



HAL
open science

La maternité adolescente au Togo : une interpellation pour l'Église et la société

Ameyo Didjoundiriba Billy

► To cite this version:

Ameyo Didjoundiriba Billy. La maternité adolescente au Togo : une interpellation pour l'Église et la société. Religions. Université de Strasbourg; Université de Fribourg (Fribourg, Suisse). Faculté de théologie, 2014. Français. NNT : 2014STRAK015 . tel-01681666v2

HAL Id: tel-01681666

<https://theses.hal.science/tel-01681666v2>

Submitted on 11 Jan 2018

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

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



ÉCOLE DOCTORALE DE THEOLOGIE ET SCIENCES RELIGIEUSES

[ED 270]

THÈSE présentée par :

Améyo Didjoumdiriba BILLY

soutenue le : 15 décembre 2014

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie Morale

**LA MATERNITÉ ADOLESCENTE AU TOGO.
UNE INTERPELLATION POUR L'ÉGLISE ET LA SOCIÉTÉ**

THÈSE dirigée par :

M. HEYER René

M. BUJO Bénézet

Professeur, Université de Strasbourg France

Professeur Émérite, Université Miséricorde de Fribourg Suisse

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. COLLAUD Thierry

M. MMASSI Gabriel

Professeur, Université Miséricorde de Fribourg Suisse

Professeur, Université Grégorienne de Rome

MEMBRE INVITE :

M. MALI Franz

Doyen, Université Miséricorde de Fribourg Suisse

Je dédie ce travail :

*À titre posthume, à Mgr Ignace Marie Alphonse SAMBAR-TALKENA,
Fondateur de notre Institut, la Providence de Saint Paul de Kara,
qui a été l'instigateur de cette thèse*

*À feu mon petit frère Dénéra Raganandima Raoul WONGA
pour ses encouragements, son soutien moral et financier*

Leurs souvenirs à tous deux ne me quitteront jamais.

Aux adolescentes-mères et à tous ceux

qui nous donne la conviction

que « Dieu est un donneur d'avenir ».

REMERCIEMENTS

Un remerciement, c'est comme la respiration, dit-on chez les Nawdba (Togo). Le remerciement est sans fin : il ne se termine qu'avec la respiration. Au terme de ce travail, nous tenons avant tout à rendre grâce au Dieu de nos Ancêtres, qui a veillé sur notre santé et qui nous maintient dans l'existence afin d'œuvrer pour le respect et la dignité de toute personne, qu'elle qu'elle soit. Un travail de recherche requiert toujours le concours et le soutien moral et spirituel de plusieurs personnes. Je tiens à exprimer ma reconnaissance aux professeurs Bénézet Bujo et René Heyer. Leur précieuse et humaine direction durant ce long exercice m'a initiée à la patience et à la rigueur pour pénétrer dans le monde intelligible des adolescents en général et des adolescentes précocement mères en particulier. Les moments partagés ensemble ont été riches de sens, d'encouragement, de confiance et de bonne humeur. La liberté intellectuelle octroyée est inestimable. Par chacun d'eux, j'ai appris à aimer autrement l'Afrique et sa culture. Leur sérieux dans le travail m'a donné le goût de la recherche. Je remercie également Madame la professeure Michèle Kirch et la Faculté des Sciences de l'Education de l'Université de Strasbourg pour leurs questions et encouragements ; leur remise en question de certaines de mes visions m'ont permis d'approfondir d'autres dimensions de ce travail. À notre Père Fondateur feu Mgr Ignace Sambar-Talkena, et au Conseil Général d'alors de notre Famille Religieuse La Providence de Saint Paul et à toutes nos sœurs PSP qui n'ont cessé de me soutenir, j'exprime ma gratitude. Merci à mes sœurs de Ste Clotilde et à travers vous à toute la Congrégation des Soeurs de Ribeauvillé. Nous nous sommes apprivoisées et avais fini par être des consœurs. Votre attention, votre intérêt à mon travail portent leurs fruits dans ce que je présente aujourd'hui. Nous sommes très reconnaissante envers l'Institut de Missiologie de Aachen et l'Œuvre Saint-Justin à Fribourg qui ont financé une bonne partie de nos études. Un merci particulier à M. Marco Cattaneo et à son équipe qui n'ont ménagé aucun effort pour nous permettre de terminer en toute beauté ce travail de doctorat. Merci à Thérèse Yang, Monique Theurillat, à Laurence Pardo, Nourit Masson-Sekiné, à Constantin Yatala pour leur soutien intellectuel. Nous gardons également un souvenir inoubliable de l'attention bienveillante de Lucie Kayandakazi, Guillaume Levy-Lambert, Nicole Steinberg, Chacun, d'une façon particulière, a été et reste pour nous un ami proche qu'on reconnaît par son assistance.

Merci à vous adolescentes-mères, pour avoir accepté de m'ouvrir votre cœur et votre intelligence. Vous nous donnez la conviction que vous n'êtes "ni faute ni péché". Vous êtes des trésors dans des vases fragiles. (2 Cor. 4, 7)

Veillez trouvez ici l'expression de mon profond respect.

Nɨ ɛ'hrɑ ɨg'b ! C'est vous qui avez arrosé !

Burkina Faso



Population togolaise (estimation de 2013) : 7.154.237 hbts

Femmes : 51,4%
 Hommes : 48,6%
 Population moins de 25 ans : 60%
 Population par régions :

- Maritime : 42% ;**
- Plateaux : 22,2% ; Savane : 13,4% ;**
- Kara : 12,4% ;**
- Centrale : 10,0%.**

Adolescentes enceintes : 5343 cas (2009-2013) :

- Savane : 514**
- Kara : 1004**
- Centrale : 994**
- Plateaux : 1947**
- Maritime : 54**
- Golfe : 230**

Ghana

Benin

Légende

- Régions :
- Maritimes
 - Plateaux
 - Centrale
 - Kara
 - Savanes
- Préfectures

Océan Atlantique

FIGURE 1 : CARTE DU TOGO

SOMMAIRE

SOMMAIRE -----	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE-----	2
PREMIÈRE PARTIE : ESSAI DE COMPRÉHENSION DU PHÉNOMÈNE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE -----	13
Chapitre un : La présentation et l'analyse de la maternité adolescente-----	16
Chapitre deux :Les causes de la maternité adolescente-----	49
Chapitre trois : Les conséquences de la maternité adolescente-----	81
DEUXIÈME PARTIE : LA FEMME FACE AU PHÉNOMÈNE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE DANS LA TRADITION <i>NAWDA</i> -----	110
Chapitre un : La femme <i>nawda</i> , un "nida" dans son "Sitz im Leben" -----	111
Chapitre deux : la responsabilité de la femme <i>nawda</i> face au phénomène de la maternité précoce -----	154
Chapitre trois : la maternité précoce et l'ethos <i>nawda</i> -----	184
TROISIÈME PARTIE : DES VOIES POUR LE DEVENIR-SUJET DE L' ADOLESCENTE-MÈRE -----	205
Chapitre un: le phénomène de la maternité adolescente : un défi pour l'Église -----	206
Chapitre deuxième: La miséricorde, une ouverture à la confiance-----	228
Chapitre trois: Le vivre et le devenir-sujet dans l'Église et dans la Société aujourd'hui -	283
CONCLUSION GÉNÉRALE -----	322
INDEX THÉMATIQUE -----	336
BIBLIOGRAPHIE -----	342
TABLE DES MATIÈRES -----	381
FIGURES-----	390
TABLEAUX-----	390
ANNEXES-----	390

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Notre travail de thèse a pour titre « La maternité adolescente au Togo. Une interpellation pour l'Église et la société ».

Dans la recherche d'un sujet de thèse, nous avons constaté que la maternité adolescente est un problème social aux proportions immenses et qui nécessite aussi un travail ecclésial. C'est un sujet dont on entend parler, sur lequel chacun a une opinion, voire quelques convictions. C'est un phénomène auquel on accord peu d'intérêt, un sujet qui fait couler de l'encre sans que l'on prenne suffisamment en compte la valeur vie de certains acteurs principaux. Même si l'expression adolescente-mère ne semble plus se trouver que dans les livres d'histoire, la réalité à laquelle elle renvoie est bel et bien d'actualité et demande alors une réflexion éthique et théologique.

I. PRÉSENTATION GÉNÉRALE DE LA THÈSE

1. INTÉRÊT ET ACTUALITÉ

Deux raisons fondent le choix de ce sujet : point de vue objectif et subjectif

1.1. DU POINT DE VUE OBJECTIF : UN PHÉNOMÈNE SOCIAL AUX PROPORTIONS IMMENSES

Il est un fait que le phénomène des grossesses précoces connaît une progression au point de devenir selon les expressions de Khiari, « non pas un problème de société, mais un problème dans la société »¹. En dépit du caractère mondial du phénomène, il est généralement admis que le problème est plus accentué dans les pays où sévit la précarité. Pourtant, certains pays de l'Europe, même disposant d'une palette très large de moyens de précaution médicale, n'échappent guère au phénomène. Si le problème se pose dans un pays aussi développé qu'est la France, qu'en sera-t-il des pays où le comportement en matière d'hygiène environnementale et individuelle semble rester à la traîne comme c'est le cas au Togo ?

¹ G. KHIARI, "Grossesse avant vingt ans / C'est contre nature...", <http://femmes.algeriennes.over-blog.com/article-grossesse-avant-vingt-ans-c-est-contre-nature-70205538.html>. Consulté, le 20.05.2013.

1.2. DU POINT DE VUE SUBJECTIF: MOTIVATIONS PERSONNELLES

On ne s'aventure pas dans une entreprise de recherche en ayant "l'esprit vierge"². Dans notre travail précédent, la suite de St Thomas, nous sommes arrivée à la conclusion selon laquelle Dieu s'est incarné pour la réalisation de son projet de bonheur pour l'homme. La personne humaine, spécialement en situation de fragilité et de vulnérabilité est au centre de l'attention de Dieu. Ainsi persuadée, en Licence/Master, nous nous sommes interrogée sur la libération anthropologique du Négro-Africain selon Engelbert Mveng. Annihilés et paupérisés, certains Africains ont pris conscience qu'il faut faire un travail sur soi pour se libérer des stéréotypes. Car, comme l'affirme Thévenot, « Dieu est un donneur d'avenir ». Toujours dans la dynamique, selon laquelle la seule façon de rencontrer Dieu dans l'autre, est de considérer celui-ci comme une personne à part entière, ma réflexion s'est focalisée sur la situation des adolescentes-mères.

Si nous nous sommes tournée vers le problème de la maternité adolescente, c'est parce que nous avons senti, au plus profond de nous, que ce sujet allait nous passionner et nous impliquer. De multiples questions se sont bousculées dans notre tête au point de remettre en cause certaines de nos convictions. Mais nous avons été toujours persuadée de la haute importance de l'inexprimable valeur de la vie en Afrique.

Notre conviction est que la vie, mais aussi les voies, les moyens et les conditions de l'arrivée de cette vie doivent être respectés. L'adolescente précocement enceinte qui, elle-même, est une vie portant, de surcroît, une autre vie, devrait être fondamentalement respectée. Or, quelle ne fut pas notre surprise, lors de nos enquêtes, de constater que les adolescentes enceintes sont des êtres "fragiles et vulnérables", selon les mots de Thierry Collaud³.

Devant le désarroi d'une grossesse inattendue, certaines filles optent pour l'Interruption Volontaire de Grossesse (IVG), qui est une négation de la "valeur vie". L'avortement est aussi un motif de rupture d'alliance avec Dieu et un trouble dans l'harmonie communautaire. Pourquoi ces jeunes filles en arrivent-elles là ? Est-ce par manque d'informations, d'éducation, d'accompagnement ? Telles sont, en partie, les questions qui nous interpellent.

² O. SCHWARTZ, "L'empirisme irréductible, postface à Anderson N. (1923), in : N. ANDERSON / O.

³ Th. COLLAUD / C. GOMEZ, *Alzheimer et démence*. Rencontrer les malades et communiquer avec eux, Editions Saint-Augustin, St Maurice 2010, 91

2. UN PROBLÈME POUR LA SOCIÉTÉ ET L'ÉGLISE

Traiter d'un pareil sujet en théologie morale pourrait, à première vue, paraître étrange. Car l'étude du phénomène de la maternité adolescente semble relever davantage de la sociologie et d'autres sciences telles que la psychologie et la médecine. Au-delà des tentatives de compréhension et d'explication du phénomène, et des statistiques annuelles sur le taux de maternité adolescente dans les différents pays⁴, il existe une personne humaine : l'adolescente-mère. Cette personne, devenue mère malgré elle, vit, avec sa grossesse ou son enfant, une condition tributaire de son milieu socioculturel. Selon les contextes, elle peut se sentir grandie ou diminuée dans sa dignité de personne humaine créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, selon Gn 1, 26-27 et qui a donc droit au respect. C'est sur ce point précis que la question de la maternité adolescente intéresse la théologie morale et l'éthique. Elle ne peut laisser indifférente une personne éprise de la dignité humaine. C'est pourquoi nous y consacrons cette recherche.

2.1. UN PROBLÈME POUR LA SOCIÉTÉ

La maternité adolescente involontaire a toujours existé⁵. Elle n'est pas un phénomène nouveau. La science a fait d'énormes avancées. La grossesse ne fait plus peur. On peut empêcher sa venue ou arrêter son processus par des méthodes allant de la pilule de la veille à celle du lendemain, aux préservatifs, voire à l'avortement puisqu'il est libéralisé dans plusieurs pays, au Togo aussi. Il suffit de se référer à la littérature y afférente et aux statistiques médicales pour s'en rendre compte⁶. On aurait l'impression que le problème de la maternité adolescente ne semble pas dramatique. Le nombre d'adolescentes-mères reste

⁴ "Parce que je suis une fille. Progrès et obstacles à l'éducation des filles en Afrique". Au Rapport Afrique 2012. www.becauseiamagirl.org. Consulté, le 11-11-2013.

⁵ Cf. M. ROCHON, "La fécondité et la grossesse à l'adolescence : une analyse démographique", in : C. GENDRON / M. BEAUREGARD (dir.), *L'avenir-santé au féminin*, Gaëtan Morin, Boucherville 1989, 151-178. Cité par Marie SIMARD / Jacques ALARY, *Comprendre la famille. Actes du 5e symposium québécois de recherche sur la famille*, Presses de l'Université du Québec, Sainte-Foy, Québec 2000.

⁶ Voici quelques écrits justes pour illustration. BRUNET Guy, *Aux marges de la famille et de la société. Filles-mères et enfants assistés à Lyon au XIX^e siècle*, L'Harmattan, Paris 2008, 246 p ; COUPET Dashka, *Les jeunes filles à risque de grossesse et à maternité précoce. Une évaluation de leurs besoins en matière de prévention et de soutien et l'analyse des programmes en place au Canada*, Montréal, 2008; J. HARBONNEAU, *Adolescentes et mères : Histoires de maternité précoce et soutien du réseau social*, PUL, Sainte-Foy (Québec), 2003 ; LE VAN Charlotte, *Les grossesses à l'adolescence. Normes sociales, réalités vécues*, L'Harmattan, Paris/Montréal 1998. Voir également M. ROCHON, "La fécondité et la grossesse à l'adolescence : une analyse démographique", in : C. GENDRON / M. BEAUREGARD (dir.), *L'avenir-santé au féminin*, Gaëtan Morin, Boucherville 1989, 151-178. Cité par Marie SIMARD / Jacques ALARY, *Comprendre la famille. Actes du 5e symposium québécois de recherche sur la famille*, Presses de l'Université du Québec, Sainte-Foy, Québec 2000, 29.

restreint, ce qui ne permet pas de faire de la maternité adolescente un problème de société. C'est au nom du féminisme qu'on l'amplifie dans les *gender studies*.

Pourtant, ce problème de grossesses à l'adolescence est un problème mondial aux proportions immenses. La proportion des adolescentes qui deviennent enceintes ne baisse pas. C'est ce que révèle un rapport intitulé «Mariages précoces, grossesses chez les adolescentes et les jeunes femmes» soumis à la Soixante-Cinquième Assemblée mondiale de la Santé en mai 2012⁷. De plus, selon un rapport de 2013, on estime à près de 7,3 millions de jeunes filles qui deviennent mères chaque année, soit 19% qui donnent naissance à un enfant avant l'âge de 18 ans. En Afrique Occidentale et Centrale, 28% des jeunes filles deviennent mères vers l'âge de 18 ans ; 6% ayant moins de 15 ans⁸.

Par contre, en Asie et en Europe, on ne compte que 4% d'adolescentes précocement enceintes. Vue l'avancée de la médecine et le travail de conscientisation des jeunes sur la question de sexualité, ce pourcentage inquiète tout de même. Selon un rapport de la Direction de la Recherche, des Études, de l'Évaluation et des Statistiques (DREES), les jeunes Françaises de 15 à 19 ans présentent un taux de grossesse de 22,6 %⁹. Mais nombre de ces grossesses se terminent par un avortement provoqué¹⁰. Nisand s'en indigne: « Terminer sa première histoire d'amour par une IVG, c'est un chemin initiatique désolant et potentiellement traumatisant. La moitié des IVG de mineures pourraient être évitées»¹¹. Si dans un pays aussi développé qu'est la France, le problème se pose avec acuité, qu'en sera-t-il des pays au Sud du Sahara, en particulier du Togo ? Pour montrer l'universalité de ce problème, nous avons choisi d'analyser brièvement la situation de la maternité adolescente en France.

Trois raisons fondent le choix de ce pays. D'abord, au cours de nos recherches, nous avons pu rencontrer d'éminents spécialistes de la question des adolescents. Ils ont pu nous confier, en toute discrétion, que la maternité adolescente y existe bel et bien. Ensuite, même si le taux de grossesses à l'adolescence y reste fort, de nombreuses réflexions de même que des actions sont menées pour freiner le phénomène ou donner des conditions décentes aux adolescentes précocement enceintes. Enfin, la France et le Togo ont des relations liées à l'histoire.

⁷ Cf. UNFPA état de la population mondiale 2013, 30 octobre 2013.

⁸ http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/82056/1/9789242564587_fre.pdf. Consulté, le 06-07-2014.

⁹ Cf. Roland COURTEAU, « Grossesses précoces ou non désirées en France ». Ce rapport a été exposé à Mme la ministre des droits des femmes, porte-parole du Gouvernement, publiée dans le Jo Sénat du 22/11/2012, p. 2638. Cf. <http://www.senat.fr/questions/base/2012/qSEQ121103228.html>. Consulté, le 06-07-2014.

¹⁰ Cf. J. HARBONNEAU, "La maternité à l'adolescence : mythe et réalités", in : M. VENNE, *L'annuaire du Québec 2005*, Fides, Montréal, 2004, 183-190, ici : 183. N'ayant pas trouvé de chiffre en France, nous nous sommes référées aux statistiques du Canada, qui est aussi un pays à technologie médicale avancée.

¹¹ A. Leclerc, *Le Figaro*, <http://info-ado.u-strasbg.fr/plus.asp>.

La France est un des pays européens suffisamment développé en matière d'éducation sexuelle et sanitaire pour permettre au Togo de s'inspirer de ses initiatives, d'une part prévenir les grossesses à l'adolescence, d'autre part offrir de meilleures conditions pour le devenir-sujet de ces adolescentes-mères. La situation de la jeune fille dans le monde est préoccupante et mérite une attention soutenue au Togo¹².

En effet, selon l'enquête MICS de 2013, parmi les jeunes filles de moins de 19 ans, 17,3% sont victimes de grossesses précoces. Qui plus est, des enquêtes réalisées dans des établissements scolaires, entre 2010 et 2012, révèlent un fort taux de grossesses dans toutes les régions du pays. L'ampleur du problème ne semble pas laisser indifférentes les autorités. En dépit de la politique mise en place pour favoriser la scolarisation des filles, mettre un terme au mariage d'enfants et accroître l'accès des adolescents aux services de santé sexuelle et reproductive sont inéluctables pour encourager et permettre la reprise des études après l'accouchement car de nombreuses filles se sentent encore stigmatisées¹³.

2.2. UN PROBLÈME POUR L'ÉGLISE

Toute personne peut connaître des situations qui conduisent à devenir "objet", objet de l'autre ou d'une communauté. Or, l'objectivation d'une personne peut l'empêcher de devenir sujet et acteur responsable de sa vie. Si l'on part du principe selon lequel toute personne a le droit au respect de sa dignité, quelle que soit sa situation physique, psychologique, morale ou spirituelle, la situation de l'adolescente-mère est une atteinte à l'image de Dieu.

