

**MARIAGES D'ENFANTS AU TOGO : INFLUENCES NORMATIVES,
NÉGOCIATIONS CULTURELLES ET CHOIX DE RÉFÉRENTIELS
AXIOLOGIQUES, Mahamondou N'DJAMBARA, Atiyihwè AWESSO
(Université de Lomé - TOGO)**

mindjambara@gmail.com

Résumé

À partir d'un retour réflexif sur un terrain d'enquêtes au Togo, le présent article se propose de décrire une expérience de négociation culturelle de normes dans le cadre de la lutte contre le mariage d'enfants. Il s'agit précisément de décrire des formes de perceptions de la femme en âge de se marier, des logiques normatives qui les sous-tendent, et de leurs mécanismes de (re)production par de différents acteurs en présence de tentatives de modification ou de transfert des normes véhiculées à travers les référentiels axiologiques fondés sur les « droits universels de l'homme » par des « passeurs » que sont les organismes de développement. L'analyse qualitative de discours et comportements auprès des membres de la communauté de Lama-Tessi, à l'aide d'entretiens et d'observations, donnent à voir une diversité d'occurrences de conduites. À cheval sur l'anthropologie politique et économique de la morale et l'anthropologie des pratiques judiciaires, le présent article décline les conduites normatives liées à la question de la maturité de la fille qui est fonction de ses mensurations, de l'exigence culturelle de la virginité ou de la fécondité, de l'honneur de la famille, et du processus continu du choix dialectique entre deux types généraux de référentiels axiologiques.

Mots-clés : mariage d'enfants, normes, référentiels culturels, négociations culturelles.

Abstract

Based on a reflexive return to a field of investigation in Togo, this article sets out to share an experience of cultural negotiation of norms in the context of the fight against child marriage in Lama-Tessi. The aim is precisely to describe the ways in which women of marriageable age are perceived, the normative logics that underpin them, and the mechanisms by which they are (re)produced by different actors in the face of attempts by development agencies to modify or transfer the norms conveyed through axiological frames of reference based on 'universal human rights'. The qualitative analysis of discourse and the observation of behaviour collected from members of the Lama-Tessi community in the Central Region, using interviews and observations, reveals a diversity of behavioural occurrences. Straddling the political and economic anthropology of morality and the anthropology of judicial practices, this article describes the normative behaviours associated with the question of a girl's maturity, which is a function of her measurements, the cultural requirement of virginity or fertility, the honour of the family, and the ongoing process of dialectical choice between two general types of axiological frame of reference.

Keywords: child marriage, norms, cultural frames of reference, cultural negotiations.

Introduction

Le mariage des enfants est une pratique 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 matière d'adoption de cadres juridiques de protection de l'enfant et les actions des organismes de développement, le phénomène s'observe encore dans certaines localités du pays.

D'après le rapport de la troisième enquête démographique et de santé (République Togolaise, 2015), nombreuses sont les jeunes filles qui ont été en union avant leur majorité. Sur la période de l'enquête, les femmes de 25-49 ans qui ont été mariées avant d'atteindre l'âge de 18 ans sont estimées à 32%. Il signale également que près de 3 filles sur 10 étaient mariées avant leur 18e anniversaire. Les garçons sont aussi concernés, mais dans une moindre proportion.

En référence à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et des nombreux traités ratifiés par l'État togolais, cette pratique se révèle être un fléau contre lequel il faut lutter. De nombreux programmes et projets sont ainsi conçus et mis en œuvre pour aussi bien par le gouvernement que par des organismes de développement. Le présent article trouve son principe justificatif dans le cadre d'un retour réflexif sur un terrain d'enquête sur commande d'un organisme de développement engagé dans le combat pour l'autonomisation des femmes.

Le but de cette étude commanditée est d'opérer une analyse des coutumes qui influencent la pratique du mariage des enfants dans deux régions du Togo, la Région Centrale et la Région des Savanes. Le déroulement de l'enquête et les résultats retenus (A. Awesso et N'djambara M., 2019) suscitent à leur tour un grand questionnement qui mérite d'être exploré : comment comprendre la relative persistance du mariage d'enfants dans un contexte de diversité des systèmes axiologiques ou normatifs culturels qui caractérise les populations enquêtées ?

Pour Amnesty International (2018), « Subir un mariage précoce, c'est être marié très jeune, contre son gré et avec une personne que l'on ne choisit pas ». 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 A.-M. Métaillié (1978) « « la jeunesse » n'est qu'un mot ».

Ce manque de précision traduit-il un intérêt pour la diversité des représentations culturelles ? 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 enquêtées sur l'idée qu'elles se font d'une « fille en âge de se marier ». En effet, pour l'UNICEF (2001), un « mariage précoce » ou « mariage d'enfant » est une union incluant un enfant ou un

adolescent fille ou garçon, âgé de moins de dix-huit (18) ans. Cette définition est relayée par de nombreux pays, tels que le Togo, pour établir leurs cadres juridiques.

