceptions sur le ME	3.1. Causes (cf. les guides précédents) 3.2. Manifestations 3.3. Facteurs persistants (cf. les guides précédents) 3.4. Conséquences ou effets (valorisation ? dévalorisation ? honneur ? honte ? traumatismes ? ...)	
4. Coutumes et pratiques endogènes permettant aujourd'hui de faire cesser les ME	Très ouvert	
5. Stratégies de plaidoyer pour la transformation des normes favorables à la pratique du ME	Très ouvert	



FORCES EN ACTION POUR LE BIEN-ÊTRE
DE LA MÈRE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

ANALYSE DES COUTUMES QUI INFLUENT SUR LA PRATIQUE DES MARIAGES D'ENFANTS ET DES MÉCANISMES D'ÉVOLUTION À TAMONGUE ET LAMA-TESSI

OUTIL 7

Guide des entretiens individuels avec les Responsables des services étatiques et non étatiques (CB, Chefs d'établissements, Action sociale, ONG)

Sujets de discussion	Informations à recueillir	Verbatim/Récits Courts
1. Connaissances sur le phénomène du ME et des coutumes qui le favorisent	1.1. Coutumes favorisantes 1.2. Témoignages oculaires ou rapportés sur les pratiques (chiffres, années, périodes) 1.3. Conséquences ou effets sur les "victimes" et les communautés (valorisation ? dévalorisation ? honneur ? honte ? traumatismes ? ...)	
2. Actions menées par eux pour son éradication	Très ouvert	
4. Stratégies de plaidoyer pour la transformation des normes favorables à la pratique du ME	Très ouvert	



FORCES EN ACTION POUR LE BIEN-ÊTRE
DE LA MÈRE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

ANALYSE DES COUTUMES QUI INFLUENT SUR LA PRATIQUE DES MARIAGES D'ENFANTS ET DES MÉCANISMES D'ÉVOLUTION À TAMONGUE ET LAMA-TESSI

OUTIL 8

Guide des entretiens individuels avec les Chefs de ménage

Sujets de discussion	Informations à recueillir	Verbatim/Récits Courts
1. Niveaux de connaissance et perceptions sur le ME	1.1. Coutumes favorisantes du ME 1.2. Témoignages oculaires ou rapportés sur les pratiques de ME 1.3. Rôles décisifs concrets joués dans le ME 1.4. Conséquences ou effets du ME (valorisation ? dévalorisation ? honneur ? honte ? traumatismes ? ...)	
2. Coutumes et pratiques endogènes permettant aujourd'hui de faire cesser les ME	Très ouvert	
3. Stratégies de plaidoyer pour la transformation des normes favorables à la pratique du ME	Très ouvert	



FORCES EN ACTION POUR LE BIEN-ÊTRE
DE LA MÈRE ET DE L'ENFANT



Synergie d'Actions pour une lutte plus efficace contre les Mariages d'Enfants (SAME)

ANALYSE DES COUTUMES QUI INFLUENT SUR LA PRATIQUE DES MARIAGES D'ENFANTS ET DES MÉCANISMES D'ÉVOLUTION À TAMONGUE ET LAMA-TESSI

OUTIL 9

Guide des entretiens individuels avec les Garçons et les Filles

Sujets de discussion	Informations à recueillir	Verbatim/Récits Courts
1. Niveaux de connaissance et perceptions sur le ME	1.1. Coutumes favorisantes du ME 1.2. Témoignages oculaires ou rapportés sur les pratiques de ME 1.3. Rôles décisifs concrets joués dans le ME 1.4. Conséquences ou effets du ME (valorisation ? dévalorisation ? honneur ? honte ? traumatismes ? ...)	
2. Coutumes et pratiques endogènes permettant aujourd'hui de faire cesser les ME	Très ouvert	
3. Stratégies de plaidoyer pour la transformation des normes favorables à la pratique du ME	Très ouvert	