De plus, l'adolescente précocement enceinte est une vie qui porte, de surcroît, une autre vie. Ces deux vies dans la perspective de l'éthique chrétienne sont en principe protégées, car le Fils de Dieu s'est incarné afin que la personne humaine ait la vie et qu'elle l'ait en abondance.

Toutefois, les enquêtes menées auprès des filles enceintes ou mères laissent percevoir l'objectivation, la vulnérabilité de ces personnes. La dégradation de cette vie dans l'adolescente-mère ne devrait pas laisser indifférente l'Église, Corps du Christ, mère et éducatrice de ses enfants.

À premier vue, l'on prendrait la notion de "fille-mère" comme désuète. Pourtant, ces manifestations sont d'actualité. Les adolescentes-mères sont-elles devenues la nouvelle société de lépreux ? Que pense l'adolescente-mère d'elle-même ? Qu'est-ce que le regard

¹² Cf. "Parce que je suis une fille. Progrès et obstacles à l'éducation des filles en Afrique". Au Rapport Afrique 2012, 29, www.becauseiamagirl.org. Consulté, le 11-11-2013.

¹³ Cf. <http://www.togosite.com/?q=node/5779>. Consulté, le 06-07-2014.

social et ecclésial lui fait dire d'elle-même ? Comment se définit-elle par rapport à son environnement socioculturel ? Comment peut-on lui redonner confiance pour continuer à vivre dignement et à entretenir la vie reçue à travers son enfant ? Qu'est-ce qui est reproché à l'adolescente-mère ? D'avoir eu des rapports sexuels en dehors du sacrement de mariage ou d'avoir précocement conçu ? En d'autres termes : est-ce l'âge trop tendre ou la situation hors mariage de l'adolescente qui pose problème ? Ne faut-il pas établir une distinction entre le péché (les rapports sexuels hors mariage) et le pécheur (l'adolescent(e), individu ayant droit au respect), l'idéal et le réalisme ?

Entre le pécheur et son péché, la miséricorde et la justice établissent un pont de reconstruction du lien brisé par l'erreur, la faute et surtout par le péché¹⁴. Nous essayerons de trouver réponse à de telles interrogations à travers différents régimes, dans l'espace et dans le temps. La jeune fait partie aussi bien de la tradition religieuse, culturelle que d'une société civile. Elle est donc soumise à ces trois régimes. Dans la perspective de la morale chrétienne, si l'âge auquel advient la grossesse est canoniquement admis, et de surcroît si le sacrement du mariage est célébré, on ne peut, en principe, parler de maternité précoce.

Selon le Can. 1083, § 1. L'homme ne peut contracter valablement mariage avant seize ans accomplis, et la femme de même avant quatorze ans accomplis. Tandis que, selon la législation togolaise, par exemple, l'époux et l'épouse doivent avoir chacun plus de dix huit ans. Or, dans les deux régimes, il arrive très souvent que les filles tombent enceintes avant l'âge nubile et les conditions établies. Certes, physiologiquement, les filles sont capables d'être précocement mères. Mais, cet état de fait pose problème dans l'Eglise et la société. Il en est de même dans le contexte de la tradition africaine *nawda*. Les prédispositions naturelles sont indéniables. Toutefois, la venue de grossesses doit se faire dans les normes de la communauté.

II. METHODOLOGIE DU TRAVAIL

Des enquêtes de terrains ont été effectuées avec l'aide de quelques personnes sur place. Nous avons pu interroger des jeunes de toutes catégories, spécifiquement des adolescentes enceintes ou mères. Ce travail s'appuie sur trois piliers qui diffèrent selon les parties.

¹⁴ Cf. D. REY, *Les rencontres de Jésus*, Ed. de l'Emmanuel, Paris 2006, 85.

1. ENQUÊTE SOCIOLOGIQUE

Notre préoccupation première a été de connaître le sujet et son histoire, de cerner sa personnalité, son environnement pour ensuite déterminer le problème qui fait son quotidien.

Notre approche du phénomène de la maternité adolescente au Togo s'est effectuée à travers trois voies : d'abord, par la recherche documentaire (bibliographie) ; ensuite, par une enquête sur le terrain au moyen d'un questionnaire et d'entretiens semi-directifs ; enfin, par une collecte de données secondaires disponibles.

Des enquêtes de terrains ont été effectuées avec l'aide de quelques personnes sur place : des étudiants en sociologie de l'université de Kara. Nous avons pu interroger des jeunes de toutes catégories, spécifiquement des adolescentes enceintes ou mères. Ce travail d'enquête nous a amenée à faire une brève étude comparative du phénomène au Togo et en France. Nous nous sommes, pour cela, adressée au psychiatre Christophe Djassoa¹⁵, et au gynécologue Israël Nisand¹⁶, dont les écrits font largement objet de références dans ce travail.

L'étude s'organise selon trois axes de recherche : premièrement, la grossesse à l'adolescence ; deuxièmement, les liens entre l'adolescente-mère, son éducation et son environnement socioculturel, et troisièmement, l'identification des géniteurs et de leur implication dans le processus de la venue au monde de leurs enfants. Pour ce dernier axe, l'objectif n'a pas été atteint, car les géniteurs ont eu du mal à se manifester.

La recherche sur le terrain a été menée en deux périodes, de janvier à mars 2010 et de juillet à octobre 2011 sous la forme d'une enquête basée sur les opinions en matière de maternité à l'adolescence.

L'échantillon total représente près de 160 études de cas sur la question de maternité adolescente réparties sur l'ensemble du pays.

¹⁵ Djassoa, psychanalyste aux hôpitaux Universitaires de Lomé au Togo. Cf. G. C. DJASSOA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les nawdeba du nord-Togo*, Thèse de Doctorat, Rennes, [s.n.] 1988.

¹⁶ Israël NISAND est responsable du pôle universitaire de gynécologie-obstétrique des Hôpitaux universitaires de Strasbourg. Ses principaux domaines de recherche sont : Diagnostic prénatal ; aide médicale à la procréation ; Bioéthique sur les problématiques du début de la vie. Son mérite est d'avoir déplorer le manque de courage politique en matière d'éducation à la sexualité en France. « Je l'ai même dit à deux présidents de la République, Jacques Chirac et Nicolas Sarkozy, qui ont paru m'écouter ». Interview accordé à Anne-Laure Barret, in: *Le Journal du Dimanche*, 25 septembre 2011. Cf. <http://www.lejdd.fr/Societe/Sante/Actualite>, consulté le 08-12-2012. Il résume le problème inquiétant des grossesses précoces chez les adolescentes dans deux livres pathétiques. « Et si on parlait de sexe à nos ados ? Pour éviter les grossesses non prévues chez les jeunes filles », Ed. Odile Jacob, Paris 2012. « Elles accouchent et ne sont pas enceintes. Le déni de grossesse », Ed. Les Liens Qui Libèrent, Paris 2011.

Des cas se rejoignent. Nous avons regroupé les témoignages selon les catégories des personnes interrogées :

A. Les sujets directs du phénomène de la maternité adolescente

Les adolescentes enceintes : 50 (chrétiennes 13, dont 6 ayant une fois avorté ; autres religions 12 dont 5 ayant une fois avorté) ; étudiantes-mères 25 ; enfants de 7-10 ans 15. Des enfants de 10 à 20 ans interrogés, 8 sont nés d'adolescentes-mères : 3 de ces enfants n'ont pas été scolarisés (1 garçon et 2 filles) ; 4 n'ont pas franchi le 1^{er} degré ; 6 sont au collège et lycée (en retard sur leur niveau) ; seuls 2, une fille et un garçon ont déjà réussi leur BAC et poursuivent leurs études universitaires. Tous dépendent économiquement de leurs grands-parents ou famille proche.

Les auteurs de grossesses : 20 (le petit nombre est l'expression de la fugue du garçon aussitôt après la grossesse de la fille). D'une façon générale, plus de 50% des auteurs de grossesses sont de loin plus âgés que leurs partenaires

B. Les proches du phénomène de la maternité adolescente

Les parents et grands-parents (30), dont 10 hommes (contrairement aux pères, les mères parlaient plus librement de la situation des jeunes face à ce phénomène de la maternité adolescente)

C. Les tiers

Les responsables de paroisse (10)

Les Sages des CEV : Communauté ecclésiale vivante (10)

2. CONTEXTUALISATION ANTHROPOLOGIQUE

D'autre part une recherche théorique par la recherche bibliographique. Entretiens avec des personnes du milieu nawda.

3. PROPOSITIONS CONCRÈTES

Enfin nous avons personnellement analysé, et fait des déductions des 2 premières parties. Pour des raisons de commodité statistique, nous avons défini l'adolescent sur la base de la tranche d'âge des 10-19 ans (OMS)¹⁷, voire 25 ans. Ici, nous avons plus utilisé ces chiffres dans le sens éthique et non médical. Le choix de cette tranche d'âge est lié, entre autres, à la

¹⁷ Cf. *Les jeunes et la santé : défi pour la société. Rapport d'un groupe d'étude de L'OMS sur les jeunes et la santé pour tous d'ici l'an 2000*. Genève, OMS, 1986 (OMS, Série de rapport technique, n° 731).

durée de la scolarité et au nombre de plus en plus élevé des "vieux adolescents" qui vivent relativement longtemps chez les parents. Références bibliographiques, sont de divers champs. Notre sujet est délimité dans l'espace et dans le temps. Dans l'espace, notre travail a porté sur le constat de certaines familles africaines et, en particulier du peuple togolais. Nous avons pris la femme *nawda* comme prototype de modèle pour les adolescentes mères. Dans le temps, l'étude navigue entre la période de nos parents, (années 60) et l'époque contemporaine

Nous nous sommes rendue compte que l'adolescente-mère était, dans la majorité des cas, abandonnée à son triste sort et ne pouvait pas, de ce fait, bâtir son avenir en personne responsable sans être accompagnée.

III. LES LIMITES DE LA DEMARCHE

Notre méthode présente quelques limites. Nous en relevons trois :

La première limite : nous n'envisageons pas de faire explicitement une étude sociologique du phénomène sous l'angle quantitatif, car notre propos est d'examiner le problème d'un point de vue moral et théologique principalement sur le drame de l'adolescente-mère au Togo.

Néanmoins, nous nous servons des matériaux des enquêtes sociologiques pour déployer une réflexion théologique.

La deuxième limite : nous n'étudierons pas systématiquement la dimension médicale de la situation des adolescentes-mères.

La troisième limite : l'auteur, c'est-à-dire le père de la grossesse, est partiellement évoqué, pourtant la vie et l'équilibre psychique d'un enfant et son devenir ont besoin de relations avec ses deux parents, son père et sa mère.

Ces limites nous empêchent d'appréhender toutes les facettes du phénomène de la maternité adolescente. Nous les justifions, néanmoins, par le souci de ne pas engager notre recherche dans toutes les directions, au risque de nous écarter de l'objet spécifique de notre réflexion.

IV. LA STRUCTURE DU TRAVAIL

La structure de notre travail est tripartite. Suite à une série d'analyses et d'interrogations, qui se pose à l'Église et à la Société, nous avons visité l'anthropologie *nawda*. Nous y avons trouvé des éléments susceptibles de contribuer à une réflexion éthique sur la situation de l'adolescente-mère en Afrique et plus particulièrement au Togo.

1. ESSAI DE COMPRÉHENSION DU PHÉNOMÈNE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE

Sous le titre « Essai de compréhension du phénomène de la maternité adolescente », les faits sont d'abord établis, qui ont des multiples causes et conséquences.

La fille-mère ne s'est pas conformée aux normes de la communauté du fait qu'elle est enceinte en dehors du mariage. Ici, tout le jugement est axé sur l'acte posé occultant souvent la valeur vie qu'elle-même et l'être qu'elle porte en elle sont.

Cette situation implique différents protagonistes. À qui incombe réellement la responsabilité ? La femme africaine a-t-elle failli à son rôle de principale éducatrice en général et de celle des filles en particulier ? De quels moyens dispose-t-elle pour assumer en toute dignité cette responsabilité vis-à-vis d'elle-même, à l'égard des adolescentes-mères et de leurs progénitures ? À ce propos, il a paru important d'interroger une tradition africaine, celle *nawda*.

2. LA FEMME FACE AU PROBLÈME DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE DANS LA TRADITION NAWDA

Il est question de saisir l'anthropologie et les valeurs morales véhiculées dans la tradition *nawda* et qui fondent la réflexion sur la manière dont l'adolescente précocement mère est perçue et prise en charge par la communauté sous la responsabilité d'une femme. S'il advenaient quelques inconvénients, il est du devoir de la communauté de lui offrir les moyens nécessaires pour y mettre fin. Sans pour autant faire fi de sa faute, l'adolescente-mère est traitée avec précaution. Avec la précision suivante : l'adolescente porte doublement la vie : elle-même comme une existence inscrite dans l'espace et dans le temps et son enfant. Partant, il est du devoir d'une aînée (une femme expérimentée, sage, à défaut de la mère ou de la belle-mère) dans la famille ou la belle-famille de prendre en charge l'éducation de l'adolescente enceinte pour poursuivre son initiation et l'aider à devenir un sujet responsable.

3. RESPONSABILITÉ DE L'ÉGLISE POUR LE DEVENIR-SUJET DE L'ADOLESCENTE-MÈRE

Des circonstances de la vie peuvent amener à connaître des situations qui conduisent à devenir "objet", objet d'autrui, d'un système social ou d'une mentalité sociale. L'état de précocité de grossesse chez l'adolescente est sans doute le plus à même d'illustrer cette "objectivation" de l'adolescente. De toute évidence, puisqu'il en est le cas pour nombre d'adolescentes, il s'avérerait un devoir, entre autres, pour l'Église de plaider pour ces adolescentes-mères afin qu'elles deviennent des sujets. Cette subjectivation rendra l'adolescente responsable et actrice de sa propre vie. De plus, rares sont celles qui vont essayer de " reprendre leur vie en main ", puisqu'elles ont parfois un retard sur le reste du monde de leur âge, conditionnées par leur situation de vulnérabilité. Comme on le perçoit, l'Église a une responsabilité éthique vis-à-vis de la condition de la maternité adolescente. La vertu de miséricorde, de justice, de confiance et d'espérance nous semble indispensable dans la réflexion du devenir-sujet des adolescentes-mères.

PREMIÈRE PARTIE

ESSAI DE COMPRÉHENSION DU PHÉNOMÈNE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE

INTRODUCTION

Le phénomène de la maternité adolescente est une réalité éthiquement complexe qui requiert d'être cernée, afin d'en saisir les causes et les conséquences. Le débat à son propos semble peu faire la une de l'actualité. Pourtant, de son fait, la vulnérabilité et la souffrance morale, psychologique et spirituelle ne cessent de s'accroître.

Dans le cas du Togo, l'augmentation du nombre des cas de maternité précoce a pris de l'ampleur avec, d'un côté, la liberté des mœurs et, de l'autre, une certaine déresponsabilisation actuelle des parents et/ou des éducateurs et bien d'autres facteurs.

Les chiffres des maternités précoces relevées chaque année dans le monde sont importants et inquiétants. Ils dénotent une limite dans l'éducation sexuelle des adolescents. Aussi une étude de l'OMS/UNFPA de 2013 estime qu'il y a près de 15 millions de femmes de 15 à 19 ans qui accouchent. Ce qui représente plus de 10 % des naissances à travers le monde¹⁸.

Ces statistiques globales sur les grossesses à l'adolescence montrent que la maternité adolescente est quasi-universelle, même si son ampleur et les types de solutions proposés diffèrent d'un espace géographique et culturel et d'une époque à l'autre.

Être génitrice avant l'âge requis est aussi ancien que l'humanité. La venue d'un enfant bouleverse toujours le quotidien, surtout lorsque la mère, elle-même, est encore mineure. Cette situation a attiré l'attention non seulement des sociologues, mais aussi des responsables ecclésiastiques et politiques et des agents de développement.

La maternité précoce serait à considérer alors comme la conséquence sociale des rapports sexuels non contrôlés. L'adolescente-mère est jugée doublement coupable : envers la société, mais aussi vis-à-vis de sa communauté ecclésiastique pour laquelle seul le mariage donnerait le droit à un enfant légitime.

Il en résulte des souffrances psychologiques, morales, intellectuelles et spirituelles que subit l'adolescente-mère. Outre ces conséquences, l'expansion de ce phénomène suscite des inquiétudes chez les parents qui voient diminuer la probabilité du mariage de leur enfant, vers lequel convergent tous leurs sacrifices et leurs actions éducatives.

Les préoccupations s'amplifient avec la nouvelle charge sociale que la fille introduit dans la famille. En régime chrétien, son exclusion et sa rupture d'avec son Église-mère ont parfois

¹⁸ OMS, "Adolescentes enceintes. Apporter une Promesse d'Espoir dans le Monde Entier", in : <http://www.who.int/iris/handle/10665/43650>. Consulté, le 14-12-2013.

pour effet l'adhésion de cette fille aux Nouveaux Mouvements Religieux où elle est intégrée sans contraintes. Et pourtant aucune norme civile ou canonique ne lui interdit de continuer à mener sa vie de citoyenne ou de chrétienne dans l'Église.

On voit l'importance du problème. Mais pour pouvoir trouver des solutions, il importe de bien connaître le phénomène.

Cette première partie porte sur l'analyse du phénomène lui-même. Elle établira d'abord les faits, pour dresser un tableau de la situation dans les pays africains, en particulier au Togo ; elle étudiera, ensuite, les différentes causes du phénomène ainsi que ses conséquences.

CHAPITRE UN

LA PRÉSENTATION ET L'ANALYSE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE

La maternité adolescente demeure un fléau parce qu'elle est vue comme une indignité de la femme en général et de la femme africaine en particulier. Dans la situation de grossesse illégitime, l'adolescente reste la première, sinon la seule victime, la pécheresse.

Notre prétention n'est pas, ici, d'offrir une prise de vue exhaustive de la maternité adolescente au Togo. Nous voulons tenter une lecture plus proche du vécu des mères adolescentes, au-delà des seules statistiques, en donnant la parole aux protagonistes. Aussi, après avoir décrit le contexte géosocial de la maternité adolescente, nous en relèverons les problèmes précurseurs qui nous conduiront à considérer la maternité précoce comme une répétition du schéma familial.

En effet, il est généralement admis, que le problème est plus accentué dans les pays où sévit la précarité. Pourtant, certains pays, même disposant d'une palette très large de moyens de précaution médicale n'échappent guère au phénomène. Comparons la situation en France et au Togo par la présentation de quelques statistiques.

I. PRÉLIMINAIRES REGARDS SUR LE PHÉNOMÈNE DE GROSSESSES CHEZ LES ADOLESCENTES EN FRANCE

La grossesse adolescente, selon la convention de l'ONU, est définie comme la maternité survenant entre 13 ans et 19 ans. Appelées grossesses précoces, elles sont très courantes dans le monde. Une femme sur 10 qui accouche est une adolescente¹⁹.

1. LA RÉALITÉ DE GROSSESSES À L'ADOLESCENCE

Les grossesses à l'adolescence sont un problème social que connaît aujourd'hui la France. Dans une récente étude, Israël Nisand²⁰ et ses collaborateurs estiment qu'en dépit des

¹⁹ Cf. Bulletin de l'Organisation Mondiale de la Santé, février 2014.

avancées scientifiques, le problème perdure et interpelle. Cette préoccupation dans le débat social se vérifie par le taux de grossesses précoces qui reste élevé. En 2014 on en a compté environ 18000, dont 13500 ont conduit à une ivg. Par contre, 45000 de ces grossesses sont donc menées à leur terme. Face à ce drame social, le constat établi il y a une dizaine d'années, lors des rencontres nationales de l'adolescence organisées à la Sorbonne, semble toujours d'actualité au regard des événements récents rapportés par certains chercheurs et praticiens. En 2004, Damon constatait que «l'adolescence est la grande oubliée de la politique familiale»²¹.