Aussi, pour comprendre la complexité du phénomène du mariage des enfants au Togo, le présent article se propose-t-il de partir de l'hypothèse de la prise en compte de deux référentiels axiologiques, celui porté par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et celui incarné par les diversités culturelles contextualisées, pour « juger » de l'influence d'une norme sur la pratique de l'union des enfants. Il s'agit précisément de montrer comment la cohabitation, la superposition et parfois l'opposition de ces deux référentiels forment une base de complexification de l'appréhension du phénomène.

Par « norme », il faut entendre ici des manières collectives d'agir, de penser et de sentir qui sont extérieures aux individus et qui ont sur leur conduite un pouvoir de contrainte (É. 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. (B. Cislaghi et Heise L., 2016). 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 » (G. Rocher, 1968). Les valeurs sont en somme, des manières d'être ou d'agir supérieures (idéales) auxquelles on aspire ou dont on s'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.

Certains facteurs sont présentés comme favorisant le mariage d'enfants (Crđi, 2017). Il s'agit de deux types de facteurs : ceux liés aux « capacités » (A. 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 mariage d'enfants 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 (J.-P. Magnant, 2004).

Malgré la variété des problématiques autour de la question, toutes ces recherches sont restées limitées en ce qui concerne les détails précis et localisés,

surtout lorsque sont évoqués des facteurs inhérents aux coutumes africaines, comme si le continent présentait une certaine homogénéité culturelle, ce qui est un leurre (D. Paulme, 1960). S'il existe des normes, valeurs ou croyances traditionnelles qui favorisent les mariages d'enfants, quelles sont-elles concrètement pour une communauté bien déterminée ? Sous quelles formes se présentent-elles ? Comment sont-elles transmises ?

Le présent article entend rendre compte du vécu que les membres de la communauté de Lama-Tessi se font du phénomène du mariage des enfants, ainsi que les mécanismes endogènes et les groupes stratégiques impliqués dans les processus de construction, de diffusion et de transformation des normes « traditionnelles » susceptibles de favoriser cette pratique.

Il s'agit d'une ethnographie ciblée des pratiques normatives en lien avec le mariage des enfants qui s'est déroulée à une échelle microsociale (A. Bourbonnais, 2015; C. D. Lebaron, 2008; J. Streeck et Mehus S., 2005) c'est-à-dire dans des espaces de vie quotidienne (M. N'djambara, 2020).

Après avoir exposé la méthodologie (1) qui a permis la collecte, l'analyse des informations et d'obtenir les résultats exposés (2) et discutés ici (3), un récapitulatif des étapes de l'argumentaire sera effectué en guise de conclusion afin de souligner l'apport spécifique du présent travail.

1. De la démarche d'observation et de description des pratiques de mariages d'enfants à Lama-Tessi

1.1. Le terrain d'enquête : caractéristiques socio-économiques de Lama-Tessi

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 à environ 300 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 (Unfpa Togo, 2017) répartis dans 22 villages, soit en moyenne 772 habitants par village et une densité moyenne de 50 habitants au kilomètre carré.

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 des villages 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 (C. N. Kakou, 2007). Le canton de Lama-Tessi est ethniquement cosmopolite, résultat des migrations opérées par l'administration coloniale allemande dans le cadre de « 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.

Cette configuration présente l'avantage pluriculturel pour mieux appréhender le mariage des enfants dans des formes axiologiques diversifiées.

1.2. Les séjours sur le terrain et la collecte des informations à Lama-Tessi

L'enquête proprement dite s'est déroulée dans 05 villages du canton de Lama-Tessi pendant 20 jours. Elle a été menée, sous notre coordination, par une équipe de 04 doctorants expérimentés des enquêtes ethnographiques. Ceux-ci ont été formés en vue de l'appropriation de la thématique 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, en l'occurrence le kotokoli et le kabyè.

Munis de guides d'entretien individuels, de guides d'entretien de groupes et d'un cahier journal, nous avons séjourné dans les villages pendant toute la durée de l'enquête et avons pu ainsi rencontrer et discuter avec les chefs de villages ; les chefs religieux (Imam, pasteur) ou gardiens des us et coutumes (*Antillara* et *Taba*) ; les leaders communautaires ; les jeunes filles et garçons engagés ; des membres « ordinaires » de la communauté (jeunes femmes et filles victimes ou potentielles victimes, jeunes hommes du village) ; des enseignants, des responsables d'Association de Parents d'Élèves ; le Chef de Brigade de la Gendarmerie ; et des tenanciers de bars-restaurants ou hôtels. Au total 45 entretiens ont été menés à Lama-Tessi dont 15 focus groups.

Les entretiens semi-directifs pour la plupart, ont été enregistrés par un enregistreur numérique (smartphone) ou par prises de notes directes, ou encore par les deux moyens simultanément, selon les contextes d'entretiens ou les catégories d'enquêtés rencontrés sur le terrain.