En effet, en France, malgré l'évolution des mentalités, l'élaboration pour les adolescents de très nombreux manuels d'enseignement sur la sexualité, la disponibilité des moyens contraceptifs et la diffusion de l'information concernant la contraception, la sexualité des jeunes pose encore de nombreuses questions au monde adulte. Car, écrit Patrick Alvin, spécialiste de la santé des adolescents : « quand survient une grossesse chez une jeune adolescente, l'entourage familial, scolaire ou institutionnel reçoit simultanément trois mauvaises nouvelles : la première : "elle a une vie sexuelle" ; la seconde : "elle est enceinte" ; enfin la troisième et non des moindres : " [...] et si jamais elle l'avait cherché ?" ».

Aujourd'hui, l'adolescente enceinte est d'abord jugée coupable de n'avoir pas su gérer son "devoir contraceptif". Elle reste ensuite peu ou prou moralement fautive d'avoir fait une bêtise, c'est-à-dire de s'être exposée, de n'avoir pas su résister à la pression ou à l'envie d'aller jusqu'au bout. [...]»²².

On serait tenté de croire qu'avec la libéralisation apportée par les contraceptifs, le problème de la maternité précoce serait oublié et ne se trouverait que dans les archives du siècle de Beauvoir²³. Cela n'est nullement le cas. Les données statistiques sur la grossesse à l'adolescence montrent bien l'importance que le phénomène a atteint en France.

²⁰ Il résume le problème inquiétant des grossesses précoces chez les adolescentes dans deux livres pathétiques. « Et si on parlait de sexe à nos ados ? Pour éviter les grossesses non prévues chez les jeunes filles », Ed. Odile Jacob, Paris 2012. « Elles accouchent et ne sont pas enceintes. Le déni de grossesse », Ed. Les Liens Qui Libèrent, Paris 2011.

²¹ J. DAMON, "Les adolescents : données de cadrage", Recherches et Prévisions, n° 76 - juin 2004, 99-107, ici 100.

²² P. ALVIN, "Contraception chez l'adolescente : le grand paradoxe". Archives de pédiatrie, 2006, vol.13, n°4, 329-332.

²³ Voir la Loi sur la contraception et la législation de l'avortement (1975). Cf. <http://8mars-online.fr/la-loi-veil-autorise-l-ivg>. Consulté le 02 septembre 2012.

2. LE TAUX DE GROSSESSES À L'ADOLESCENCE

La régression ne semble pas s'imposer. En 2011, dans une conférence organisée à Paris²⁴, celui que nous pouvons qualifier "d'adolescentologue"²⁵, le professeur Nisand a fait le point sur les nouveaux enjeux de l'IVG. Il rappelle que le 17 janvier 1975, la loi Veil légalisait l'IVG. Toutefois, trente-cinq ans après, cette pratique reste aussi fréquente que dans les années 70.

Le comble, il y a une dizaine d'années, seulement une sur deux grossesses était non désirée. De nos jours, ce sont les $\frac{3}{4}$ qui sont non désirées. La décision d'interrompre la grossesse est de six fois sur dix. Aussi, Nisand montre que les IVG sont en hausse chez les femmes de moins de 25ans, environ 15 000 sont pratiquées tous les ans sur des mineures.

Aussi, sur France1, lançait-il ce cri : « la France vit un dérangeant paradoxe en ce qui concerne les grossesses non prévues chez les jeunes femmes et notamment les mineures »²⁶. Ainsi, fait-il remarquer qu'en France, sur les 220 000 IVG enregistrées par an, 13 000, soit 5,7 % concernent des jeunes femmes entre 10 et 18 ans. Avec une augmentation de 1% par an chez les adolescentes, cette progression inquiète. En effet, d'après la Société Nationale des Centres d'Interruption de Grossesse et de la Contraception (SNCIGC), nombre de gynécologues-obstétriciens s'accordent à montrer que la survenue d'une grossesse à l'adolescence est non recommandable. Elle présente un risque médical, obstétrical, pédiatrique et des difficultés psychologiques dans l'avenir²⁷.

Selon Nisand, la progression de la situation de grossesse précoce chez les adolescentes est due, entre autres, au tabou qui continue d'entourer la sexualité des adolescents. La mauvaise information reçue à l'école et le quasi mutisme des familles sur la sexualité contraignent les mineures à ne guère oser en parler à leurs parents. La pornographie en vient à enseigner l'éducation sexuelle aux enfants. Pourtant, personne n'ignore les traumatisantes conséquences de ce silence²⁸.

²⁴ I. NISAND, "Les IVG en hausse chez les femmes de moins de 25 ans", in : <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/03/06-les-ivg-en-hausse-chez-les-femmes-de-moins-de-25-ans.php>. Consulté, le 15.mai.2013.

²⁵ L'expression vient de l'adolescentologie, qui est la médecine physique et psychique de l'adolescent.

²⁶ I. NISAND/ S. MARINOPOULOS/ B. LETOMBE, *Et si on parlait de sexe à nos ados ?* Pour éviter les grossesses non prévues chez les jeunes filles, Odile Jacob, Paris 2012, 11.

²⁷ Cf. J. C. MONNIER, J.F. PROLONGEAU, "Les raisons pour lesquelles la grossesse n'est pas recommandée chez l'adolescente", in : Journal, Quotidien du médecin, 29 Avril 1994. Se référer aussi à G. MARCAULT / F. PIERRE, "Grossesse chez l'adolescente", in : *Grossesse et Adolescence*, Actes du colloques de Médecine et Santé de l'Adolescent, Poitiers 2000, 57-64. Cf. <http://med2.univ-angers.fr/discipline/pedopsy/journees-adolescent/actes2000.pdf>. Consulté le 10-01-2013.

²⁸ Cf. I. NISAND et alii., *Et si on parlait de sexe à nos ados ?* Pour éviter les grossesses non prévues chez les jeunes filles, Odile Jacob, Paris 2012, 8.

Pour Nisand, il y a une sorte de faillite en termes de prévention face aux adolescentes. Face à cette question de société, qu'est la sexualité des jeunes, ce gynécologue préconise 18 propositions²⁹, entre autres, la mise en place d'"un accès gratuit à une consultation médicale près de leur lieu d'habitation ou de leur établissement scolaire pour avoir une prescription contraceptive anonyme et gratuite pour tous les jeunes de moins de 18 ans. Les adolescents n'ont pas nécessairement envie que ces derniers soient au courant de leur vie sexuelle. Pour ce faire, il est aussi de conférer une véritable confidentialité à la contraception aux jeunes. En vue de diminuer cette hausse du nombre d'avortements chez les adolescentes, il est proposé une mise en œuvre d'une véritable éducation sexuelle à l'école, délivrée par des professionnels de santé. D'une portée éthique remarquable, par ces propositions, Nisand voudrait améliorer la condition des adolescents : prévention des IVG et proposer des expériences innovantes dans l'éducation à la sexualité à l'école, etc³⁰.

²⁹ Ces propositions sont les suivantes: **1.** Confidentialité constante et crédible de la consultation et de la délivrance de la contraception aux mineures; **2.** Gratuité de l'ensemble des moyens contraceptifs et des préservatifs jusqu'à 18 ans (et sous conditions de ressources de 18 à 25 ans) au travers d'un « forfait contraception pour mineures » proposé par l'Etat aux laboratoires pharmaceutiques volontaires; **3.** Créations de réseaux pluridisciplinaires d'orthogénie (médecins, pharmaciens, sages-femmes, infirmières scolaires, conseillers conjugaux, CPEF et MFPPF) pour les jeunes couvrant tout le territoire national et formation spécifique des professionnels de santé participant à ces réseaux de prévention. Préparer le corps médical à la pratique de la première consultation en contraception de l'adolescence et la rémunérer sous forme d'un C2 une fois dans la vie de la femme; **4.** Application de la loi de 2001 sur l'information à la sexualité en milieu scolaire sous la responsabilité du ministre de l'Education nationale assortie d'un contrôle de l'exhaustivité des établissements où la loi est appliquée correctement par les rectorats; **5.** Rémunération des professionnels libéraux qui participent à l'application de la loi de 2001 au prorata de leur engagement horaire validé par le réseau pluridisciplinaire d'orthogénie; **6.** Pour les enfants en maternelle et primaire, par l'intermédiaire des maîtres des écoles formés dans leur cursus à cette nouvelle mission, dispenser des informations sur la vie affective, émotionnelle, sentimentale et sur le respect de soi-même dans un rapport au corps sexué; **7.** Constitution des ressources humaines pour l'information à la sexualité en milieu scolaire; **8.** Mesure du taux de grossesses chez les mineures par les ARS dans chaque canton pour savoir où les jeunes femmes sont les plus exposées et y intensifier la prévention; **9.** Réorienter les campagnes médiatiques vers les parents; **10.** Organiser une résistance institutionnelle, collective et sociétale à la diffusion libre et marchande de la pornographie auprès des jeunes (taxation dissuasive de l'exposition et de la vente de pornographie et information précoce des jeunes sur les dangers de cette addiction); **11.** Créer des lieux d'accueil parents-enfants pour qu'une écoute psychologique gratuite, anonyme et sans rendez-vous puisse être offerte à tous les parents quel que soit l'âge de leur enfant où ils puissent trouver de l'aide quand ils se trouvent en difficulté; **12.** Diffuser plus largement le « Double Dutch », contraceptifs + préservatifs, pour contrer l'utilisation exclusive du préservatif en pensant à y associer tous les modes d'administration de la contraception hormonale; **13.** Diffuser et prescrire plus largement les contraceptions qui ne dépendent pas de l'observance de la jeune femme; **14.** Mettre en avant par l'éducation la responsabilité des jeunes hommes dans la contraception; **15.** Informer les parents des lieux où leurs enfants peuvent disposer d'informations, d'aide et d'écoute adaptée dans le domaine de la sexualité; **16.** Intégrer une formation à l'éducation sexuelle pour tous les adultes qui encadreront des jeunes (enseignants, BAFA); **17.** Uniformiser et clarifier la gestion des centres pouvant venir en aide aux jeunes (intitulé unique); **18.** Créer un outil de communication national donnant l'inventaire des centres disponibles pour venir en aide aux jeunes sous la responsabilité de l'INPES (I. NISAND et alii., *Et si on parlait de sexe à nos ados ?* Pour éviter les grossesses non prévues chez les jeunes filles, Odile Jacob, Paris 2012, 213-215).

³⁰ I. NISAND et alii., *Et si on parlait de sexe*³¹ C. PAWLAK, "Grossesse à l'adolescence". In : D. HOUZEL / M. EMMANUELLI / F. MOGGIO (éd.), *Dictionnaire de psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent*, PUF, Paris 2000, 304-307 ; Amélie PELLETIER, propos recueillis à la 3^e Journée humanitaire sur la santé des

Les adolescentes enceintes sont aussi nombreuses en France qu'au Togo, comme nous le verrons par la suite. La différence réside dans l'aboutissement de ces grossesses. En France, il est plus facile de prévenir les grossesses ou de les interrompre. Selon certaines études³¹, chaque année, en France, on compte 18.000 grossesses chez des filles encore mineures, dont 70 % se soldent par une interruption volontaire. Ainsi, selon une étude faite par Darroch et alii, le taux de grossesse, en France, est de 10,3 pour mille chez les adolescentes de 15 à 17 ans, 6,3 se soldant par un avortement et seulement 3,5 par une naissance³². « On le voit, la majorité des grossesses recensées chez les adolescentes ne sont pas menées à leur terme. [...] à l'adolescence, les IVG sont nettement plus nombreuses que les grossesses menées à terme, surtout parmi les plus jeunes »³³.

Cette proportion relativement faible des mères adolescentes s'explique essentiellement par le fait que « toutes les grossesses ne conduisent pas à la naissance. Un nombre croissant se termine par un avortement provoqué »³⁴. À cet effet, Nisand s'indigne:

*« Terminer sa première histoire d'amour par une IVG, c'est un chemin initiatique désolant et potentiellement traumatisant. La moitié des IVG de mineures pourraient être évitées. En France, cet acte est anonyme et gratuit, tandis que l'accès à la pilule contraceptive ne l'est pas »*³⁵.

Les constats de cet éminent gynécologue-obstétricien au Centre Hospitalier Universitaire du Strasbourg témoignent de l'ampleur du phénomène de la grossesse précoce. Pour y remédier, il plaide pour une meilleure politique de prévention auprès des plus jeunes et exige qu'il y ait une contraception gratuite et anonyme des mineures.

Dans un pays aussi développé qu'est la France, le problème se pose avec acuité. Qu'en est-il dans les pays au Sud du Sahara, en particulier au Togo ? Dans ce petit pays de l'Afrique Occidentale, la jeunesse semble bien prise dans le courant de la modernisation, mais sans les

femmes, organisée par Gynécologie sans frontières et C.D.D. Laboratoire de la Femme, organisée le 4 mars au Palais du Luxembourg (Paris), 2011.

³¹ C. PAWLAK, "Grossesse à l'adolescence". In : D. HOUZEL /M. EMMANUELLI / F. MOGGIO (éd.), *Dictionnaire de psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent*, PUF, Paris 2000, 304-307 ; Amélie PELLETIER, propos recueillis à la 3^e Journée humanitaire sur la santé des femmes, organisée par Gynécologie sans frontières et C.D.D. Laboratoire de la Femme, organisée le 4 mars au Palais du Luxembourg (Paris), 2011.

³² J. DARROCH / S SINGH / J. FROST, "Differences in Teenager Pregnancy Rates among Five Developed Countries: The roles of Sexual Activity and Contraceptive Use". *Family Planning Perspectives*, 2001, 33 (6), 244-281.

³³ Denis DANGAIX, " Travailler sur les déterminants personnels et familiaux ", in : Rubrique "qualité de vie", La Santé de l'Homme n°382 mars/avril 2006, 41-42. <http://www.inpes.sante.fr/SLH/articles/382/05.htm>. Consulté le 15.03.2013.

³⁴ J. HARBONNEAU, "La maternité à l'adolescence : mythe et réalités", in : M. VENNE, *L'annuaire du Québec 2005*, Fides, Montréal, 2004, 183-190, ici : 183. N'ayant pas trouvé de chiffre en France, nous nous sommes référées aux statistiques du Canada, qui est aussi un pays à technologie médicale avancée.

³⁵ A. Leclerc, *Le Figaro*, <http://info-ado.u-strasbg.fr/plus.asp>.

moyens nécessaires pour avancer au rythme de celle-ci. Les jeunes femmes n'ayant pas suffisamment accès à des moyens ni préventifs, ni curatifs, les 3/4 des grossesses adolescentes sont menées jusqu'au terme. Comme on l'aura remarqué, la grossesse chez les mineures est un problème qui met le plus souvent l'adolescente dans une situation fragile sur le plan psychologique ou/et dans un environnement familial difficile.

II. LES GROSSESSES CHEZ LES ADOLESCENTES, LA SITUATION AU TOGO

Au Togo, les grossesses d'adolescentes sont un problème majeur qui mérite un examen plus approfondi. Après avoir replacé le phénomène de la maternité adolescente dans le contexte géo-socio-culturel, un regard analytique est à poser sur le problème, ce qui conduira à la situation de la mère adolescente face à elle-même ?³⁶

1. LE CONTEXTE GÉO-SOCIO-CULTUREL DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE

La situation géographique, sociologique et culturelle est déterminante dans le phénomène de la maternité précoce. Celui-ci varie d'une région à une autre et d'une religion à une autre. Pour ce faire, présentons brièvement la géographie et les caractéristiques socioculturelles du Togo.

1.1. LE CONTEXTE GÉOGRAPHIQUE

Nous représentons ici graphiquement les données géographiques du Togo qui seront développées ci-dessous. Vue les diversités géographique du Togo, ces indications sont d'une importante portée pour situer la question de maternité précoce.

1.1.1. La présentation du panorama géographique

Situé en Afrique occidentale sur la côte du Golfe de Guinée, le Togo a une superficie de 56.600 km². Il est frontalier au Nord avec le Burkina Faso, à l'Est avec le Benin et à l'Ouest

³⁶ Dans cette présentation du phénomène au Togo, les témoignages des principaux acteurs en seront des preuves. Des noms sont cités, sans référence de lieux de l'interview. Certes des informations détaillées les concernant se trouvent dans l'annexe.

avec le Ghana. Il s'étend entre les 6° et 11° latitude Nord et les 0° et 2° de longitude Est. Il a la forme d'un couloir d'environ 700 Km de long avec une ouverture de 50 Km sur l'Océan Atlantique au Sud.

Le pays jouit d'un climat tropical subdivisé en deux grandes zones. D'une part, au sud, une zone de type soudanien caractérisée par un climat subéquatorial avec deux saisons de pluies (mars/juillet et septembre/octobre). D'autre part une zone de type sahélien recouvre la moitié nord, avec un climat tropical alterné d'une saison sèche et d'une saison des pluies (mai à octobre). Malgré cette diversité, le climat reste doux au Togo. La température moyenne sur l'ensemble de l'année s'établit à 26°C.

Le relief est caractérisé par trois zones géomorphologiques bien distinctes : la plaine côtière, les plateaux (au Sud-Ouest dont les célèbres plateaux d'Atakpamé), les massifs montagneux (au Nord-Ouest avec le massif de Kara et au Sud-est les montagnes d'Agou, point de départ des plus hauts sommets du Togo dont le Pic d'Agou, qui culmine environ à 960 m) Deux principaux fleuves : au Nord Est l'Oti et au Sud Est le Mono traversent le pays.

Sur le plan démographique, ce petit pays ouest africain compte 7 154 237 habitants (estimation juillet 2013), selon le recensement général de la population et de l'habitat (RGPH) de 2012. Avec une densité de 95 habitants par km², un taux de croissance de 2,73% par an, et 34,9 naissances pour 1000 habitants, les femmes représentent 51,4% de la population et les hommes 48,6%³⁷. Toujours selon le 4^e RGPH, 47,9 % de la population togolaise est âgée de moins de 18 ans, dont 24,6% de sexe masculin et 23,3% de sexe féminin.

Ce contexte démographique est surtout caractérisé par une prépondérance de jeunes : ceux de 10-19 ans représentent 23% de la population totale. Sur ce pourcentage, 40,8% a en dessous de 15 ans. *Grosso modo* 60% des Togolais ont donc moins de 25 ans³⁸. L'espérance de vie est de 55 ans, et les personnes âgées ne représentent que 4%. La moyenne de la taille des ménages est de 6 personnes ; 26% des ménages ont des femmes pour chefs de famille. Toute cette population togolaise se répartit dans cinq régions. Elles sont d'importance inégale : Maritime (42%) ; Plateaux (22,2%) ; Savane (13,4%) ; Kara (12,4%) et Centrale (10.0%).

Il est à remarquer qu'une diversité multi-ethnique caractérise ces régions. Près de 34 ethnies – dont l'ethnie nawda qui fait l'objet de notre étude - se répartissent sur le territoire. Chacune d'elle a une tradition bien spécifique. L'initiation de la jeune fille comme principe

³⁷ 4^e Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH) de 2012 réalisée par la Direction Générale de la Statistique et de la Comptabilité Nationale (DGSCN).

³⁸ Cf. Rapport 2012 de l'Indice de Développement Humain IDH. <http://populationsdumonde.com/fiches-pays/togo>. Consulté le 06-03-2013.

d'éducation se retrouve quasiment dans toutes les ethnies : *Falibi* (Nawdba) ; *Akpéma* (Kabye) ; *Kpankpankwondi* (Moba)

D'après les données de l'enquête QUIBB 2011, la pauvreté touche 58.7% de la population togolaise avec des disparités régionales. Elle est beaucoup plus marquée dans les régions centrale, Kara et Savanes où elle touche respectivement 80.2%, 68.4% et 90,8% de la population tandis que les régions des Plateaux, Lomé commune et Maritime recueillent respectivement 64.7%, 27.2% et 53.9%. La région des Savanes demeure la région la plus pauvre du Togo. La pauvreté au Togo varie également selon le milieu de résidence. Elle est plus poussée en milieu rural (43.4%) qu'en milieu urbain (16.3%) avec une exception pour Lomé Urbain qui compte seulement 4.6% de pauvres³⁹.