Les informations recueillies ont été retranscrites manuellement par chaque enquêteur¹ dans des fichiers Word en optant pour un type de retranscription, celui dit « sociologique² » et non celui au « mot pour mot ». Il s'agit d'un exercice complexe dans le cas précis de la présente étude, d'autant plus qu'il est question ici de donner une forme textuelle en langue française à un corpus de discours tenus en langues maternelles togolaises.

À la suite des transcriptions, il a été effectué une analyse thématique et propositionnelle de contenu en optant non pour l'approche d'*analyse de données qualitatives*, mais pour une *analyse qualitative des données*, en s'inspirant de la distinction faite par Caillé et qui permet un centrage « sur le sens en situation, dans une optique interprétative » (P. Paillé et Mucchielli A., 2016).

Afin de vérifier la concordance des résultats obtenus avec les intentions des enquêtés à travers leurs discours analysés, un processus de validation ou

¹ Les entretiens se sont déroulés pour la plupart en langues maternelles (kotokoli, kabyè essentiellement) et ont dû être traduits en français avant d'être retranscrits, d'où la nécessité que celles-ci se fassent par chacun des enquêteurs ayant effectué la collecte d'informations et ayant gardé le souvenir de la présence *in situ*.

² Ce type permet de retranscrire l'ensemble de ce que l'on entend sous sa forme réelle, y compris l'expression des émotions et des affects. Ensuite nous avons fait le choix de supprimer d'éventuelles erreurs de langage ainsi que les répétitions ou hésitations.

d'acceptation interne a été effectué pendant trois jours dans le canton. Les membres de la communauté des villages de l'étude ont pu ainsi prendre connaissance des reconstructions de la réalité faites par l'équipe de recherche et qui se déclinent ici sous la forme des résultats exposés ci-après.

2. Le mariage d'enfants et ses fondements à Lama-Tessi

2.1. Ce que mariage veut dire à Lama-Tessi

Le mariage dans la communauté de Lama-Tessi se présente comme une suite de négociations axiologiques.

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. 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.

À Lama-Tessi il ressort de cela que 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.

Selon le statut social ou la situation économique des futures familles alliées, des relations d'amitié ou des antécédents contractuels entre elles, l'on dénombre plusieurs formes de mariage. L'on relève :

- le mariage par échange de filles entre deux familles, au nom de leur amitié ou de leur proximité géographique ;

- 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 de produits de ses champs. Cet investissement lui donne ainsi le droit, le moment venu, de se marier à la fille qui lui était promise ;

- 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, ladite personne, considérée comme ayant apporté une chance à la famille, peut se voir proposer directement ou à un de ses enfants cette fille en mariage ;

- 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 ; 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. 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 donc en général 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 femmes âgées illustrent bien cette pratique. La première a déclaré : « 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 donnée en mariage »³ et la seconde de poursuivre :

Dans le temps notre mariage était une obligation et non par amour. J'avais 12 ans lorsqu'on m'avait donnée 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'aboutisse à rien. Pour la deuxième, moi-même j'ai payé pour sa scolarité.⁴

La fille est ainsi considérée comme un objet d'utilité sociale permettant le renforcement de l'amitié entre deux personnes, tel 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. »

2.2. Influence des normes coutumières et de l'environnement économique sur le mariage précoce

L'étude a montré que Lama-Tessi est une société rurale restreinte, influencée et relativement ouverte au maintien et la perpétuation de certaines normes traditionnelles favorables à la survie du phénomène de mariage d'enfants.

La situation économique des membres de la communauté pourrait constituer un facteur aggravant le contexte. L'agriculture et l'élevage sont les principales activités dans le canton, auxquelles s'ajoutent secondairement le petit commerce, 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 accompagnée chez l'homme.⁵

En tout état de cause, malgré la pratique de certaines cultures de rente, l'économie reste une économie simple de subsistance marquée par la pauvreté ambiante de toute la région. Et cet état a une incidence sur les manières de penser, d'agir, d'être ou de sentir des populations du canton, comme le révèle ce jeune : « Lorsqu'un père s'endette et ne peut pas payer, il peut donner sa fille comme

³ Extrait d'un entretien avec une femme âgée, le 6 décembre 2018.

⁴ Extrait d'un entretien avec une femme âgée, le 6 décembre 2018.