Cette paupérisation régionale se répercute sur les tranches d'âges et pose des problèmes non négligeables, spécifiques à chacune d'elle. Celle des adolescents, entre autres, mérite une attention particulière. Le diagnostic fait dans le cadre de la PNSR⁴⁰ montre que les adolescents qui constituent une frange importante de la population sont exposés aux comportements à risques. La fécondité et la maternité précoces constituent des problèmes majeurs. Le taux brut de fécondité des adolescentes est estimé à 89%; 19% d'entre elles ont déjà commencé leur vie de fécondité et 16% ont déjà eu au moins un enfant. Le phénomène a plus d'ampleur chez les adolescentes rurales 25% contre 12% chez les urbaines. Le comportement sexuel des adolescents se caractérise par la précocité et l'irrésistibilité à l'acte sexuel avec comme corollaire des rapports sexuels non protégés⁴¹. Peut-on constater effectivement une relation entre les disparités régionales et le phénomène des grossesses adolescentes ?

Déjà, selon l'enquête MICS réalisée en 2012 au Togo, le taux de grossesse précoce des filles de 15 à 24 ans est de 17,3%. Les taux sont encore plus élevés en milieu scolaire. Entre 65 et 71% des cas de grossesses sont survenus au premier cycle du secondaire. Dans les régions Centrale et Maritime, on dénombre respectivement 994 et 646 les deux dernières années scolaires.

1.1.2. La représentation graphique des maternités adolescentes

Un travail de terrain a permis d'observer dans la population adolescente les résultats suivants par centre hospitalier en 2012.

Ces données ont conduit à ce constat :

³⁹ Enquête sur le Questionnaire des Indicateurs de Base du Bien-Être (QUIBB) 2012.

⁴⁰ Politique Nationale de Santé de la Reproduction (PNSR).

⁴¹ Le projet Togo/01/PO2 : « Appui à la prévention des IST/VIH/SIDA et des grossesses non désirées en milieu jeune ». <http://togo.unfpa.org/programmepays.htm>. Consulté le 01-05-2013.

- Environ un quart du total des naissances concerne des femmes de moins de 18 ans (696 sur un effectif de 2661).
- Le pourcentage des jeunes femmes de moins de 18 ans par rapport au total des femmes enceintes varie fortement selon les centres hospitaliers. Il faut noter cependant que ce graphique ne reflète pas fidèlement la réalité, car beaucoup de cas ne sont pas signalés et la plupart des centres hospitaliers ne mettent pas leurs statistiques régulièrement à jour.
- On peut remarquer pourtant des différences significatives : le pourcentage de femmes enceintes de moins de 18 ans est élevé dans les deux centres hospitaliers ou dispensaires de Cinkassé et Sokodé, situés en milieu musulman où le mariage précoce est fréquent.

Les données statistiques ci-dessus ne permettent pas de distinguer les grossesses adolescentes hors mariage des grossesses survenues dans le cadre d'une relation de couple marié, qu'il s'agisse d'un mariage forcé ou non.

Il peut être intéressant d'examiner de manière plus approfondie quels éléments peuvent expliquer les disparités constatées. À Cinkassé où le phénomène connaît une grande ampleur, les facteurs explicatifs sont multiples et variés. Un des facteurs de taille reste la pauvreté des parents. Celle-ci conduit la plupart des filles à entrer précocement dans la vie de travail, pouvant entraîner une sexualité précoce et la prostitution. En outre, les migrations transfrontalières, la faiblesse des programmes d'éducation sexuelle, le faible encadrement parental et aussi l'échec des programmes d'éducation scolaire sont autant d'autres raisons pouvant expliquer le phénomène. L'influence de l'islam n'en est pas moindre.

En effet, des savants musulmans sont unanimes sur l'absence de conditions d'âge pour le mariage de la fille impubère, puisque dans la charia, il n'y a aucune référence sur l'âge minimum pour marier les filles. Ils le justifient par le fait que le prophète lui-même ait épousé « Aïcha alors qu'elle avait 6 ans. Mais il a consommé le mariage avec elle lorsqu'elle a eu neuf ans. Donc selon une d'elle « Les pères sont autorisés à donner en mariage leurs filles, même si elles sont au berceau, mais leurs maris ne peuvent les pénétrer que quand elles sont aptes à cela et aussi quand elles peuvent supporter le poids du mari ... »⁴². Cette pratique, les défenseurs du Droit de l'enfant la qualifie de pédophilie.

⁴² Sourate 65.4; Cf. Ibn BATTÂL dans son. *Explication du Traité des Hadiths d'al Boukhâri*, au chapitre *Le mariage des petites filles avec des adultes*, p. 172-173.

Les conséquences sont énormes puisque, enfants encore, ces filles sont déjà mères; elles abandonnent ainsi l'école et ne peuvent même plus avoir accès aux formes alternatives d'éducation, notamment la formation professionnelle. Dans le pire des cas, les pères, auteurs des grossesses n'ont pu être identifiés ou tout simplement ont refusé la paternité. Dorénavant les jeunes mères doivent travailler pour assurer aussi bien leur survie que celle de leurs enfants ou elles partent tout simplement à l'aventure à la recherche d'un hypothétique mieux être.

Les enfants nés dans cette situation constituent une richesse future pour le développement du pays. Mais abandonnés aux grands-parents dans des situations de précarité, ou à dame nature qui va se charger de leur éducation.

L'éducation représente 13,6% des dépenses de l'Etat togolais. Cependant, au vu des statistiques sur l'éducation au Togo, 45% de la population a moins de 15 ans. Âge critique qui demande d'énormes investissements. Pour cela, les défis dans le domaine de l'éducation sont colossaux.

La principale source de ces figures est de la Direction des Centres Hospitaliers du Togo : 2011-2012. Notons d'ors et déjà que CHR signifie Centre Hospitalier régional et CHU étant Centre Hospitalier Universitaire.

FIGURE 1 : NOMBRE DE FEMMES ADULTES ENCEINTES

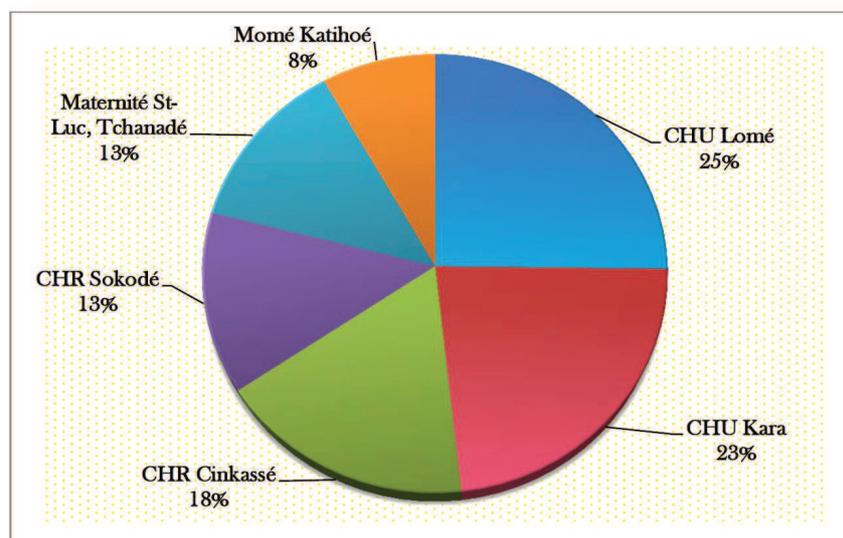


FIGURE 2: NOMBRE TOTAL DE FEMMES ENCEINTES DE MOINS DE 18 ANS

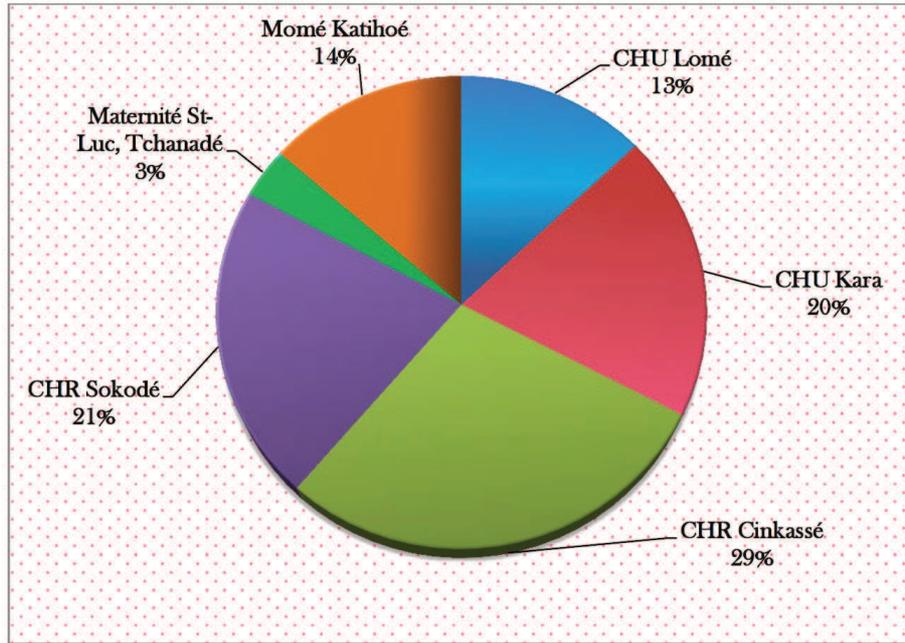
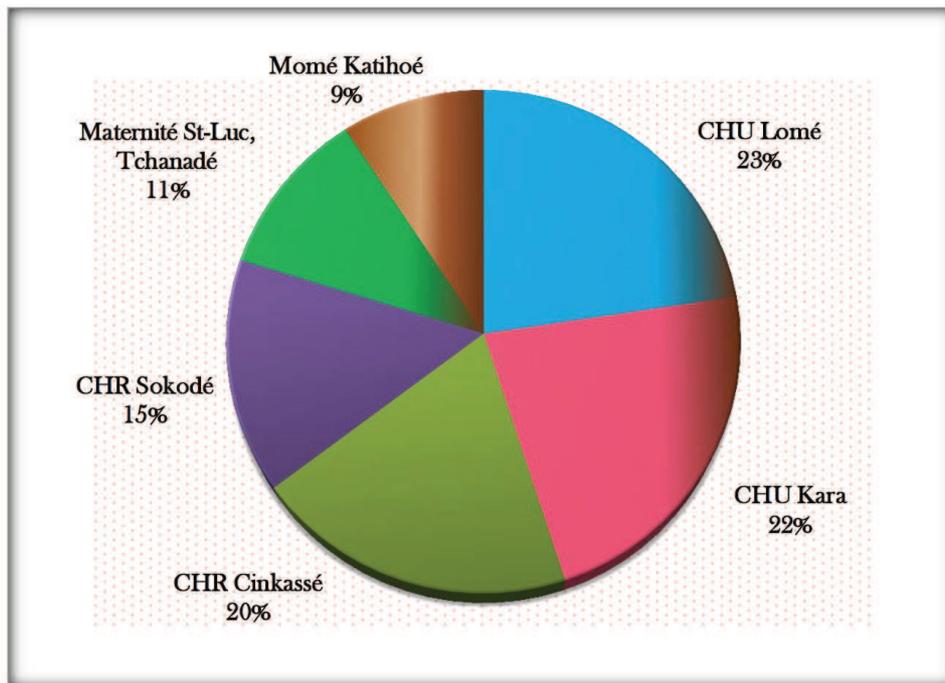


FIGURE 3: NOMBRE TOTAL DE FEMMES ENCEINTES



SOURCE : DIRECTIONS DES CENTRES HOSPITALIERS 2011-2012

1.2. LE CONTEXTE SOCIOCULTUREL

En matière d'éducation, le Togo dispose d'un Programme Décennal de Développement de l'Éducation Nationale constituant un atout pour freiner les grossesses adolescentes.

1.2.1. La politique scolaire

Il n'existe pas de stratégie spécifique de développement. Toutefois, les structures et organisations de jeunes, au niveau politique et ecclésial⁴³ pourraient constituer des relais en matière de lutte contre la maternité adolescente. On dénombre quelques initiatives privées. Actuellement, dans la ville de Lomé et environnement, le Centre Kékéli s'investit dans la lutte, la protection et la prévention des abus sexuels sur les enfants. À cet effet, est créée une maison d'accueil et de transit des filles victimes de violences et d'abus sexuels (VAS)⁴⁴. Il pourrait être utile aussi de recourir à la sagesse des anciens⁴⁵.

Le Togo présente un panorama géographique rendant complexe le paysage scolaire. Cette complexité lui donne, à la fois les caractéristiques des pays côtiers, très scolarisés, et celles des pays du Sahel, faiblement scolarisés.

Dans un rapport d'avril 2011, le Comité des Droits de l'Homme se préoccupe d'une part du taux extrêmement élevé d'analphabétisme chez les femmes, qui se situait, en 1998, à 60,5 % dans les zones rurales et à 27,6 % surtout en milieu urbain et, d'autre part, des taux élevés d'abandon scolaire chez les filles, dus aux grossesses et aux mariages précoces. Aussi, peut-on constater des taux très faibles de scolarisation des filles dans l'enseignement supérieur⁴⁶.

En chiffres, avec les réserves d'usage, vu l'imprécision des mesures effectuées par l'Institut National Togolais de Statistique dans le domaine, on estime que seuls 8,4% des enfants de la tranche d'âge de 3 à 5 ans sont préscolarisés. Le taux de couverture reste très faible. Toutefois, notons ce fait remarquable, le taux brut de fréquentation scolaire des filles (8%) est plus élevé que celui des garçons (7%). Il est surtout plus important dans les premières années du cours primaire. Le taux brut de scolarisation est ainsi de 54,5% pour l'ensemble des écoliers, mais de 56,9% pour les filles et seulement de 52,4% pour les garçons. Au total,

⁴³ AJEDICA (Association des Jeunes Elèves pour le Développement Intellectuelle, Culturelle et Agricole) basé au Togo et précisément à Kpalimé (P/Kloto) : MJVC-TOGO (Mouvement de Jeunes pour la valorisation de la Culture au Togo) ; JOC, (Jeunesse Ouvrière Chrétienne), JEC (Jeunesse Estudiantin Chrétienne), TJP (Ton de la Jeunesse Patriotique). La plupart de ces Mouvements soit des Associations humanitaires ou surtout des politiques se battent pour la réconciliation de toutes les filles et fils du Togo pour une véritable unité nationale dans la diversité d'opinions. Tel est le leitmotiv de tous ces Mouvements. Les jeunes se lancent dans le faire, sans toutefois s'occuper de leurs problèmes de jeunes. On a parfois l'impression que leur jeunesse est exploitée par leurs aînés. Dans des manifestations politiques, ce sont eux qui sont utilisés. L'on ignore souvent qu'il faut d'abord bien les former afin qu'ils soient plus efficaces. Serait-il exagéré de traiter les leaders politiques qui exploitent la jeunesse pour leurs intérêts de crime contre la jeunesse....

⁴⁴Violences et Abus Sexuels (VAS).<http://centrekekeli.e-monsite.com>. Consulté, le 03-04-2013.

⁴⁵ Ce point sera développé plus largement dans le 2^e chapitre.

⁴⁶Cf. "Togo : Droits de l'enfant dans les rapports des organes de traités des Nations Unies", publié en 2012 par Child Rights International Network, East Studio, <http://www.crin.org/resources>. Consulté le 13-01-2013.

parmi les enfants débutant la première année d'école primaire, neuf sur dix (90%) finissent par atteindre la dernière année⁴⁷.

En somme, selon des données de l'UNICEF, dans le cadre des "OBJECTIFS 2008-2012", sur 100 enfants, 75 sont scolarisés. Malgré ce chiffre apparemment élevé, un quart des enfants togolais ne fréquentent pas l'école primaire. Ne sont inscrits en première année que 52% des enfants à l'âge d'entrer à l'école primaire. Et seuls 23 enfants sur 100 en âge d'achever le cycle primaire l'ont terminé.

1.2.2. La représentation graphique du taux de scolarisation

Paradoxalement, au fur et à mesure que le niveau avance, le taux non seulement de redoublement, mais aussi de déperdition scolaire des filles s'élève. Par exemple, en 2010-2011, on a enregistré 24,1% cas de redoublement chez les filles pour 23,2% chez les garçons ; chez ces derniers, le taux d'abandon est de 51% contre 64% chez les filles⁴⁸.

FIGURE 4: TAUX BRUT DE SCOLARISATION EN PRIMAIRE PAR SEXE ET PAR RÉGION : 2010-2011

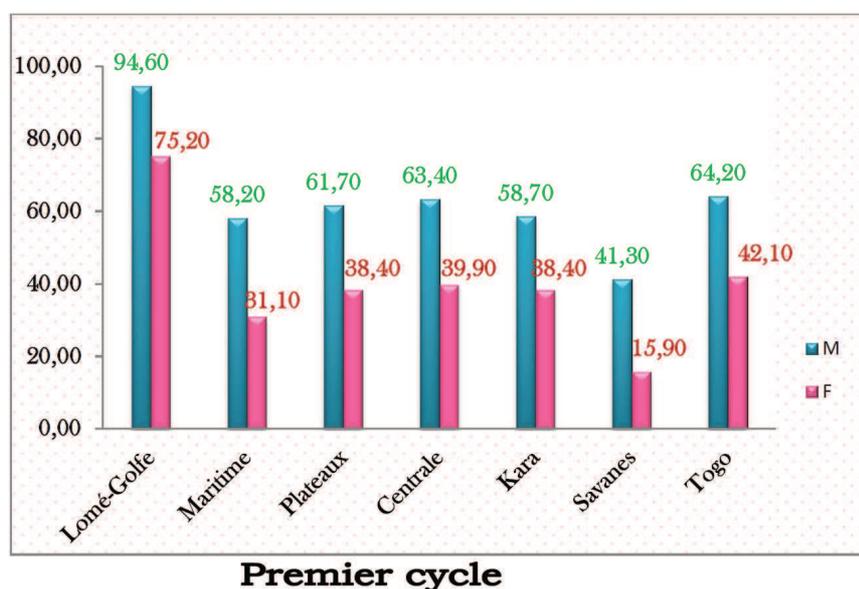


FIGURE 5: TAUX BRUT DE SCOLARISATION EN SECONDAIRE PAR SEXE ET PAR RÉGION : 2010-2011

⁴⁷ DGSCN, MICS-2010.

⁴⁸ Cf. UNICEF Togo - Statistiques, http://www.unicef.org/french/infobycountry/togo_statistics.html, Consulté le 11-12-2012. Voir aussi, "Quelques statistiques sur l'éducation au Togo", in : <http://togo-education.com>. Consulté, le 11-12-2012



Second cycle

FIGURE 6 : TAUX BRUT DE SCOLARISATION EN PRIMAIRE ET EN SECONDAIRE PAR SEXE ET PAR RÉGION : 2010-2011



Ensemble des deux cycles

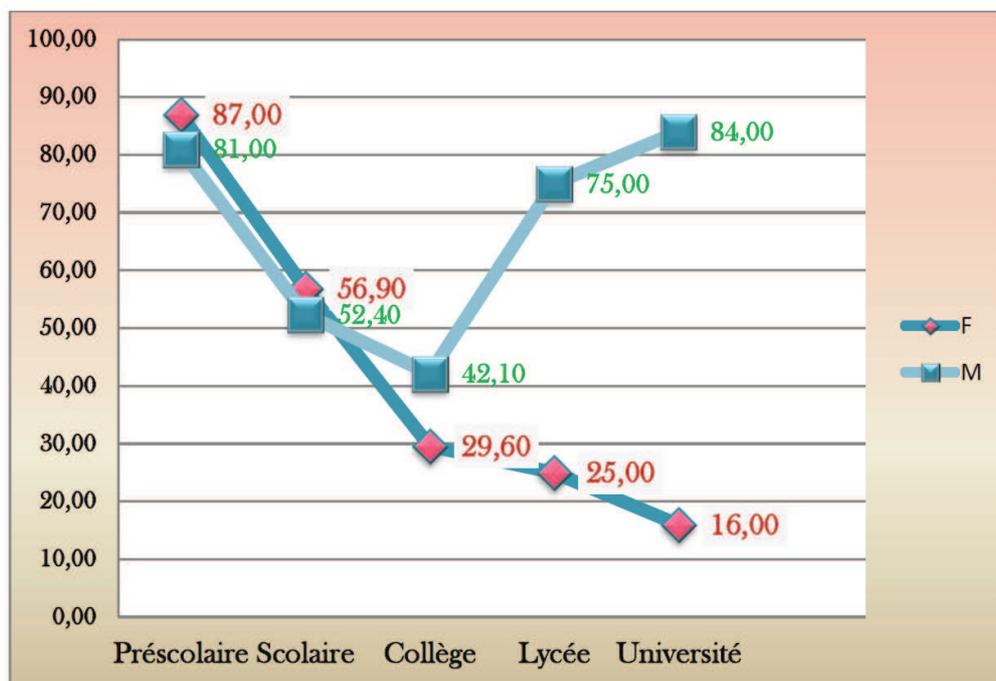
SOURCE : MINISTÈRE DES ENSEIGNEMENTS PRIMAIRE ET SECONDAIRE (MEPS), LOME-TOGO 2012

Au second cycle le fossé se creuse davantage. Au niveau des collégiens, sur les 51,3% que constitue la population des 12-15 ans, le taux de fréquentation est de 52% chez les garçons et

de 41% chez les filles, avec un taux net d'achèvement de 29,6% pour les filles et de 42,1% pour les garçons. Le problème est plus grave au niveau des autres cycles⁴⁹.