⁵ Récit d'une leader communautaire en entretien de groupe le 2 décembre 2018.

remboursement de dette. Si quelqu'un est malade, après la guérison s'il n'a rien, il donne sa fille en mariage. »⁶

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 les coutumes, les hommes de Lama-Tessi n'hésitent pas à « donner » leurs filles en mariage à des individus mieux nantis ou à les « échanger » contre biens matériels et financiers, au nom de la coutume. Un des leaders religieux le dit si bien :

Chez les Tem, la fille est celle qui peut sauver ses parents de la pauvreté. Un proverbe dit : « là où ma fille tourne son sexe c'est vers là je tourne ma bouche ». Ça pousse des parents qui préparent mentalement leurs filles à se laisser courtiser par les garçons. Ainsi, beaucoup de prétendants leur offrent des présents.⁷

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 mariage d'enfants. En effet si certains parents arrivent à se servir de leurs filles pour tenter de régler leurs problèmes de pauvreté, c'est surtout parce qu'il existe des normes auxquelles ils peuvent se référer pour justifier leurs actes.

Dans la même logique, c'est bien la manière de penser ancestrale, largement partagée dans le canton, 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 », clame une jeune fille.

Certains enquêtés ont vu en ces comportements de 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. Ainsi déclarait un vieux :

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

⁶ Affirmation d'un jeune acteur engagé en focus group dans le village peul [canton Lama-Tessi], le 2 décembre 2018).

⁷ Extrait d'un entretien avec un leader religieux de Lama-Tessi-Centre [canton de Lama-Tessi], le 4 décembre 2018.

d'autres, les filles sont laissées à elles-mêmes, elles font ce qu'elles veulent, pas de guide, pas d'activités génératrices de revenus.⁸

Dans la même veine, un leader communautaire de Damala estime que « ...les femmes encouragent leurs filles, dans ce sens que comme elles n'ont pas suffisamment d'argent auprès de leur mari, elles estiment que le mariage de leur fille leur en rapportera davantage. »⁹

Au-delà de l'incidence de la situation économique sur la construction des normes pouvant impacter négativement le mariage d'enfants, certaines manières de penser sont plutôt le résultat de transmission générationnelle, c'est le cas par exemple de l'idéal que les communautés de Lama-Tessi se font d'une fille en âge de se marier ainsi que toutes les conditionnalités érigées en amont du mariage de la femme.

2.3. La fille en âge de se marier et exigences axiologiques

La pratique du mariage d'enfants peut se comprendre à partir de l'analyse de la perception que les uns et les autres se font d'une enfant en âge de se marier. On se rend compte très rapidement de la diversité des référentiels axiologiques auxquels se confèrent aussi bien les acteurs de développement qui accompagnent les communautés que celles-ci elles-mêmes. Il devient ainsi complexe de s'entendre sur la notion de maturité ou de précocité de la jeune fille en âge de se marier.

Pour les acteurs de développement et de manière officielle, la loi togolaise est précise à ce sujet comme le stipule l'article 2 du Code de l'Enfant : « on entend par enfant tout être humain âgé de moins de dix-huit (18) ans » (République Togolaise, 2007). Pour éviter toute confusion ou tout 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 » (République Togolaise, 2012).

Ainsi, dans l'absolu, un enfant tel que défini ci-dessus ne peut point contracter un mariage, « le mariage des enfants est interdit » 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,

⁸ Extrait d'un entretien avec une personne âgée de Yara-Kabyè [canton de Lama-Tessi], le 3 décembre 2018.

⁹ Extraits d'un entretien en focus group avec les leaders communautaires de Damala [canton Lama-Tessi], le 2 décembre 2018.

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.

On se rend compte que le référentiel axiologique officiel en matière de définition de l'individu en âge de se marier s'ouvre à d'éventuelles interprétations, d'autant plus qu'il renferme en son sein des mesures d'exception, rendant ainsi plus complexe le recours à un consensus sur la notion de précocité.

L'analyse des informations collectées lors de l'étude à Lama-Tessi laisse entrevoir quelques influences de référentiels axiologiques coutumiers basés sur des expériences empiriques des membres de la communauté de génération en génération. 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 le canton de Lama-Tessi 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.

Ainsi, en ce qui concerne l'âge de mariage, dans l'ensemble, les critères plutôt évoqués sont ceux des critères liés à la « maturité » physiologique, en l'occurrence lorsque la jeune fille est pubère. Une leader communautaire, interrogée à ce sujet, déclare que : « Dès qu'une fille pousse les seins et que les hanches se développent, on dit que cette fille est devenue femme, c'est-à-dire qu'elle est prête pour le mariage »¹⁰.

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 que cette manière de penser la maturité de la jeune fille rajoute des variables supplémentaires qui viennent complexifier davantage la perception de la maturité dans cette communauté. D'autant plus que les environnements 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 certains parents et filles à dire que ce sont les signes indiquant qu'on peut/doit être femme, donc se marier. C'est ce que souligne un autre leader communautaire : « 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 »¹¹.