À l'université, en dépit des efforts de sensibilisation auprès des filles, leur nombre est largement inférieur à celui des garçons. L'effectif global des deux universités togolaises est estimé à près de 66 000 étudiants (2013-2014), dont près de 55 000 à l'Université de Lomé (UL) et 16 000 à l'Université de Kara (UK). Sur ce dernier effectif, les étudiantes sont au nombre de 4 000 et les étudiants de 12 000. Le corps enseignant compte 72 personnes, dont 67 hommes et 5 femmes (parmi lesquelles 2 sont docteurs maîtres-assistantes et 3 assistantes-déléguées)⁵⁰.

FIGURE 7 : PROFIL D'ENSEMBLE DE SCOLARISATION AU TOGO : EFFECTIVE DES ÉLÈVES PAR GENRE



SOURCE : MINISTÈRE DES ENSEIGNEMENTS PRIMAIRE ET SECONDAIRE (MEPS), LOME-TOGO 2012⁵¹.

Figure construite à partir des données fournies⁵² par les statistiques scolaires 2010-2011 :

Préscolaire : F > G (taux de 87 et 81 % respectivement par rapport à la tranche d'âge)

⁴⁹Cf. UNICEF Togo- Statistiques, http://www.unicef.org/french/infobycountry/togo_statistics.html, Consulté le 11-12-2012. Ce phénomène de déscolarisation traduit une rupture dans l'évolution du système scolaire togolais, dont M.-F. LANGE avait déjà fait cas. Voir cet auteur, "Le phénomène de déscolarisation au Togo et ses conséquences", in : Études Togolaises de Population, n° 14, Lomé, 1988, 152-165.

⁵⁰ Voir données de l'Université de Kara au Togo (UK) 2013.

⁵¹ "Quelques statistiques sur l'éducation au Togo", in : <http://togo-education.com>. Consulté, le 11-12-2012.

⁵² "Quelques statistiques sur l'éducation au Togo", in : <http://togo-education.com>. Consulté, le 12-05-2012

Scolaire : F > G (taux de 56,9 et 52,4 % respectivement par rapport à la tranche d'âge)
Collège : F < G (taux de 29,6 et 42,1 % respectivement par rapport à la tranche d'âge)
Lycée : F < G (taux de 25 et 75 % respectivement par rapport au total des élèves)
Université : F < G (taux de 16 et 84) % respectivement par rapport au total des étudiants)

Les chiffres du tableau montrent bien que, malgré les efforts réalisés pour offrir des chances égales aux citoyens des deux sexes, le taux de scolarisation des filles reste toujours inférieur à celui des garçons. Si les filles représentent presque 50% des élèves dans les écoles primaires et maternelles, elles ne sont plus que 25% dans les lycées, et moins de 8% d'entre elles sont reçues au Baccalauréat. Dans l'enseignement supérieur, l'effectif des filles a atteint 25% en 2010, 40 ans après la création de l'Université de Lomé, par exemple.

Les statistiques scolaires portant sur les résultats des examens de fin de cycles révèlent dans l'ensemble un taux de réussite plus bas chez les élèves de sexe féminin que chez ceux de sexe masculin⁵³.

Des efforts se font pour scolariser un nombre important de filles. Toutefois, le sexisme semble perdurer. Les filles continuent d'être victimes de discrimination. Pour cela, la situation de nombreuses filles à travers l'Afrique, particulièrement au Togo exige non seulement une attention, mais un énorme travail pour parvenir à scolariser les filles. Selon des sondages faits, dans 47 pays africains sur 54, les filles ont moins de 50% de chances d'accéder au niveau secondaire⁵⁴.

De ces statistiques officielles concernant la Région maritime : au Certificat d'Études du Premier Degré (CEPD) le taux est de 79,25% chez les garçons contre 71,83% pour les filles; le taux de réussite au Brevet d'Etude du Premier Cycle (BEPC) est de 59,06% pour les élèves de sexe masculin alors que celui du sexe féminin est de 47,70% ; au BAC I, communément appelé Probatoire, la réussite est de 43,21% pour les garçons contre 38,85% pour les filles dans l'enseignement général; enfin le taux de réussite BAC II est de 31,58% pour les personnes de sexe masculin et de 28,64% pour celles du sexe féminin. Le constat est évident. Alors, il ressort que le taux de promotion à tous les degrés d'études est plus élevé au niveau des garçons qu'à celui des filles.

Les taux d'abandon calculés sur la décennie s'élèvent à 10,2 % dans l'enseignement primaire, à 19 % dans le premier cycle du secondaire et à 14,2 % dans le second cycle. Ces taux moyens ne doivent pas cacher de très fortes disparités intra-cycles. En effet, si les taux

⁵³Cf. K. PALASSI et alii, "Genre et éducation. Le poids des travaux domestiques dans la scolarisation de la jeune fille dans la Région Maritime au Togo". Rapport final dans le cadre de ROCARE, Edition 2010. <http://www.rocare.org/grants/2010/grants2010tg1.pdf>. Consulté, le 10-04-2013.

⁵⁴"Parce que je suis une fille. Progrès et obstacles à l'éducation des filles en Afrique". Au Rapport Afrique 2012, in : www.becauseiamagirl.org. Consulté, le 11-11-2013.

d'abandon sont un peu plus faibles au début du cycle primaire (5,8 à 9,4 % pour les deux premières années), ils s'élèvent à 20,1 % pour la dernière année du primaire. Cette situation est encore plus grave dans la mesure où, en moyenne, 34,1 % des élèves qui arrivent en fin de cycle quittent le collège sans avoir de diplôme.

Outre le non parité scolaire, l'analphabétisme et, aujourd'hui, l'illettrisme affectent un nombre important des personnes de sexe féminin.

Dans une enquête réalisée en 2006, 855311 personnes étaient analphabètes, avec soit 35,6 % de la population de 15-45 ans. Ciblant l'ensemble des individus âgés de 15 ans et plus, l'analphabétisme toucherait 1338563 d'entre eux, le taux s'élevant à 43,1%. Cette situation se caractérise par de fortes disparités liées au genre. Chez les femmes, 59,2% contre 25,5% chez les hommes. Il est bien étonnant de se rendre compte que le taux élevé d'analphabètes chez les jeunes est encore élevé en ces dernières années. Au cours de la période de 2005-2010, on dénombre : 85% d'hommes et 68% de femmes. Si 87% des filles sont scolarisées dans le primaire, elles ne sont plus que 45% dans le secondaire correspondant à un taux d'abandon scolaire record⁵⁵.

On constate une croissance accrue de déscolarisation : de 90% au départ du primaire, il n'y a que 0,5 % qui franchissent le seuil de l'université. Au niveau universitaire, il n'existe pas de données comparatives fiables et récentes pour analyser la situation des filles, élément révélateur du manque d'importance sans doute accordé aux données sexo-spécifiques. Rien d'étonnant que le nombre de grossesses se multiplie. En effet, il s'avère que les filles ayant un niveau plus élevé de scolarisation maîtrisent mieux leur fécondité, par l'usage de contraceptifs, inconnu des filles peu scolarisées ou venant des milieux ruraux où le poids de la tradition est fort. La tradition offre aussi des moyens pour se préserver contre des grossesses. Ces méthodes sont basées sur des pratiques coutumières, telles l'excision, dans certains milieux et sur des connaissances de pharmacopées locales. On trouve ainsi des pilules artisanales qui contiennent des œstrogènes naturels. Aussi, pour éviter une grossesse, les tantes apprenaient aux jeunes filles la méthode de température basale et l'abstinence de relation sexuelle les jours de fertilité.

Ces moyens traditionnels nécessitent une discipline pour suivre les indications afin de préserver la jeunes filles de la précocité maternelle. Certes, toutes ces méthodes sont aussi une période d'apprentissage de la maîtrise des signes et le contrôle de soi. Cette riche pédagogie

⁵⁵ Cf. UNICEF Togo- Statistiques, http://www.unicef.org/french/infobycountry/togo_statistics.html, Consulté le 11-12-2012.

de la tradition africaine est quasiment surplacée par des méthodes dites modernes, qui ne semblent pas freiner le problème de grossesses chez les adolescentes.

2. LE REGARD SUR LE PROBLÈME

Les cas de grossesses précoces et des maternités adolescentes souffrent d'un sous-enregistrement notoire. D'une part, ceci s'expliquerait principalement par le fait que non seulement les sujets concernés n'ont pas le courage d'en parler, mais aussi qu'ils sont très peu informés sur les possibilités de se déclarer dans des centres hospitaliers. D'autre part, la politique autour de cette question demeure plus conceptuelle que factuelle. Et pourtant, c'est un phénomène qui, les chiffres épars réunis, donne du tournis.

Pour essayer de saisir les enjeux psycho-sociaux de la grossesse pour une adolescente, les problèmes qui sous-tendent la maternité adolescente, il est primordial de comprendre ce qu'est l'adolescence⁵⁶.

2.1. LA NOTION D'ADOLESCENCE

Après avoir défini le terme adolescence, nous en étudierons les différentes approches.

2.1.1. La définition de l'adolescence

D'origine latine, *adolescencia*, adolescence vient du verbe *adolescere* qui signifie "grandir", croître". Ce terme s'applique à l'être qui est en train de grandir, donc caractérisé par son aspect d'inachèvement⁵⁷.

Si aujourd'hui, certaines logiques voudraient montrer que l'adolescence a existé depuis toujours, d'autres la voient comme une invention culturelle récente, faisant d'elle, un âge spécifique de la vie, forgé, puis inscrit dans la société du XIX^e siècle⁵⁸. Dans une étude, Agnès Thercié affirme clairement que la notion contemporaine de l'adolescence s'est construite. En ce sens, que d'après le Littré comme le Larousse, " l'adolescence ne se disait guère qu'en parlant des garçons". De même, poursuit Thercié, la jeune fille dès les premières règles était

⁵⁶ Nous avons montré plus haut l'universalité du problème de grossesse adolescente, avec bien sûr des nuances selon les cultures et le temps. Cf. J. BOUVERESSE, *Le philosophe et le réel*. Entretiens avec Jean-Jacques Rosat, Hachette littératures, Paris, 1998.

⁵⁷ Pierre G. COSLIN, *Psychologie de l'adolescent*, Armand Colin, Paris 2002, 13.

⁵⁸ C. Bernard, *Penser la famille au XIX^e siècle: 1789-1870*, Université de Saint-Etienne 2007, 185.

déjà femme, et presque mère⁵⁹. La diversité d'opinion sur la période de l'adolescence est sans doute due à ce fait que cette étape de la vie est une invention créée pour le besoin de la cause.

Le concept d'adolescence recouvre plusieurs dimensions, notamment : biologique, démographique, sociale, psychologique, physiologique, économique, spirituelle. Il n'est, par conséquent, pas étonnant que les définitions utilisées diffèrent d'un chercheur à un autre. L'absence d'une définition univoque de ce concept rend ainsi difficile la détermination d'une période stable de la vie à laquelle s'appliquerait l'adolescence. Mais on peut, déjà, retenir que celle-ci se caractérise par des transformations physiologiques de l'enfant et sa rupture avec le monde de l'enfance⁶⁰, tout en n'étant pas encore un adulte.

Ce passage, « expression d'un entre-deux transitionnel, dans le cycle de vie individuel, familial et social »⁶¹, pour Nisand, peut être considéré comme une seconde naissance⁶². Une naissance dynamique dont la vision de l'adolescence varie dans l'espace et le temps.

2.1.2. Les différentes approches de l'adolescence

L'adolescence peut être appréhendée selon les approches démographique, psychologique, éthique et communautaire.

2.1.2.1. L'approche démographique et psychologique de l'adolescence

L'adolescence n'est pas une période universellement reconnue. Mais, l'OMS distingue trois tranches d'âge de l'adolescence : la première tranche concerne les individus âgés de 10 à 19 ans, la deuxième tranche ceux de 15 à 19 ans et la troisième de 15 à 25 ans⁶³.

L'adolescence ne semble pas évidente à cerner. Les auteurs s'accordent sur le principe que la détermination du temps de l'adolescence reste une entreprise difficile. « Quand commence et finit l'adolescence ? » se demande Vidal⁶⁴. Est-il possible de circonscrire l'adolescence ?

Cloutier place l'âge de la maturation et des normes de croissance de 12 à 18 ans et fait de l'adolescence le moment d'effectuation de cette transition. Ainsi, l'adolescent passe de

⁵⁹ A. THIERCÉ, *Histoire de l'adolescence, 1850-1914*, Belin, 1999, 15.

⁶⁰ Pour un travail plus approfondi de définition, on se reportera entre autres à CLOUTIER, *Psychologie de l'adolescence*, Gaétan Morin, Montréal, Casablanca, Paris, 1996, 326 p.

⁶¹ P. BENGHOZI, *L'adolescence identité et chrysalide*, L'Harmattan, Paris 1999, 11.

⁶² I. NISAND/ S. MARINOPOULOS/ B. LETOMBE, *Et si on parlait de sexe à nos ados ? Pour éviter les grossesses non prévues chez les jeunes filles*, Odile Jacob, Paris 2012, 41.

⁶³ Organisation Mondiale de la Santé (OMS), 1989.

⁶⁴ D. DÉRIVOIS, *Psycho dynamique du lien drogue-crime à l'adolescence*. Répétition et symbolisation, L'Harmattan, Paris 2004, 30.

l'apparition des caractères sexuels secondaires à celui de la maturité sexuelle⁶⁵. Alvin, un des premiers pédiatres et médecin français de la santé des adolescents, tout en reconnaissant la difficulté de délimiter la période adolescente, propose 3 stades différents de l'adolescence. Pour lui, la période de 10 à 12 ans pour les filles, et de 11 à 13 ans pour les garçons constitue le début de l'adolescence, caractérisé par les premiers signes pubertaires et la perte du système relationnel de l'enfance. La mi-adolescence va de 13 à 16 ans pour les filles, et de 14 à 17 ans pour les garçons. C'est la période de l'affirmation d'un rôle nouveau, de construction de règles sociales, mais aussi de décalage entre la maturité physique et la maturité psychoaffective⁶⁶. Quant à la fin de l'adolescence, elle va de 17 à 21 ans et semble être commune aux deux sexes. À ce stade, le quasi-adulte acquiert une identité sexuelle, une capacité de relation intime, affective⁶⁷. D'ailleurs l'âge de la majorité civile est de 18 ans accomplis pour les deux sexes, selon la législation française⁶⁸.

Dans les statistiques précédentes, on a estimé une durée moyenne de l'adolescence de 4 à 6 ans, allant approximativement de 12 à 18 ans. Malgré sa brièveté, c'est une période majeure, au cours de laquelle un enfant, dépendant et qu'on peut qualifier d'irresponsable, se transforme en un adulte indépendant, responsable, sociable, et apte à gérer son avenir. L'unité géo-sociale comme la famille, l'école et l'institution constituent des cadres propices pour le développement des adolescents.

Au Togo, la conception de l'adolescence est aussi flottante, même si la majorité civile est fixée à 21 ans. Selon URD de l'Université de Lomé, plus de 58% de la population togolaise sont des jeunes de moins de 20 ans et 25% sont des jeunes âgés de 11 à 19 ans⁶⁹. Sur cet effectif, lors d'enquêtes que nous avons pu réaliser, on constate que plus d'une jeune fille sur quatre sont tombées enceintes avant l'âge de 16 ans. Or dans le code portant sur l'enfant, on entend par enfant ou mineur, tout être humain âgé de moins de dix-huit (18) ans⁷⁰. Par ailleurs, les conditions du mariage exigent que l'homme ait vingt ans révolus, et la femme dix-sept ans révolus⁷¹.

Toutefois, depuis 1984, l'émancipation sexuelle de l'adolescent s'acquiert au Togo à partir de l'âge de 16 ans par une décision de justice ou de plein droit ou d'office par la grossesse de

⁶⁵ R. CLOUTIER, *Psychologie de l'adolescence*, Gaeta Morin, Montréal, Casablanca, Paris, ²1996, 55-56.

⁶⁶ Voir la minutieuse étude du Dr Christelle DECLOQUEMENT, "Les adolescents et leur santé", in : <http://www.uraca.org/drepanews/download/drepanews01/Les-adolescents-et-leur-sante.pdf>. Consulté, le 10.05.2013.

⁶⁷ P. ALVIN, *Médecine de l'adolescent*, Masson, Paris ²2005, 6.

⁶⁸ Loi n°74-631 du 5 juillet 1974 - art. 1JORF 7 juillet 1974.

⁶⁹ <http://www.urd-lome.org/rechsante.htm>. Consulté, le 20.01.2013.

⁷⁰ Art.1. Loi N° 2007-017 du 06 juillet 2007 du Code portant de l'enfant.

⁷¹ Art.43. Ordonnance N° 80-16 du 31 janvier 1980 portant Code des personnes et de la famille.

la jeune fille ; l'âge nuptial au Togo pour la jeune fille comme pour le jeune garçon est fixé à 18 ans révolus⁷².

Au-delà de ces considérations juridiques, on peut retenir que l'adolescence est perçue à travers la grille des codes de parentés, de lignage, des mœurs de la communauté et un enseignement rituel. La personne adolescente hérite d'un rôle et d'un code de conduites sociales à respecter.

L'adolescence est donc un long processus comprenant des périodes séquentielles et pouvant durer plus d'une dizaine d'années.

2.1.2.2. L'approche éthique de l'adolescence

D'après Montessori, « c'est dans le secret de l'adolescent que se trouve la vocation intime de l'homme »⁷³. Aussi, une attention particulière mérite d'être accordée à ce sujet complexe qu'il n'est pas aisé de saisir. L'adolescence se « caractérise par une période de croissance accélérée et de changement majeurs »⁷⁴. La poussée hormonale chez l'adolescent provoque une déstabilisation de son équilibre, qui va avoir des conséquences sur tout le champ de la personnalité. Il découvre les principes et les valeurs qui gouvernent les individus et la société. Obligé lui-même à faire des choix, pour son avenir, il se rend compte qu'entre l'idéal et la réalité, l'écart est souvent important⁷⁵. Dans certains cas, cela signifie une modification de la vie relationnelle. Cette période va être marquée par l'évolution de l'identification du jeune en tant qu'individu autonome. Il se sent ainsi en mesure de prendre des décisions propres et se fier à son jugement personnel. C'est un stade d'affirmation de la personnalité de l'enfant. Celui-ci se sentira ainsi adulte et l'éveil sexuel le rend encore plus sensible à ce sentiment. Les premières expériences sexuelles pourront marquer ainsi l'entrée dans l'apprentissage de la vie adulte⁷⁶. De ce fait, l'adolescent va commencer à prendre ses distances par rapport à ses parents et à se tourner vers l'extérieur ; il développera de nouvelles amitiés. Ce sont les jeunes de sa génération rencontrés lors de ses diverses activités qui deviennent les personnes importantes de son monde social⁷⁷.

⁷² Art. 4 de l'ordonnance n° 78-34 portant code de la nationalité togolaise.

⁷³ M. MONTESSORI, *De l'enfant à l'adolescent*, trad. Par Georgette J.J. Bernard, Desclée de Brouwer, Paris 1960, 130.

⁷⁴ R. CLOUTIER, *Psychologie de l'adolescence*, ²1996, 149.

⁷⁵ R. CLOUTIER / S. DRAPEAU, *Psychologie de l'adolescence*, ³2008, 74.

⁷⁶ R. CLOUTIER, *Psychologie de l'adolescence*, ²1996, 3-4. Voir aussi R. CLOUTIER / S. DRAPEAU, *Psychologie de l'adolescence*, ³2008, 2. Dans le 1^{er} ouvrage, Cloutier fait une intéressante étude de l'adolescence dans l'histoire, voir les pages 4-10.

⁷⁷ R. CLOUTIER, *Psychologie de l'adolescence*, ²1996, 231.

Cette période importante d'insertion au sein de la société fait surgir de nombreuses difficultés. S'y dégage un double mouvement de reniement de l'enfance et de recherche du statut d'adulte. Cette quête constitue l'essence même du changement, qui n'est pas uniquement de l'ordre du physique de l'individu⁷⁸, mais aussi psychologique, social et religieux. Dans tous ces domaines, les changements sont assez frappants et interagissent les uns avec les autres. Spécifiquement chez l'adolescente, cette période signifie le début de sa vie de femme adulte ; elle se caractérise par la fin des jeux et l'apparition des premières menstruations. L'adolescente, soumise à de nombreux changements, est remplie d'un sentiment d'insécurité et devient par-là plus vulnérable. Les transformations anatomiques, physiologiques et hormonales et le développement des caractères sexuels favorisent la reproduction. L'adolescente perçoit alors son corps comme quelque chose d'étrange qu'elle ne parvient pas toujours à maîtriser⁷⁹. C'est au contact de la société qu'elle arrivera à discipliner ce corps.

2.1.2.3. L'approche communautaire de l'adolescence en pays nawda

En pays *nawda*, l'adolescence telle qu'elle est comprise en Occident peut apparaître comme un stade méconnu. Car la notion est mal cernée dans certains milieux africains, du fait que le jeune (celui qui a généralement l'âge de l'initiation) peut directement passer du stade de l'enfant à celui d'adulte. Pour les filles surtout, la puberté signifie l'entrée dans l'âge adulte. Ceci explique sans doute le fait qu'il n'existe quasiment pas d'expression pour désigner la période adolescente. Voici une illustration de la terminologie utilisée pour désigner les différentes phases d'évolution de la femme :

TABLEAU 1 : ILLUSTRATION DE TERMINOLOGIE DU CONCEPT DE JEUNE FILLE EN DIFFÉRENTES LANGUES EN AFRIQUE

PARLER	ENFANT	PUBÈRE (JEUNE FILLE)	FEMME	FEMME MARIÉE
Nawdum	Bɪɔɑ	Bèrɑ	fogɑ	nyεɑ

⁷⁸ D. MARCELLI, A. BRACONNIER, *Adolescence et psychopathologie*, Éd. Elsevier Masson, Issy-les-Moulineaux ⁷2008, 3.

⁷⁹ C. MAREAU, *L'indispensable de la psychologie*, Studyrama, Levallois-Perret ³2010, 89-90.

Kabye	BO	Aseyu ; Beló	Halu	Do
Ewé	Evi	Djetugbi (beauté)	Nyonu	etsron
Yoruba	omọ	Omobinrin	Abo	Aboyûn
Swahili	mtoto	Mwanamwali : Binti	Bibi mke	mwanamke oumke

On remarque dans ce tableau qu'il n'existe aucun terme pour désigner la période de l'adolescence. La perception de la pubère et de la femme est en fonction de la maternité. Ezémbé, parlant de l'adolescence en Afrique, montre que celle-ci coïncide avec le stade où le jeune acquiert l'identité individuelle par son nom et l'identité psychosociale par les caractéristiques du groupe ethnique auquel il appartient. L'initiation est ce qu'on peut appeler l'âge adolescent. C'est à ce stade que l'adolescent *nawda* acquiert l'identité individuelle par son nom et l'identité psychosociale par les caractéristiques du groupe ethnique auquel il appartient. Dans le cas des filles, la puberté est l'entrée dans l'âge adulte. Car à cet âge, elles sont mariables⁸⁰. Donc la fille est capable de prendre "les mains, les pieds et la voix" de la mère de famille. Elle devient le sosie progressif de la maman, surtout dans les travaux domestiques.

Cette adolescence communautaire laisse effectivement percevoir des bouleversements physiologiques entraînant une mutation de statut de l'enfant et de son éducation. Des personnes adultes et sages commenceront ainsi à apprendre à la fille sa fonction de femme dans la communauté. Elle ne peut plus se permettre d'exposer son intimité devant ses frères, même utérins. La mère ou la tante prennent soin de l'initier à l'art culinaire typique de leur région, par exemple du pays *nawda*, comme le *tignaadugu* = sauce du haricot, le *jimjitii* = sauce de potasse. Cette adolescence communautaire est étroitement similaire à l'adolescence économique, qui se rapporte au moment de la vie où l'enfant cherche à affirmer son indépendance économique vis-à-vis des siens. Dans la société traditionnelle *nawda*, c'est la période initiatique où l'enfant doit affirmer sa capacité de participer à la vie de sa famille en ayant son propre champ, en construisant sa première hutte d'habitation et en achetant sa première volaille de sacrifice par exemple.

⁸⁰Cf. F. EZÉMBÉ, *L'enfant africain et ses univers*, Karthala, Paris 2009, 138-139.

Toutefois, cette prise de conscience par les adolescents du phénomène étrange qui se produit en eux ne semble souvent pas évidente à assumer. Aussi, sont-ils actifs sexuellement à un âge inférieur à la génération précédente.

La situation de chacun est de moins en moins donnée par les acquis de la famille, mais est surtout le résultat de l'éducation si bien que cet espace entre l'enfance et la vie adulte est devenu un temps de formation et de préparation. Cette longue phase de transition comporte des modifications impressionnantes à la fois pour l'entourage et pour l'adolescent. De fait, celui-ci se trouve confronté à une double interrogation. Il a l'impression d'être un nouvel individu pour lui-même et aux yeux des autres. Il semble ne plus se reconnaître. Dans cet état d'étrangeté, les jeunes filles se retrouvent souvent précocement enceintes et mères. Ainsi, quand on découvre qu'une adolescente est enceinte et qu'on lui pose la question sur son état, la première impression, c'est qu'elle ne se reconnaît pas, elle ne réalise pas que ce soit elle-même qui se trouve dans cette nouvelle situation d'adolescente enceinte.

Ce nouvel état de vie devient son identification, raccourcissant ainsi son adolescence. Devenue future mère, elle entre dans une catégorie qu'on peut qualifier d'inclassable. Elle est dans une sorte de confusion : ni enfant, ni adulte.

2.2. L'ADOLESCENTE-MÈRE OU LA CATÉGORIE INCLASSABLE

D'après les enquêtes menées au Togo par nous-mêmes, auprès des mères adolescentes, celles-ci se définissent, par la force du regard socio-religieux, comme une catégorie inclassable.

La mère adolescente, en effet, a dépassé la catégorie d'enfant et n'est pas une adulte, mais elle est dans une situation d'adulte, sans en avoir la maturité et les aptitudes. Ni enfant, ni adulte, donc ni jeune fille, une mère qui ne peut assumer totalement sa responsabilité de maman, donc une maman "pas comme les autres". Qu'est-elle au juste ?

2.2.1. Les différentes assertions d'adolescente-mère

L'adolescence est une étape dans le processus du développement de l'individu. Or, devenir mère n'est pas en soi signe de maturité. L'adolescente précocement enceinte reste une jeune fille qui doit être accompagnée jusqu'au stade adulte. Plusieurs expressions sont utilisées pour la désigner: fille-mère, adolescente-mère, baby-mother, jeune fille-mère, mère-pubère, fille-

d'occasion, cartouchard... Du fait de son jeune âge, cet être féminin ne peut généralement pas contracter un engagement matrimonial.

La plupart des adolescentes-mères tentent souvent de justifier leur maternité et cherchent à ne pas correspondre aux stéréotypes dont elles font l'objet. Elles sont perçues comme des adolescentes faciles ayant eu des relations sexuelles avec leurs "papas", c'est-à-dire des hommes plus âgés qu'elles et ayant l'âge de leurs pères. Ces adolescentes-mères donnent parfois l'impression de produire un discours convenable, acceptable pour se faire une notoriété devant ceux qui veulent les écouter. Le terme "fille-mère" ne semble plus se trouver que dans des livres d'histoires, et pourtant la réalité à laquelle il renvoie le rend bien d'actualité.

« C'est une honte pour moi d'avoir un enfant à mon âge et c'est une souffrance pour moi de me voir à la maison plutôt qu'à l'école. En allant chez mon partenaire, je n'avais pas pensé aux conséquences. J'étais élève, aujourd'hui je suis une washwoman. Et pourtant, je désirais être une infirmière ou une enseignante. Me voilà aujourd'hui vivre sans réaliser mon rêve, pauvre dépourvue de tout et obligée d'habiter encore avec ma grand-mère invalide. L'imbécile, le cafard, il m'a trompée, et gâché ma vie. Que Dieu lui pardonne ! » **Agbetikolo** (élève en 4^e, 17 ans, orpheline de père, int. 22.08.2011).

La souffrance est là, et l'adolescente-mère crie :

« Il y a des situations, il y a des jours, il y a des heures où je suis à court de mots. Je suis assise et je sens et la douleur et la honte. Je me lève, je sens et la douleur et la honte. La douleur, la honte et puis la colère, l'impuissance » **Faweriga** (élève en 3^e, 17 ans, vivant chez ses parents, int. 21.08.2011).

Une impuissance qui renvoie à l'abandon à soi-même. Effectivement, nous avons rencontré une centaine de filles-mères, âgées, la plupart entre 13 et 20 ans⁸¹. Leur souffrance, psycho-spirituelle, sociale, physique n'est pas quantifiable. Elles ont en commun d'être génitrices non mariées, de souffrir du regard social et d'être écrasées par une morale très rigide. Rigide en ce sens que très souvent, l'éducation chrétienne qu'elles ont reçue se résume généralement à la transmission d'un noyau dogmatique rigide tournant autour du Credo et d'un mode de transmission qui peut ressembler à une forme de dressage.

⁸¹ Cette fourchette d'âge est prise sur la base des données officielles de l'OMS.

2.2.2. L'adolescente et les regards d'autrui

De ce qui précède, on peut observer que le motif et les conditions de la grossesse diffèrent d'une pubère à l'autre. Qui suis-je ? Se demande l'une d'entre elles d'un ton de légère curiosité. Non pas qu'elle doute d'elle-même. Non. Son existence biologique ne lui échappe pas. Preuve en est qu'elle porte la vie en elle. Mais à quel prix ! Sa question est plutôt d'ordre philosophique, psychologique, spirituel, disons éthique.

Le regard de l'autre, autrui, non seulement vient lui révéler de façon écrasante l'idéale à laquelle elle devrait tenir. Le jugement moral en vient à prendre le dessus. La honte accable la jeune. Comment en suis-je arrivée là ? Telle est sa récurrente question. La grossesse, manifestation de la sexualité de l'adolescente, est ainsi le dévoilement d'une partie de son intimité. Elle se sent fatiguée d'être ce qu'elle est.

L'expression "fatigue" est utilisée pour décrire un état d'âme. Celle de l'épuisement psychologique de l'adolescente qui, blessée involontairement, par ignorance ou par négligence dans son être de jeune fille, constate que son état de grossesse fait l'objet de mépris et même qu'elle est jetée, selon l'expression de Kalamba à la "poubelle de la société"⁸². Certaines adolescentes font le diagnostic de leur situation, mais elles se sentent impuissantes et souvent laissées à elles-mêmes. Le regard social les a mentalement, moralement et spirituellement épuisées, à telle enseigne qu'elles peuvent crier au fond d'elles-mêmes, qu'elles en ont assez d'être ce qu'elles sont. Enfant enceinte, son compagnon ayant fugué, l'adolescente se retrouve seule dans la vie, célibataire avec un enfant à élever seule. Elle est non seulement célibataire, mais elle est stigmatisée et cette stigmatisation peut avoir de sérieuses répercussions psychologiques et sociales : défaut de projet, défaut de motivation, défaut de communication, honte, peur de ne plus être aimée, ou d'être rejetée, autant de sentiments qui font monter la culpabilité, la souffrance psychique, les émotions conduisant à la perte d'estime de soi. Toutes ces manifestations sont ce qu'Ehrenberg nomme « différentes facettes du malheur intime »⁸³.

Face à cette auto-dévalorisation de l'adolescente, d'innombrables forces de refoulement vont l'obliger à étouffer toute une partie d'elle-même. Elle se voit frustrée dans son affectivité, son dynamisme juvénile. Le risque est alors grand de tomber dans l'abandon. Celui-ci désigne un type de névrose qui consiste à ne pas avoir confiance en soi-même. On se

⁸² S. KALAMBA Nsapo, *Fatigué d'être africain?*, Manaibuc, Paris 2006, 7.

⁸³ A. EHRENBURG, *La fatigue d'être soi*. Dépression et société, O. Jacob, Paris 2008, 9.

croit bon à rien. On se fuit et se vide. On peut même être amené à avoir un doute foncier sur sa propre valeur en tant qu'objet d'amour humain et un sentiment pénible d'exclusion. À ce niveau de mépris de soi, de refus exaspéré de soi-même, l'adolescente peut devenir presque un enfer pour elle-même, en exil dans son cœur et dans son corps tout entier.

Les termes de mère célibataire, de monoparentalité matricentrique ou féminine sont entrés dans le vocabulaire courant actuel, trouvant de plus en plus d'échos dans la littérature contemporaine⁸⁴. Et pourtant, ils recouvrent une réalité ancienne. L'adolescente-mère se caractérise par rapport à son état de pubère, de mère sans époux, selon le modèle de la tradition. Devant toutes ces catégorisations, elle tombe dans un pessimisme au point qu'elle en vient à mettre un doute sur son identité existentielle. Dans la société actuelle, on n'est plus valorisé que par la performance. Or l'adolescente enceinte prend du retard quant à son insertion professionnelle. Elle se voit d'ores et déjà comme une ratée de la société. Par rapport aux normes de son attachement religieux, elle est une pécheresse, parce qu'elle a commis un "crime". Et cette faute grave consiste en ce qu'elle est enceinte.

2.2.3. Le statut de l'adolescente-mère

L'adolescente-mère est caractérisée par le statut de célibat. Hormis quelques exceptions, une adolescente mère est une célibataire⁸⁵, du fait de son trop jeune âge, car une union n'est pas de mise pour une personne mineure.

Dans le rang de ces mères adolescentes, le nombre de chrétiennes n'est pas des moindres. Fort étonnamment, sur un échantillon de 45 personnes interrogées lors de nos enquêtes⁸⁶, plus de la moitié n'a pas reçu le sacrement d'initiation, la confirmation. La confirmation, l'un des sept sacrements de l'Église, comme son nom l'indique, « confirme et renforce la grâce du

⁸⁴ I. NISAND/ S. MARINOPOULOS/ B. LETOMBE, *Et si on parlait de sexe à nos ados ?* Pour éviter les grossesses non prévues chez les jeunes filles, Odile Jacob, Paris 2012, 213-215.

⁸⁵ Le célibat, du latin *caelibatus* littéralement signifie absence d'engagement, quel que soit sa nature, l'engagement étant selon Suchon « l'obligation étroite de demeurer dans une même condition étroite ». Voir G. SUCHON, *Traité du célibat volontaire ou la vie sans engagement*, Ed. Jean & Michel Guignard, Paris 1700, 3. Consulté sur Google books, le 14-03-2012). Le livre a été réédité par Séverine AUFFRET, Ed. Indigo & Côté-femmes, Paris 1994. Le célibat est alors une vie sans engagement. Est célibataire « celui qui ne veut pas, ou ne peut pas se marier ». J C BOLOGNE, *Histoire du célibat et des célibataires*, Fayard, Paris 2004, 11 ss. Faut-il qualifier de célibataire des concubins, des pacés et tous ceux qui vivent en couple sans passer par le mariage officiel ? Ce qui se traduit par l'état de vie d'une personne qui est sans compagnon, c'est-à-dire qui ne vit pas la vie de couple. Cf. R. GUBBELS, *Le célibat : L'homme sans compagne, la femme sans compagnon*. Etudes sur la famille, E.U. B, Bruxelles 1974. Le célibat se présente sous plusieurs formes, si l'on se réfère au travail de Bologne. Cf. J C BOLOGNE, *Histoire du célibat et des célibataires*, Fayard, Paris 2004, 9 ss. L'auteur donne une liste de 9 formes de célibat, dont certaines font l'objet d'une simple énumération.

⁸⁶ Enquête réalisée en 2011 sur une paroisse de la ville de Lomé et de Sokodé. Pour des raisons de confidentialité, nous nous réservons de donner des preuves nominatives.

baptême »⁸⁷. Par ce sacrement, le chrétien reçoit donc un accroissement de forces pour confesser sa foi, même au péril de sa vie ; aussi devient-il un soldat parfait de Jésus-Christ. Ce sacrement d'initiation prépare ainsi l'adolescent à l'âge adulte spirituel et dans la vie courante. Mais, force est de constater que nombre de jeunes chrétiennes deviennent mères avant ce stade de maturation.

En effet, la vie spirituelle du chrétien dans ses relations avec Dieu semble être calquée sur le phénomène de la vie corporelle. Le baptisé, à divers égards vulnérable, fait face aux tentations très variées dont est jalonnée la vie courante autour de lui. Pour cela, l'âme a besoin d'acquérir des forces supplémentaires, pour s'opposer à toutes les tentations et autres obstacles qu'elle rencontrera⁸⁸.

Il est nécessaire de la même façon pour le corps de se nourrir, et pour l'esprit de se développer harmonieusement. C'est alors le sacrement de confirmation, qui apportera à l'âme du baptisé, le supplément de forces spirituelles dont l'âme aura besoin pour être confortée tout au long de sa vie terrestre, non seulement pour résister aux tentations et mauvais entraînements présents dans le monde, mais aussi pour l'aider dans son progrès spirituel. Or, certaines mères-adolescentes n'ont pas eu le temps de recevoir la grâce de ce sacrement de confirmation. Ce sacrement d'initiation confère la force morale et spirituelle et c'est pour cette raison que les filles confirmées reçoivent une formation morale plus poussée. Donc l'adolescente-mère, ayant interrompu ce processus de maturité chrétienne, reste dans ce domaine toujours pubère et donc immature.

Les circonstances de la grossesse de l'adolescente jouent un rôle important. La grossesse elle-même confère inéluctablement un statut à la fille, de même qu'à son partenaire si celui-ci ne fugue pas. L'adolescente va subir un célibat involontaire. Ce statut, indépendamment de toute volonté, peut être temporaire, définitif, prolongé et provisoire.

Dans le quotidien de la fille-mère, un double discours s'installe, celui de déconsidérer l'enfant comme une erreur, un enfant non désiré, et celui de masquer une vérité qui semble dérangeante, parce que l'acte sexuel est ressenti comme une faute. Pour se déculpabiliser et de peur de se retrouver de nouveau toute seule, elle retardera de contracter un mariage, D'où pour elle le temps d'étudier la personne qui formera couple avec elle. Cette période peut être d'une courte durée ; c'est une période de solitude entre deux relations de couple, qu'elle cherchera à comprendre avant tout engagement.

⁸⁷ CEC, n° 266.

⁸⁸ Cf. Catéchisme du Concile de Trente, Part. U, n° 667, art. 1 du Sacrement de Confirmation. Cité par T. M.-J. GOUSSET, *Théologie dogmatique* ou Exposition des preuves et des dogmes de la religion Catholique, Imprimerie de M. Vanderborght, Bruxelles ²1850, 299.

Cela peut être une séparation provisoire, comme c'est parfois le cas avec les jeunes pères qui disparaissent dans un premier temps pour ne revenir qu'après. C'est aussi le cas de certaines mères, qu'elles soient adolescentes ou adultes, qui se retrouvent du jour au lendemain seules et obligées d'assumer une double responsabilité de mère et de père à la fois. Les mères célibataires sont classées dans la catégorie de la monoparentalité. Leur situation est vécue comme une fatalité, un enfermement et un échec, faisant des angoisses le lot du quotidien⁸⁹. Si elles sont accompagnées psychologiquement et spirituellement par la communauté, elles tombent moins dans le risque de blocage affectif ou de difficultés relationnelles sérieuses.

3. LA MÈRE FACE À ELLE-MÊME

Soit la mère elle-même choisit d'élever seule son enfant, dans ce cas il s'agit d'une maternité célibataire volontaire ; soit la mère est célibataire par contrainte, ce par suite du refus du père d'assumer la fonction paternelle. C'est ce qui arrive notamment quand l'homme rompt toute relation à l'annonce de la grossesse.