Le mariage est perçu par la communauté comme une coutume ou une obligation sociale tirant sa source du Coran, de la Bible et des pratiques ancestrales, ce qui fait de cette institution une coutume d'origine essentiellement religieuse et coutumière. Il est conçu en lien avec certaines exigences axiologiques

¹⁰ Extrait d'un entretien avec une leader communautaire, le 2 décembre 2018

¹¹ Extrait d'un entretien avec un leader communautaire le 2 décembre 2018.

qu'on retrouve au cœur de la sphère normative de diverses cultures : celles de la virginité, de la fécondité et celle de l'honneur de la famille. Ainsi, parallèlement aux exigences de valeurs culturelles traditionnelles africaines, « les musulmans évitent que leurs filles perdent leur virginité avant le mariage, ils précipitent donc le mariage... Chez les Tem si les filles passent quatre fois leurs règles, ils se pressent pour les marier ; peut-être comme ça ils vont être honorés parce que leur fille n'est pas gâtée »¹² et aussi, « du point de vue de l'église, le mariage chrétien est ouvert à la procréation et à l'éducation des enfants. 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 »¹³.

L'âge de se marier dans ce cas ne se détermine donc pas par rapport à l'âge légalement fixé, conformément au référentiel axiologique officiel, 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 diverses perceptions et références axiologiques pourraient permettre de comprendre ce qui est souvent appelé phénomène de mariages d'enfants aujourd'hui, non seulement selon les enquêtés, mais aussi de quelques données de littérature.

3. Mariage d'enfants et référentiels axiologiques

L'expérience ethnographique à Lama-Tessi montre que pour comprendre le phénomène communément désigné sous la terminologie de mariage d'enfants ou de mariage précoce, il faut aller au-delà de l'idée qu'il serait une pratique favorisée par des normes culturelles coutumières parfois taxées de néfastes ou négatives (Union Africaine, 2015). La clé de compréhension est à rechercher plutôt dans la mise en miroir de la cohabitation de divers référentiels axiologiques au sein des communautés qui les pratiques et dont les mécanismes de (re)production sont, selon les cas, l'exigence de la virginité, l'exigence de la fécondité et l'exigence de l'honneur de la famille.

3.1. 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 (Y. 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.

¹² Extrait d'un entretien avec une jeune fille à Yara-Kabyè, le 3 décembre 2018.

¹³ Extrait d'un entretien avec un leader paroissien de Lama-Tessi Centre, le 2 décembre 2018.

Dans la Grèce antique (T. Sebbag, 2009), 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 et notamment le christianisme, 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 » (Y. Knibiehler, 2012).

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, en raison de 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.

Chez les musulmans (Z.-E. Zemmour, 2002) 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 et même en situation migratoire (N. Péan et Idris I., 2015).

Dans les sociétés traditionnelles, « la valeur d'une épouse se mesure à sa virginité » (C. Ghasarian, 1996; C. Rivière, 1984; Z.-E. Zemmour, 2002). Dans le contexte d'échange qui caractérise les processus nuptiaux coutumiers, on remarquera par exemple que seule 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, 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 en phase de disparition (S. Tersigni, 2016). Au-delà d'une simple question anatomique, la virginité, féminine en l'occurrence, se réfère surtout à des normes sexuées qui participent de la construction sociale de corps « pur » aussi bien sur le plan matériel que symbolique. Même en disparition, elle reste une quête présente dans diverses cultures en tant que référent axiologique (une vision du monde) et pouvant ainsi constituer un vivier de perpétuation de certaines pratiques (un vécu quotidien) telles que le mariage des enfants. Cette exigence axiologique s'accompagne de celle de la fécondité, et pas seulement à Lama-Tessi.

3.2. L'exigence de la fécondité

Pendant que les référentiels axiologiques fondés sur la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme promeuvent la liberté individuelle, ceux des coutumes subsahariennes placent l'individu sous une forte emprise de la collectivité. Ainsi l'un des objectifs du mariage reste la transmission générationnelle non seulement du nom de la collectivité, mais aussi celle de sa terre ancestrale, valeur hautement symbolique, plus qu'économique. D'où une exigence quasi absolue de la fécondité dans ces cultures qui à la différence des autres ne connaît pas la baisse de fécondité constatée dans plusieurs coins du monde (E. Lapierre-Adamcyk et Lussier M.-H., 2019).

Le bien primordial en Afrique en général et à Lama-Tessi en particulier est d'avoir un enfant. Cette manière de penser amène des parents à donner tôt leurs filles en mariage. Lorsqu'on atteint « l'âge de se marier » et qu'on ne le fait pas et la mort venait à subvenir, c'est comme si l'on avait vécu inutilement. Donc pour la plupart des parents en pays 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 l'exigence de la fécondité.

Dans ces milieux, il est presque 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 (1996) 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 un enfant. Dans certaines sociétés africaines à filiation patrilinéaire, le mariage n'est validé que lors de la naissance du premier fils.

De ce fait, dans la plupart des sociétés rurales traditionnelles telles que celles 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.