3.1. UNE CÉLIBATAIRE VOLONTAIRE

Une mère qualifiée de célibataire est une femme qui se trouve, « par suite de différents événements (maternité célibataire voulue, maternité précoce, veuvage, divorce ou séparation), devoir prendre en charge seule son ou ses enfants pendant une période plus ou moins durable »⁹⁰. La mère célibataire et son ou ses enfants constituent une famille, qualifiée de monoparentale. Celle-ci, selon la définition de l'INSEE est une famille dont la personne de référence est sans conjoint et vit avec un ou plusieurs enfants⁹¹. La mère célibataire se retrouve seule pour gérer le quotidien. C'est à elle de prendre les bonnes décisions quant à l'éducation de ses enfants, de leur donner des repères, de l'amour et d'assumer financièrement les besoins du foyer. Se concentrer sur l'éducation, la réussite de ses enfants est un enjeu capital pour une telle maman. En fait, c'est en quelque sorte, une revalorisation sociale de son acte. A la question : « comment vivez-vous votre statut de célibataire ? », « quelles sont

⁸⁹ Cf. L. BOISVERT, *Le célibat religieux*, Cerf, Paris 1990, 30-31.

⁹⁰ Office Fédéral Suisse des Assurances Sociales, *Les familles monoparentales*, in : *Aspects de la Sécurité Sociale*, Rapport de recherche n°1/96, 2.

⁹¹ INSEE, *Enquête, études des relations familiales intergénérationnelles (Erfi)*, 2005.

les stratégies mises en œuvre pour élever seule vos enfants ? », deux mères célibataires livrent leur expérience.

Nous prenons ici comme illustration, le cas d'une jeune femme, de 20 ans, de niveau BEPC. Elle s'est battue pour s'auto-suffire financièrement et élever toute seule son enfant.

« J'ai fait un peu d'études et depuis trois ans je suis engagée dans la Société Air France comme femme de ménage. Difficile de trouver un mari avec qui fonder mon foyer. Heureusement, sans même que je m'en rende compte, je suis tombée enceinte d'un homme que j'aime bien. Dès que je le lui ai annoncé, il m'a demandé de lui montrer mon amour en avortant. Répondant par la négative, il m'a fait savoir son non-projet de mariage avec moi. Vu ma situation, j'ai gardé avec joie mon bébé. Depuis la conception, il a changé de numéro de portable. Il a même donné la consigne que je ne vienne plus dans son bureau. Mon bébé est né. Je lui ai donné le nom de ma famille. C'est mon enfant. Je suis seule à m'en occuper. Matériellement, je n'ai besoin de rien. Je me suis trouvée une bonne. L'aide familiale ne m'intéresse pas. Je veux éduquer mon enfant comme je veux. Mon fils me donne toutes les forces et toute la volonté nécessaires »

Nyagibi (20 ans technicienne de surface à l'aéroport de Lomé, célibataire, maman d'un fils, int. 10.10.2011).

Dans le cas d'une maternité célibataire volontaire, on associe au désir de maternité le refus de cohabiter avec un partenaire et de partager avec lui la responsabilité de l'éducation de l'enfant. La future mère choisit donc un partenaire dans le but avoué de " s'en servir " comme géniteur et d'élever seul son enfant. En général la future mère célibataire volontaire pense qu'elle sera capable d'assumer seule les deux rôles de père et de mère. Souvent elle se rend compte des difficultés que ce choix implique, mais elle sous-évalue le manque de repère de l'enfant par rapport au père. Elle pense, certes, qu'elle est assez forte pour ne pas avoir besoin d'être aidée et soutenue par un homme dans ses rôles affectifs et éducatifs. Cette sorte de maternité constitue pour la femme un acte de revalorisation narcissique. Elle peut également être sous-tendue par un désir œdipien refoulé. Le choix de ce type de maternité constitue pour la femme un moyen de prouver aux autres qu'elle peut assumer sa vie et celle de son enfant, seule et de manière responsable et autonome. M-A Rétif le chante à juste titre :

« Je garderai le nom de fille-mère
Et mon enfant saura
Qu'envers et contre tous

J'ai tenu bon pour lui
Et si j'en ai le goût
Rien ne m'empêchera
De lui donner un père »⁹².

Le courage et l'exigence de l'aspiration de la mère célibataire en tant que personne humaine au sein d'une communauté donnée fait que les jugements, les régulations traditionnelles, mêmes s'ils persistent, deviennent obsolètes. La situation de subversion, de transgression peut même être vue comme une arme non négligeable pour l'épanouissement de la femme. Celle-ci est incriminée parce qu'elle a conçu illégalement, donc a enfreint l'éthique sociale et religieuse. Et pis, elle est restée sans mari, c'est-à-dire qu'elle refuse de se mettre sous le joug d'un homme. Cette violation, qui traduit une affirmation de la femme pose le problème du statut de la fille, de la femme en tant qu'individu qui a droit au respect. Et aussi en tant qu'être humain qui a des aspirations de construire son avenir.

3.2. UNE CÉLIBATAIRE INVOLONTAIRE

Le célibat involontaire rime avec une précarisation accrue de beaucoup de femmes élevant seules leurs enfants. Obligée de jouer le rôle de « chefs de famille », elle se confronte au quotidien à la précarité économique qui se conjugue avec un isolement relationnel et une fragilité psychologique. Prenons l'exemple d'une jeune mère, veuve qui est passé du stade de mère-adolescente au statut d'épouse dans une société traditionnelle, puis enfin de veuve.

« Veuve à l'âge de 27 ans après avoir connu des années de galère comme fille-mère. Maman de 4 gosses de 9, 7, 5 et 3 ans avec des pères différents. A la mort du père de mon dernier enfant, ma belle-famille a délogé mes deux coépouses et moi. Le premier enfant de 9 ans entré en classe de 6^{ème} et le second au cours primaire. Sans aucun revenu, que faire ?

Dans les années 72, c'était le boom des aventures au Gabon. J'avais la possibilité de gagner assez de sous pour envoyer à mes enfants. Par amour non seulement pour mon époux, mais pour mes enfants, j'ai dû m'abstenir de toutes propositions d'aller en aventure. Leur éducation était primordiale et je leur devais mon affection maternelle. Aidée par certains membres de

⁹² Marie-Annick RÉTIF, Lyrics de fille mère, "La chance d'être femme", 1977
<http://www.musikiwi.com/paroles/mannick-fille-mere>. Consulté, le 15 mai 2012.

*ma famille, je me suis louée une chambre pour mes enfants et moi. J'avais à jouer le rôle du père absent. Donc à me forger un caractère de mère-chef. Couturière de métier, je me suis faite commerçante. Partie le vendredi à 3h du matin à plus de 250 km, en train, je rentrais à 1h du matin le jour suivant. . A 7h mes deux gosses allaient vendre les légumes ramenés du marché. Au même moment, moi, je préparais le 2^{ème} tour de la boisson, dolo, que j'allais vendre le lendemain dimanche. Je n'avais pas le temps matériel pour me rendre à l'église. Ma messe du dimanche, je la vivais en semaine. Quand ma fille a eu 10 ans, nous alternions la participation aux célébrations du dimanche. Il m'a fallu jouer à la mère-chef. Et je n'ai ménagé aucun effort pour faire étudier mes enfants. Tous ont réussi, c'est ma récompense de plusieurs années d'humiliations, de souffrance, de solitude (en dépit du soutien ponctuel des miens)». **Kumfoga** (veuve, 53 ans, int. 02.10.2011)*

Cette veuve a fait preuve de sa responsabilité à travers l'éducation donnée à ses orphelins. Soumise au célibat par la nature, c'est-à-dire par le décès de son mari, elle a sacrifié son bonheur personnel à celui de ses enfants. Aussi, son témoignage laisse percevoir que contrairement à une adolescente-mère immature, la veuve célibataire de par sa maturité fait en quelque sorte sienne cette parole de Victor Hugo : « Chaque enfant qu'on enseigne est un homme qu'on gagne ». Et si la question lui avait été posée : « Vous voulez la misère secourue ? Moi, je la veux supprimer ! ». Elle choisirait elle aussi sans doute d'œuvrer à supprimer la misère plutôt que d'être secourue⁹³ en témoignant son refus de l'aventure et en acceptant malgré elle des humiliations et des stéréotypes de femme célibataire.

Selon le modèle traditionnel de la famille, l'adolescente-mère est en dehors de la cellule familiale. Mais la solidarité familiale, communautaire, fait que l'enfant est plus ou moins pris en charge. N'étant pas elle-même capable de se prendre en charge, la mère est ainsi privée de sa liberté de choix. Pour éviter non seulement qu'elle soit un poids et surtout le déshonneur de sa famille, on lui impose un mari. Remarquons la quasi-inexistence au Togo du célibat définitif chez les adolescentes-mères. Si célibat il y a, il n'est que temporaire.

Avant de présenter et d'analyser le phénomène de la maternité adolescente au Togo, un regard a été jeté sur la situation de ce phénomène en France. Il nous a paru évident que, dans ce pays, la France, contrairement à ce que l'on peut penser, en se misant sur le progrès de la

⁹³ Victor HUGO, extraits : " Discours sur la misère ", à l'Assemblée Nationale, séance du 9 juillet 1849. http://mamytartine.blog.lemonde.fr/2005/11/15/2005_11_victor_hugo_las. Consulté, le 16 avril 2011.

médecine, la réalité de grossesse précoce s'avère élevée. Il en est de même au Togo. La présentation du phénomène de grossesse à l'adolescence au Togo est faite en partant du contexte géo-socio-culturel. Ce qui a permis de saisir les diverses assertions de l'adolescence du point de vue de la psychologie, de l'éthique et de la communauté. Le passage de l'adolescence à l'adolescente-mère fait de cette jeune mère soit une célibataire volontaire, soit une célibataire involontaire. Ce phénomène de précocité de grossesse chez l'adolescente a de multiples causes.

CHAPITRE DEUX

LES CAUSES DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE

La résolution d'un problème passe par la recherche de ses vraies causes. C'est ce que nous essayons de relever dans ce chapitre. Les entretiens semi-directifs que nous avons menés auprès de 150 adolescentes, enceintes et / ou mères, nous ont révélé deux catégories de causes de la maternité adolescente : les causes exogènes et les causes endogènes. Les premières sont attribuées aux facteurs extérieurs à l'adolescente-mère et les secondes sont attribuées à cette dernière.

I. LES CAUSES EXOGÈNES DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE

Les causes exogènes de la maternité adolescente sont multiples. Ici, on développera les suivantes: les carences d'informations, la question du genre et les préjugés sur la scolarisation des filles, et la transmission intergénérationnelle.

1. LE CONTEXTE FAMILIAL ET RELIGIEUX

L'impact de la situation matrimoniale des parents sur l'éducation des enfants, le tabou entourant l'éducation sexuelle et la carence des repères religieux sont autant de facteurs à la base de la maternité adolescente au Togo.

1.1. LA SITUATION MATRIMONIALE ET FINANCIÈRE DES PARENTS

La situation matrimoniale et financière des parents peut favoriser la maternité adolescente des enfants. Les enquêtes que nous avons menées ont démontré que les filles-mères sont, pour la plupart, issues soit d'un père polygame⁹⁴, soit de parents sans moyens financiers suffisants.

⁹⁴ Dans l'aire culturelle togolaise, la polygamie est à entendre au seul sens de polygynie.

En effet, 35 sur 50 adolescentes-mères sont issues de pères polygames, et 16 sur 20 de parents en situation de précarité.

Les adolescentes de ménages polygames sont dans bien des cas plus vulnérables à la survenance d'une grossesse que celles issues des ménages monogames. La polygamie, fût-elle de fait (maîtresses), entraîne souvent une instabilité du mari dans sa relation affective avec les enfants de mères différentes, d'une part, et une augmentation d'enfants bâtards, d'autre part.

Dans le premier cas, surtout lorsque les différentes femmes n'habitent pas sous le même toit ce qui est fréquent-, le père ne dispose pas de temps nécessaire pour l'éducation des enfants. Il est partout, sans être vraiment quelque part. Avec cette polygamie géographique, les enfants ont peu de contacts avec lui et souffrent ainsi d'un manque d'affection paternelle.

De plus, le père polygame aura tendance à privilégier les enfants de l'épouse la plus chérie, et ceux des autres femmes auront l'impression d'être abandonnés. Les filles, en particulier, seront portées à chercher un substitut paternel dans le premier garçon qui se présente à elles.

Dans le second cas, celui où le père a plusieurs enfants et, parfois, de presque même âge, il ne peut pas suivre adéquatement l'évolution de chacun. Au sein du système patriarcal du Togo, où le père est l'épicentre de la famille, l'un et l'autre cas disposent les filles, privées ainsi d'encadrement paternel efficace, aux relations sexuelles précoces et, donc aussi, à la maternité adolescente.

Une adolescente-mère témoigne:

« Ma situation de fille mère vient de ma situation familiale. Mon père est polygame. Je suis la troisième d'une fratrie de sept enfants. Ma mère est presque abandonnée par mon père dans une vieille maison. Nous ne le voyons qu'à la fin ou au début du mois. Mes parents ne se voyant presque plus, j'avais marre d'être tout le temps battue par ma mère, qui pour un rien s'enflammait. Dans cette population d'enfants, je ne me sentais fille que quand il fallait faire les sales boulots de vaisselles, et des travaux ménagers. Quand ma mère parlait des questions de sexualité avec ma grande sœur (20 ans) déjà maman de deux enfants, il n'y avait que des chuchotements, surtout quand il s'agissait des pères de mes nièces.

Fatiguée de tout cela, j'ai dû quitter ma mère pour aller à la recherche d'un père. L'irresponsabilité de mon père me poussa à aller chercher son prototype. Dans cette aventure bête, naïve, inexpérimentée, je suis tombée grosse d'un séropositif. Celui-ci à son tour ne pouvait guère subvenir à mes besoins. Hop ! Voilà la fin de mes rêves. Plus d'école, d'une bonne

fonctionnaire d'état, d'une bonne maman... » Gloria (17 ans, séropositive, mère d'une petite fille de 18 mois, Lomé, 10.09.2010).

Par ailleurs, si les parents n'ont pas de moyens financiers suffisants pour la subsistance familiale, que les filles soient issues de la polygamie ou de la monogamie, et quel que soit le nombre d'enfants, elles auront tendance à chercher de l'aide en dehors de la famille. À la limite des cas sociaux, les enfants sont obligés de se débrouiller eux-mêmes pour gagner leur pain quotidien et pour, éventuellement, assurer leur scolarisation.

Voici le témoignage d'une fille issue d'un père polygame, sans moyens financiers suffisants:

«Jamais, je ne serai dans un ménage polygame. Cette pratique matrimoniale est source de fissures familiales. En plus, elle augmente les charges du père de famille et cela ressurgit sur la bonne éducation des enfants issus du premier mariage. Ces enfants, laissés à charge de leur seule mère, se livrent à la débrouillardise, qui entraîne dans bien de cas des grossesses chez les adolescentes». **Manyerihda** (15 ans, élève 3^{ème}, 26.10.2010).

Pour certaines adolescentes, le seul et meilleur moyen pour subvenir à leurs besoins et à ceux parfois de leur mère reste le travail du sexe. Aussi, l'homme le plus offrant sera le bienvenu et recevra, en récompense, des avantages sexuels qui peuvent conduire à des grossesses adolescentes.

1.2. LA "TABOUISATION" DE LA SEXUALITÉ

Au Togo, parler de la sexualité aux enfants est un tabou, qui a comme conséquence la quasi-inexistence de l'éducation à la sexualité. Cette conviction perdure, encore aujourd'hui, en dépit de l'augmentation du nombre de grossesses adolescentes.

D'après les statistiques de l'OMS, « près de 16 millions d'adolescentes âgées de 15 à 19 ans accouchent chaque année dans le monde. 95% de ces naissances surviennent dans des pays en développement »⁹⁵. Le taux élevé des grossesses adolescentes dans ces pays, dont fait partie le Togo, est dû, notamment, au fait que la sexualité est reléguée dans la quasi-totalité des cultures au rang du sacré. En parler, en dehors d'un cadre adéquat, serait presque un sacrilège.

Selon cette vision, l'éducation à la sexualité est considérée comme une incitation des adolescents à la délinquance sexuelle. Les jeunes sont quasiment laissés dans l'ignorance sur ce qui touche à la sexualité. Pourtant, dans une situation d'ignorance, le discernement de

⁹⁵ apps.who.int/iris/bitstream/10665/75466/1/WHO_FWC_MCA_12.02_fre.pdf. Consulté, le 14.05.2013.

ce qui relève du vicieux d'avec ce qui est vertueux ne semble pas de l'évidence. A ce point précis, l'ignorance est vue comme la *Mater omnium vitiorum*, c'est-à-dire "la mère de tous les vices". Il n'est guère étonnant de remarquer le nombre de jeunes filles qui commencent leurs premières menstruations sans rien en savoir. Certaines peuvent juste avoir quelques bribes de connaissances, pas toujours claires et vraies, recueillies chez leurs amis. Ainsi, Naka témoigne,

« : Ma nièce Jojowa, apprentie coiffeuse de 22 ans, a eu à 12 ans ses premières menstrues ; à 15ans elle connut son premier homme et à 16 ans elle a conçu. Tout s'est passé à l'insu de sa maman, le père étant décédé quand elle avait 11ans. Il a fallu la grossesse pour que sa mère sache que sa fille avait un ami, le jeune, un soudeur de profession ne s'étant jamais présenté chez la fille. Celle-ci avoue qu'elle ignorait ce qu'est que la sexualité et ses conséquences: "Pour moi, j'allais avec lui pour le plaisir d'aller rien de plus. Je ne savais pas que j'aurais un gros ventre" » (Tante d'une mère conçue à l'adolescence. Int, Kara, 10.10.2011).

Dans cette naïveté, l'adolescente est loin de s'imaginer qu'elle peut devenir enceinte au cours de la première relation sexuelle ou qu'elle peut tomber enceinte pendant les menstruations.

Toutefois, il faut noter qu'une certaine éducation à la sexualité est donnée souvent sous forme d'interdits : ne pas écouter son corps, l'étouffer au maximum afin de sauvegarder sa virginité. Une liste d'interdit est établie : Ne pas commettre d'adultère, ni avoir de rapports sexuels avant le mariage, pas d'avortement.... Par contre, il est occulté le fait que l'adolescent d'aujourd'hui est en face d'une réalité qui semble bien autre. Le paradoxe est que la vie sexuelle et conjugale n'est plus uniquement socialisée et canalisée dans le système matrimonial⁹⁶.

Oublie-t-on parfois que la sexualité adolescente sera une interrogation constamment renouvelée, qui demande d'énormes investissements?

La sphère idéale pour l'éducation à la sexualité s'offrant avec restriction, ces adolescents sont pris entre un exhibitionnisme vulgaire, d'un côté, et le silence parental et institutionnel, de l'autre. Ils choisissent de faire de la rue et des médias leurs lieux d'information sur la sexualité. Cette latitude laissée aux adolescents de s'informer, de se former et de s'auto-

⁹⁶ G. PAICHELER / M. A. LOYOLA, *Sexualité, normes et contrôle social*, L'Harmattan, Paris 2003, 77.

censurer les rend souvent vulnérables aux abus sexuels et par conséquent à des grossesses précoces.

D'une façon générale, selon la remarque de Dumas⁹⁷, la dynamique en matière de sexualité oblige à changer de regard. En théorie, la tabouisation de la sexualité n'est plus de mise. Mais l'attitude de certains parents n'a pas bougé. Leur silence à ce sujet diffère peu de celui de ceux d'hier. Trop peu de jeunes reçoivent ainsi une préparation suffisante dans le domaine de la sexualité alors que de plus en plus, loin du regard adulte, ils font l'expérience des relations sexuelles, parfois incontrôlées. Ceux et celles qui accèdent à l'internet reproduisent les scènes pornographiques qu'ils y ont découvertes. Cette remarque d'ordre général vaut aussi pour l'Afrique et le Togo en particulier.

Au regard de la persistance du phénomène de la maternité adolescente, la nécessité s'impose de parler de ce tabou. Des difficultés peuvent s'imposer, car souvent ce dont on ne peut parler, c'est aussi ce qu'on ne peut apaiser.