L'exigence de la fécondité est à mettre en relation avec le référentiel axiologique traditionnel selon lequel l'enfant constituerait une richesse pour les parents ainsi qu'avec la perception que les membres de la communauté ont de l'enfant en âge d'être marié. Plus on a d'enfants, plus on est 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 ait le temps de faire le maximum d'enfants possibles. Ce besoin de garantir la richesse de la famille par la progéniture explique aussi la plupart des formes d'unions dans les sociétés traditionnelles comme c'est le cas au Bénin (M. Amadou Sanni, 1995).

Chez les Peuls par exemple, 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 (C. 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 (Tete & Djibom, 2016) surtout en milieu urbain où la pression de la collectivité semble moins forte qu'en milieu rural. Toutefois, que ce soit l'exigence de la virginité ou de la fécondité comme mécanismes de (re)production des normes et des pratiques pouvant favoriser le mariage des enfants, celles-ci sont toutes deux traversées par une troisième exigence, celle de l'honneur de la famille.

3.3. L'honneur de la famille

À la recherche de la preuve de la virginité, des anthropologues britanniques, américains, mais aussi français ont mis l'emphase sur le linge taché de sang. La symbolique de cette preuve de virginité pré-nuptiale est une construction culturelle méditerranéenne (S. Tersigni, 2016) et subsaharienne, notamment les sociétés d'élevage, qui réservent une place importante à l'honneur et en l'occurrence l'honneur des membres de la famille beaucoup plus que celui de la fille elle-même.

En pays Moba au nord du Togo par exemple (A. Awesso et N'djambara M., 2019) lorsque les parents ont des petits fils et des petites filles, c'est un grand honneur pour eux dans la société. Et pareillement si un parent a des enfants qui ont atteint un certain âge et surtout pour le cas des filles, et qu'ils n'arrivent pas à se marier et surtout à avoir des enfants, ils s'estiment mal vus dans la société et c'est la honte qui s'empare de ceux-ci. Donc pour honorer la famille et pérenniser le nom de la famille, les enfants filles sont donnés en mariage très tôt.

Dans son ouvrage intitulé à juste titre « Anthropologie de l'honneur », l'anthropologue J. Pitt-Rivers (1983) 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 dépend, fait d'elles des pions dans le jeu du pouvoir, le moyen par lequel on peut humilier d'autres hommes.

Une fille actrice engagée de Yara-Kabyè dans le canton de Lama-Tessi a confié en effet : « [...] 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 [...] ».

Il s'agit donc d'une tendance à vouloir préserver l'honneur de la famille par la pratique du mariage. 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 », à la différence des filles de Samoa en Nouvelle-Guinée des années 1925 par exemple pour qui « l'activité sexuelle est chose naturelle et agréable. On peut s'y adonner librement, dans les seules limites qu'impose le rang social » (M. Mead, 1963).

Si pour une jeune fille « mature » (selon la mentalité traditionnelle), « se promener dans le village » est dérangent 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. J. Pitt-Rivers (1983) poursuit 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 ». C'est cette lutte pour la fierté qui explique également l'une des formes de mariage que constitue l'échange.

Il s'agit ici certes de contextes patriarcaux où ce 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 J. Pitt-Rivers (1983), « 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 ».

Cette manière de penser, d'agir et d'être traditionnelle est si prégnante 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 du code d'honneur pousse certaines filles à « consentir » au mariage, parfois au détriment de leurs scolarités ou de leur propre assentiment, au point que le mariage forcé soit taxé de « crime d'honneur » (A. Garcia, 2008). Il peut arriver en effet que les filles refusent de jouer le jeu et résistent 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 les 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. Cet acharnement à défendre son honneur n'est pas spécifique aux communautés de la zone de l'étude, il a existé et existe encore dans toutes les cultures.

Conclusion : mariage d'enfants, relativisme culturel, négociations et choix de référentiels axiologiques

Pour comprendre le phénomène du mariage d'enfants qui semble persister dans certaines communautés du Togo et d'ailleurs, il ne suffit point de se focaliser sur les conditions économiques, la mentalité rurale ou sur le caractère

éventuellement « négatif » de certaines normes traditionnelles ou coutumières. Cette pratique s'opère dans des communautés marquées par une multiculturalité et dans lesquelles les différents acteurs se doivent de procéder à des négociations culturelles pour naviguer entre les référentiels axiologiques traditionnels et ceux qu'on pourrait qualifier de moderne. C'est ce processus continu de négociation culturelle autour de la préservation de l'honneur familial et d'opérations de choix de référentiels, à partir de la mise en miroir des deux types généraux de référentiels axiologiques, qui constituent la clé de compréhension du phénomène et que propose le présent article.

Lama-Tessi, à l'instar de nombreux milieux ruraux en Afrique, est une société restreinte, et à ce titre, exposée aux normes traditionnelles et aux référentiels axiologiques ayant pour base la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et adoptée par les États dont le Togo. Elle obéit à ce titre à deux logiques : une logique « dictée » par la tradition et une autre instituée par des règles « modernes » de conduites portées par des passeurs que sont les organisations de développement opérant sur le terrain. 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 se conformer aux référentiels axiologiques coutumiers que certains parents continuent de pratiquer le mariage des enfants au risque de tomber sous le coup de la loi.

Sur le plan de l'organisation sociale, c'est une société marquée largement par le patriarcat qui fait des hommes les détenteurs du pouvoir 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 la lutte pour son honneur et non à l'intérêt supérieur de l'enfant. En cas de refus de la fille, des dispositifs traditionnels sont mis à contribution pour la contraindre.

La structure économique de Lama-Tessi s'est révélée aussi comme un facteur pouvant aggraver la pratique du mariage des enfants. Elle est fondée sur une économie de subsistance qui est une manière d'agir ancestrale génératrice de pauvreté et donc de beaucoup de manques : 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.

Certaines normes traditionnelles qui influent sur le mariage des enfants ont été détectées à partir de l'analyse du processus nuptial en pays kotokoli, kabyè peul à Lama-Tessi. 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.

Les normes traditionnelles relevées ci-dessus peuvent se trouver aggravées 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 ans, dans la mentalité traditionnelle 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 ans ait 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. Et pour couronner le tout, il ressort que même le référentiel officiel se prête à interprétation, d'où une situation qui complexifie davantage la compréhension du phénomène de mariage d'enfants.

Dans la mentalité traditionnelle à Lama-Tessi, comme dans de nombreuses sociétés traditionnelles, l'exigence de la virginité et de la fécondité sont des conditions du mariage. Constaté 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 elle est potentiellement vierge, les parents n'hésitent donc pas à « donner » leur fille très jeune pour « garantir » sa virginité.

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 et commence à faire des enfants, mieux c'est. D'où un risque important de tenter le mariage d'enfant, en toute méconnaissance de la loi.

Sous un autre angle, l'exigence de la virginité et de la fécondité ont été vues comme une question d'honneur. C'est pour défendre leur honneur et celui de la famille que certains parents sont amenés à pratiquer le mariage des enfants. 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 autres). Ainsi, 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.

Bibliographie

- AMADOU SANNI Mouftaou, 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, 2018, « Qu'est-ce qu'un mariage précoce ? ». *Page Web de Amnesty International France*. [En ligne]. Disponible sur: [<https://www.amnesty.fr/focus/mariage-precoce>] Consulté le [16/08/2023].
- AWESSO Atiyihwè, et N'DJAMBARA Mahamondou, 2019, *Analyse des coutumes qui influent sur la pratique des mariages d'enfants et des mécanismes d'évolution à Tamongue et Lama-Tessi*. Lomé: WiLDAF-AO/WiLDAF-TOGO/AWDF. Consulté le [12/07/2020].
- BOURBONNAIS Anne, 2015, « L'ethnographie pour la recherche infirmière, une méthode judicieuse pour mieux comprendre les comportements humains dans leur contexte ». *Rech Soins Infirm*, (120), 23-34. [En ligne]. Disponible sur: [<https://www.cairn.info/revue-recherche-en-soins-infirmiers-2015-1-page-23.htm>] Consulté le [28/04/2020].
- CISLAGHI Ben, et HEISE Lori, 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 » : CRDI CANADA.
- DURKHEIM Émile, 2004 (1937), *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Éditions "Quadriga".
- GARCIA Ada, 2008, « Un regard sociologique sur les mariages forcés et les crimes d'honneur ». Papier présenté à Crime d'honneur, mariage forcé... Vie volée, Charleroi
- GHASARIAN Christian, 1996, *Introduction à l'étude de la parenté*. Paris: Éditions du Seuil.
- INSEED, 2019, « Portail de données du Togo ». [En ligne]. Disponible sur: [<http://togo.opendataforafrica.org/>] Consulté le.
- KAKOU Courier Noël, 2007, *Conquêtes coloniales et intégration des peuples: cas des Kabiyè au Togo (1898-1940)* : l'Harmattan.
- KNIBIEHLER Yvonne, 2012, *La virginité féminine : mythes, fantasmes, émancipation*. Paris: Odle Jacob.
- LAPIERRE-ADAMCYK Evelyne, et LUSSIER Marie-Hélène, 2019, « De la forte fécondité à la fécondité désirée ». In Le Bourdais C. et Piché V. (Dir.), *La démographie québécoise. Enjeux du XXIe siècle* Paramètres (pp. 66-109). Montréal : Presses de l'Université de Montréal. [En ligne]. Disponible sur [<https://books.openedition.org/pum/23952?lang=fr>]. Consulté le [19/08/2023].
- LEBARON Curtis. D., 2008, « Microethnography ». In Donsbach W. (Dir.), *The International Encyclopedia of Communication* (Vol. 7, pp. 3120-3124). Oxford/Malden: Wiley-Blackwell.

- MAGNANT Jean-Pierre, 2004, « Le droit et la coutume dans l'Afrique contemporaine ». *Droit et Cultures*, 48, 167-192.
- MEAD Margaret, 1963, *Moeurs et sexualité en Océanie*. Paris : Plon.
- MÉTAILLIÉ Anne-Marie, 1978, *Les jeunes et le premier emploi*. Paris: Association des Ages.
- N'DJAMBARA Mahamondou, 2020, « Les maisons-conteneurs à Lomé au Togo. Regard anthropologique sur les usages d'une innovation technologique ». *Longbowu, Revue des Lettres, Langues et Sciences de l'Homme et de la Société*(0010), 599-622.
- PAILLÉ Pierre, et MUCCHIELLI Alex, 2016, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (Quatrième édition ed.). Paris : Armand Colin.
- PAULME Denise, 1960, « Structures sociales traditionnelles en Afrique Noire ». *Cahiers d'études africaines*, 15-27.
- PÉAN Nabila, et IDRIS Isam, 2015, « De la sexualité et de la virginité dans les pays d'origine et en situation migratoire : clivages et créativité ». *Le Journal des psychologues*, 6-7(n°329), 42-47. [En ligne]. Disponible sur: [<https://www.cairn.info/revue-le-journal-des-psychologues-2015-6-page-43.htm>] Consulté le [20/08/2023].
- PITT-RIVERS Julian, 1983, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem* (Mer J., Traduct.). Paris : Le Sycomore.
- RÉPUBLIQUE TOGOLAISE, 2007, *Loi N°2007-017 du 6 juillet 2007 portant code de l'enfant*. Lomé: EDITOGO [En ligne]. Disponible sur [<https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/SERIAL/81964/95152/F1737117949/code%20enfant.pdf>]. Consulté le [20/08/2023].
- Loi portant modification de l'Ordonnance N°80-16 du 31 janvier 1980 portant code des personnes et de la Famille, N°80-16 C.F.R. (2012).
- RÉPUBLIQUE TOGOLAISE, 2015, *Troisième enquête démographique et de santé (EDST-III 2013-2014)*. Lomé: Direction Générale de la Statistique et de la Comptabilité Nationale [En ligne]. Disponible sur [<https://dhsprogram.com/pubs/pdf/fr301/fr301.pdf>]. Consulté le [14/08/2023].
- RIVIÈRE Claude, 1984, « Rites du Mariage chez les Evé du Togo ». *Anthropos*, 79(4/6), 377-395.
- ROCHER Guy, 1968, *Introduction à la sociologie générale. 1- L'action sociale*. Montréal: Éditions HMH.
- SEBBAG Thierry, 2009, « Virginité, virginité. De Gaïa à Marie ». *Figures de la psychanalyse*, 1(n°17), 161-178. [En ligne]. Disponible sur: [<https://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2009-1-page-161.htm>] Consulté le [21/08/2023].
- SEN Amartya, 1985, *Commodities and Capabilities*. Oxford: Elsevier Science Publishers.
- STREECK Jürgen, et MEHUS Siri, 2005, « Microethnography: The study of practices ». *Handbook of language and social interaction*, 381-404.

- TERSIGNI Simona, 2016, « Virginité ». In Rennes J. (Dir.), *Encyclopédie critique du genre* Hors collection Sciences Humaines (pp. 701-712). Paris : La Découverte. [En ligne]. Disponible sur [<https://www.cairn.info/encyclopedie-critique-du-genre-9782707190482-page-701.htm>]. Consulté le [18/08/2023].
- UNFPA TOGO, 2017, *Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH4) Togo* U. (Dir.) [En ligne]. Disponible sur [<https://togo.unfpa.org/fr/publications/recensement-g%C3%A9n%C3%A9ral-de-la-population-et-de-l'habitat-rgph4>]. Consulté le [25/08/2023].
- UNICEF, 2001, « Le mariage précoce ». *Digest Innocenti*, 7(Mars 2001). [En ligne]. Disponible sur: [<https://www.unicef-irc.org/publications/pdf/digest7f.pdf>] Consulté le [14/08/2023].
- UNION AFRICAINE, 2015, *Campagne pour mettre fin au mariage des enfants en Afrique. Les effets des pratiques religieuses et traditionnelles liées au mariage des enfants sur le développement socio-économique de l'Afrique* Épouses/Greenetworks F. F. C. U. O. F. F. p. d. (Dir.) *Un examen de la recherche, des rapports et des boites à outils tirés de l'Afrique* [En ligne]. Disponible sur [https://au.int/web/sites/default/files/documents/31018-doc-5465_ccmc_africa_report_french.pdf]. Consulté le [12/08/2023].
- ZEMMOUR Zine-Eddine, 2002, « Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition ». *Confluences Méditerranée*, 2(n°41), 65-76. [En ligne]. Disponible sur: [<https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2002-2-page-65.htm>] Consulté le [18/08/2023].