En effet, la réalité de grossesses chez les adolescentes ne peut être freinée en partie si l'on n'ose pas aborder avec elles la question de la sexualité. Il en résulte que l'éducation demeure nécessaire. Elle permettrait d'une part de développer l'expression et la discussion autour des sentiments amoureux, des pratiques sexuelles, et du respect mutuel ; d'autre part de dédramatiser les angoisses qui animent souvent les adolescents. C'est aussi une façon de mettre en évidence les risques liés aux pratiques sexuelles. Il ne devrait pas en être autrement.

L'éducation sexuelle doit être constructive, car elle a une finalité noble. Cottier l'explique en ces termes : « l'amour entre personnes s'exprime par des actes orientés à la propagation de l'espèce »⁹⁸.

De nombreuses institutions inscrivent dans leur programme d'action l'éducation à la sexualité. Ainsi, dans ses « Principes directeurs internationaux sur l'éducation sexuelle », l'UNESCO relève que la nécessité de préparer les enfants et les jeunes à entrer dans l'âge adulte est l'un des défis auxquels l'humanité a, de tout temps, été confrontée. Car la sexualité humaine et les relations interpersonnelles restent fondamentales. Néanmoins, l'effort en matière d'éducation à la sexualité se déploie dans des cadres et à des moments bien déterminés. Par exemple dans certains milieux où les rites d'initiation sont encore en vogue, des séances d'informations à la sexualité se donnent. Dans le cas des akpéma en pays kabye, toute la période d'initiation est ponctuée d'un enseignement aussi bien formel qu'informel.

⁹⁷ Cf. D. DUMAS, *La sexualité des ados racontée par eux-mêmes*, Hachette Littératures, Paris 2009.

⁹⁸ G. COTTIER, *Défis éthiques*, Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice 1996, 25; Cf. G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique: système mystagogique de la foi chrétienne*. Affirmation de la foi. Anthropologie théologie. 1 Problématique scientifique et philosophique, Labor et Fides, Genève 2004, 180.

De tout geste d'accompagnatrice, il revient à l'initiée de faire une interprétation constructive. Ce qui donne lieu au dialogue.

Il conviendrait donc d'encourager un réinvestissement du terrain de la sexualité, pour ne pas laisser les adolescents à la dérive et aborder avec eux, sans tabou, les questions relatives à la sexualité. C'est ainsi qu'ils pourront apprendre à anticiper leur vie d'adultes.

Outre la "tabouisation" de la sexualité, la perte du sens du sacré est aussi une cause de nombreuses grossesses à l'adolescence.

1.3. LA PERTE DU SENS DU SACRÉ

Dans l'Afrique contemporaine, certains adolescents ne semblent plus avoir le sens du sacré ou de la religion. Or, celle-ci est, selon la Tradition Africaine, le canal par lequel sont véhiculées des valeurs et des normes qui régissent la vie des membres d'une communauté. L'individu ne peut donc se réaliser en dehors du sacré.

On est ici loin de la religion, qui serait comme un narcotique rendant l'homme inconscient de son propre malheur, s'évadant dans l'imaginaire⁹⁹. Si, dans cette vision, à arrière fond freudien, l'homme, sans Dieu, ne reçoit plus aucune instruction religieuse, il refuse une morale toute faite. Il revient alors au supra-homme de la construire entièrement. Or, dans la sphère africaine, il n'en est pas ainsi. La religion traditionnelle africaine, quoique la notion de liberté puisse être absente¹⁰⁰, elle, la religion fonde l'éducation. Par là, elle est une variable qui sert à approcher d'autres variables telle que l'éducation à la sexualité. Un adolescent n'ayant pas de bases religieuses se livrera plus facilement à des pratiques sexuelles contraires à sa tradition. La religion de la mère, qui s'inscrit dans sa communauté, à travers les dogmes et les pratiques, détermine en partie son comportement.

L'éducation sexuelle, disions-nous plus haut, est un moyen d'engendrer les adolescents au monde des adultes. Informer les jeunes sur les dangers d'une sexualité précoce est alors un impératif. Non seulement les adolescents sont confrontés à ce manque d'information sur la sexualité, mais ils semblent ne pas avoir de repères religieux pouvant jouer pour eux le rôle de garde-fous.

⁹⁹ Cf. . M. SCHUR, *La mort dans la vie de Freud*, tr. Brigitte BOST, Paris : Gallimard, 1975, 618 ; K. MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Ed. Allia, Paris 1998 ; L. FERRY, *Vaincre les peurs*. La philosophie comme amour de la sagesse, Jacob, Paris 2006, 246-247.

¹⁰⁰ F. Z. HOUSSOU, "La religiosité populaire à Cotonou". *Croyance ou spiritualité de refuge ?*, in : C. AULENBACHER (éd.), *Spiritualités et théologie*. Questions, enjeux, défis, LIT Verlag Münster, 2012, 170.

La crainte du sacré conduit dans bien des cultures à l'observance d'un certain nombre de règles. Il s'agit, entre autres, du respect de son corps. S'il y a respect du corps, indubitablement, la sexualité précoce, à la maternité adolescente serait freinée. Le corps est une merveilleuse ingénierie divine. Pour ceux qui confessent Jésus-Christ, leur corps n'est pas leur propriété exclusive. En effet, Dieu a créé l'homme à son image (Gn. 1, 26-27). Or l'adolescent est un homme, une personne humaine. Donc, au plus profond de lui-même, il est un reflet de Dieu au quotidien. Partant, le jeune doit refléter Dieu dans toute sa dimension : pensée, regard et geste.

Comme l'apôtre Paul l'écrivait aux disciples, l'adolescent, le chrétien est un temple de Dieu et l'Esprit de Dieu habite en lui (1Cor, 3 16-17). De même que le temple est un lieu sacré, le corps comparé à ce sanctuaire est aussi sacré. Le désacraliser, c'est se détruire soi-même. La raison en est que le temple de Dieu est sacré, et ce temple, c'est l'adolescent lui-même.

Une autre cause exogène de la maternité adolescente est à chercher dans le sexisme tel qu'il est relayé à travers la question du genre et des préjugés sur la scolarisation des filles.

2. L'INÉGALITÉ DE GENRES DANS L'ACCÈS À LA SCOLARISATION

Depuis le rapport mondial de suivi sur l'Education pour tous 2002¹⁰¹, la situation éducationnelle de la fille semble peu changée. Il apparaît toujours une grande inégalité et une grande différence d'opportunités entre filles et garçons.

Et pourtant, il est évident que dans la société d'aujourd'hui, la non instruction ou la scolarisation à mi-chemin conduit à l'oisiveté, qui est une des portes ouvertes pour des grossesses chez les adolescentes. En outre : l'androcentrisme, les blocages socioculturels, le poids de la tradition, les blocages d'ordre économique, les inégalités dans les tâches domestiques sont des facteurs majeurs.

2.1. L'ANDROCENTRISME

On entend par l'androcentrisme¹⁰², l'attitude privilégiant exclusivement l'existence du genre masculin fondée sur le point de vue masculin et ignorant la part des femmes et leurs

¹⁰¹ "Le monde est-il sur la bonne voie ?", Rapport sur le suivi de l'Education pour tous 2002, publié par L'Organisation des Nations Unies, pour l'éducation, la science et la culture, in : <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001299/129950f.pdf>. Consulté, le 10-05-2013.

opinions¹⁰³. Il n'y a, alors, « qu'eux qui comptent, et leur point de vue »¹⁰⁴. Cette véritable domination du masculinisme, Thier-Vidal le qualifie d'égoïsme affectif, psychologique, moral et politique masculin¹⁰⁵. Le terme en vient à être synonyme d'oppression de l'être féminin, attitude idéologique enfermant la femme dans un rôle social limité à la maternité.

L'androcentrisme trouve bien sa place dans le contexte de la scolarisation des enfants. Dans les familles, le père de famille se donne à lui seul le droit de décider de la scolarisation des enfants. Quand il y a un choix à opérer entre les enfants, les garçons sont les privilégiés. Il est courant d'entendre, à la rentrée scolaire, des mamans répondre naïvement à la question de la non scolarisation de leurs enfants : « *Ah, il n'a rien décidé. Moi, je ne sais rien. C'est son problème. Moi, je n'ai rien à dire...* ».

Dans la plupart des cas, la mère ne se sent pas impliquée dans la décision de scolariser l'enfant. Le paradoxe est que, dès l'accès de l'enfant à l'école, il revient à la femme de s'en occuper : petit déjeuner, cotisations parallèles, même des réunions de parents d'élèves. Car le père n'a jamais le temps d'y participer.

Toutefois, les exceptions ne font pas défaut. Certaines mères empêchent la scolarisation de leurs filles. Celles-ci constituent d'une part des compagnes pouvant entretenir les plus jeunes enfants de la famille, d'autre part des aides dans leurs tâches ménagères, ou petits commerces. Ces filles en viennent à jouer aux petites mamans et à être chargées des responsabilités. Or, par cette responsabilisation, elles se croient matures, alors qu'elles ne le sont pas. Elles ne sont pas informées et ignorent le hiatus entre jouer la petite maman et la maturité sexuelle. Ainsi sont-elles parfois victimes de viol, de sexualité non contrôlée et donc de grossesse précoce. Parfois, des mères tiennent des positions et même des propos décourageants pour leurs filles, même si certaines sont encouragées par leur père et que celles-ci ont la bonne volonté d'étudier.

¹⁰² Appelé dans la littérature anglophone *sexualbias*, *mâle bias*, *mâle conteredness*, ou *viricentrism*, l'androcentrisme est un concept issu des études féministes et introduit dans le débat scientifique par Gilman, en début du XX^e siècle. Cf. C. P. GILMAN, *The Man-Made World; or Our Androcentric Culture*, Ed. Johnson, USA, New York 1911, 271. Cette vision masculine et réductrice porte atteinte à la dignité de la femme et l'empêche de participer aux événements et aux processus du développement de son milieu. Lorsqu'advient une faute, le mal est vu principalement du côté de l'être féminin. (Cf. N.-C. MATHIEU, *L'arraisonnement des femmes*. Essai en anthropologie des sexes, Ed. l'EHESS [...], Paris, 1985, 251 p). L'androcentrisme n'est guère un effet nouveau. Il semble être un malaise depuis les origines. Dans les sociétés occidentales du XIX^e siècle, on constate que, parmi les victimes des injustices et des misères sociales, on peut citer en premier l'adolescente-mère et le fruit de ses entrailles, le fœtus qui n'est que le reflet de la situation générale de la femme. (Voir G. BRUNET, *Aux marges de la famille et de la société*. Filles-mères et enfants assistés à Lyon au XIX^e siècle, L'Harmattan, Paris 2008, 246 p).

¹⁰³ Cf. CLIOHFS, *Les mots de l'histoire des femmes*, P.U.M., Toulouse 2004, 8.

¹⁰⁴ Cf. M. LE DOEUFF, *L'étude et le rouet*. Des femmes, de la philosophie, etc. Seuil, Paris 1989, 55.

¹⁰⁵ Cf. L. THIERS-VIDAL, "De la masculinité à l'anti-masculinisme. Penser les rapports sociaux de sexe à partir d'une position sociale oppressive", in : *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 21, n° 3, décembre 2002, 71-83. Voir aussi A. MICHEL, *Le féminisme*, PUF, Col. Que sais-je ?, Paris 1979, 3-4.

*« Est-ce que moi, j'ai étudié pour te mettre au monde ? Je sais m'occuper de votre père et de vous, mes enfants. Le rôle d'une femme dans un foyer, c'est de faire la cuisine pour les enfants et de s'occuper de l'homme. Ce rôle ne nécessite pas un niveau scolaire. Il y a beaucoup à faire à la maison [...] ».***Culubali** (32 ans, maman de 5 enfants, Kara, int. 23-10-2011).

La société a évolué. L'éducation est déclarée obligatoire pour tous¹⁰⁶ et la scolarisation est gratuite, au Togo. Certes, la question du genre perdure. Que fonde ce privilège de la scolarisation des garçons sur les filles alors que tous sont des œuvres à l'image et à la ressemblance de Dieu lui-même, comme cela est attesté dans le premier livre de la Genèse 1, 27 ? Est-il dû à des différences de quotient intellectuel ? Mais les résultats aux tests de QI des filles et des garçons sont à égalité (autour de 100 en moyenne). Il n'y a alors pas de différence¹⁰⁷. Non, c'est plutôt le résultat d'une surévaluation psychologique du garçon et de ses intérêts au détriment de la fille. N'est-ce pas là, un jeu de société de dissenter sur l'excellence du masculin par rapport au féminin, en affirmant, ainsi, selon l'expression de René Heyer, "masculine la supériorité" ?¹⁰⁸

Les motifs entrant en jeu sont, entre autres, l'avenir matrimonial du garçon et les structures liées à l'organisation scolaire comme le problème de distance entre le domicile et l'école, les garçons étant considérés plus aptes à parcourir de longues distances. Ce qui peut s'expliquer par le fait que les travaux les plus durs sont réservés au sexe masculin. Aujourd'hui, dans certaines traditions, « les garçons les plus endurants sont loués par les chants des griots et les joueurs de tam-tam »¹⁰⁹. Néanmoins, aujourd'hui, d'une façon générale tous les parents semblent convaincus de l'utilité de scolariser leurs enfants.

« Je ne pense pas qu'il y ait des parents qui refusent de scolariser leurs enfants, filles comme garçons ou qui les contraignent à abandonner les études pour les faire travailler dans les champs. Sincèrement, non ! Je ne pense pas. Cela peut peut-être arriver, à cause des aléas de l'insécurité, de la pauvreté... Je reconnais tout de même que nous, surtout les papas, nous sommes plus portés à donner la chance aux garçons. Nous faisons tout pour

¹⁰⁶ Voir [Forum mondial sur l'éducation de Dakar](http://www.unesco.org/education/efa/fr/ed_for_all/index.shtml) (Sénégal) du 26 au 28 avril 2000. http://www.unesco.org/education/efa/fr/ed_for_all/index.shtml. Consulté le 02-05-2013.

¹⁰⁷ J. GRÉGOIRE, *L'examen clinique de l'intelligence de l'enfant*. Fondements et pratique du WISC-IV, Mardaga, Wavre 2009, 108.

¹⁰⁸ R. HEYER, *La condition sexuée*, P.U.F., Paris, 2006, 52.

¹⁰⁹ Cf. O.SANGARE, *La production cotonnière en Haute-Guinée*, L'Harmattan, Paris 2010, 151.

les maintenir à l'école. Les filles, Dieu s'en occupe !!!» **Amega** (infirmier d'état, 45 ans, marié et père de 6 ans, Lomé, int. 20.09.2011).

Face à la scolarisation des enfants, le choix est clair. Le mythe de l'infériorité du féminin surgit dans le subconscient. En scolarisant le garçon, le père l'identifie à lui-même. L'homme masculin est, dans certaines cultures d'Afrique, le garant de la tradition familiale. Pour tout père, il est de son devoir, d'offrir à son fils, des moyens nécessaires, pouvant lui permettre de jouer le rôle de continuateur de l'héritage familial.

« *Dans notre ethnie, la dote coûte cher. Je suis veuve. J'ai huit garçons. Qui payera tout ça. Pour mes 5 filles, c'est autre chose*¹¹⁰ » **Nyimdu** (34 ans, maman de 6 enfants, Kara, int. 22-10-2011).

Dans la société moderne, les études restent fondamentales pour accomplir le devoir familial. Le désir de tout jeune salarié est alors d'établir une résidence distincte de celle de son père et de vivre en ménage à l'écart de la famille paternelle¹¹¹.

La vision, souvent basée sur des croyances socioculturelles ne favorise pas l'évolution intellectuelle des jeunes: « *les filles, Dieu en prend soin!* ». L'école en vient à être un facteur de déstabilisation de la fille, par le contact de celle-ci avec le sexe opposé. Un père s'exclame : « *Mes investissements pour ma fille ne seront pas rentable*» (**Profia**, 56 ans, papa de famille nombreuse, encadreur, Tchamba, int. 28-10-2011)

Ainsi, dans le souci de protéger la fille, sa scolarisation est hypothéquée. Or, selon une étude de l'OMS, les études sont, en revanche, un facteur protecteur contre les grossesses précoces¹¹².

Il n'est nullement question de généraliser. Mais, ce constat de sensibilisation n'empêche pas certains parents de maintenir leur position. Pour eux, la fille est censée se marier très jeune et se limiter au cercle familial¹¹³. L'idée derrière cette opinion, comme Kobiané le souligne par rapport à l'ethnie Haoussa du milieu islamique, c'est que « l'école classique et

¹¹⁰ Le nombre d'enfants ne devrait pas étonner. Nyimdu est un polyandre à la retraite. Jusque dans les années 90, « le Togo considérait que le niveau de fécondité de 6 à 7 enfants par femme était satisfaisant ». Au point qu'aucune politique explicite de la fécondité n'était envisageable. Voir (Population Référence Bureau 1994). Voir K. VIGNIKIN, et alii., *La régulation de la fécondité en Afrique*. Transformations et différenciations au tournant du XXI^e siècle, L'Harmattan, Paris 2012,265.

¹¹¹ C. TARDITS, "Réflexions sur le problème de la scolarisation des filles au Dahomey", Cahiers d'Études Africaines, Vol. 3, 1962, 266-281, ici 270, in : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_0008-0055_1962_num_3_10_3702. Consulté le 06-05-2013.

¹¹²Cf. OMS, La grossesse chez les adolescentes, Aide-mémoire n°364. Tiré du rapport intitulé *Mariages précoces, grossesses chez les adolescentes et les jeunes femmes* soumis à la Soixante-Cinquième Assemblée mondiale de la Santé en mai 2012, in : <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs364/fr/>. Consulté, le 14.05.2013.

¹¹³ Ces cas sont plus rencontrés dans les familles musulmanes, Sokodé, à Tchamba et à Bafilo et à Cinkassé.

les valeurs occidentales qu'elle véhicule sont considérées comme une menace aussi bien pour les valeurs de l'islam [...] et leur influence affectera davantage les femmes»¹¹⁴ :

« Ma fille à l'école. Oui, mais c'est une perte de temps et surtout d'argent. C'est un affront à la famille. Et une offense contre ma fille. Tout le monde, même le directeur sait que je la donnerai en mariage au plus tard à l'âge de 15 ans, donc avant la fin de son cycle primaire. Eh ! Walayi ! Si ma fille va à l'école-là, plus tard, je me rassasierai de l'air (je n'aurai pas de quoi subvenir à mes besoin) » Babayo (45 ans, papa de 3 filles, Sokodé, int. 10-11-2011).

La distance à parcourir pour l'école est parfois trop grande et risquée pour les filles. Et il est constaté que les abus les plus graves sont observés dans les établissements secondaires¹¹⁵. Ce qui pourrait expliquer l'effectif réduit des filles dans ces milieux. D'après une étude faite entre 1996 et 2004, ces raisons ralentissent l'évolution des filles au secondaire, où l'on compte 2 à 3 filles pour 10 garçons¹¹⁶

L'éloignement exprime aussi l'androcentrisme. Les conditions de scolarisabilité sont telles que le tri se fait de lui-même. Dans cette perspective, un facteur explicatif des différences de scolarisation pourrait être l'éloignement des établissements scolaires des résidences. Certes, les ruraux sont en moyenne beaucoup plus éloignés des écoles primaires et encore plus des établissements secondaires que ceux des villes.

« La honte, je n'en veux plus. Ma première fille, à l'âge de 13 ans, en classe de CM₂ a été souillée à l'école. Notre Église demande que la future mariée soit vierge. Ce qui se passe à l'école là, je ne le veux pas pour ma fille. Si j'avais un grand fils à l'école, il aurait pu protéger sa sœur. Là, peut-être que j'aurais pu la laisser aller au moins pour savoir dire les prières en français. Pas moyen ! Donc je ne peux pas. Je veux ma fille vierge » Papa Ruben (33 ans, catéchiste, papa 4 enfants, Lomé, 10-11-2011).

La question de la violence dans les écoles est d'actualité au Togo. Mais des voix s'élèvent, peu pour réclamer des mesures. Selon une étude de L'UNICEF, nombreuse, sont les violences que subissent les filles dans les écoles. « Certaines adolescentes ne sont pas en mesure de refuser des rapports sexuels. La violence sexuelle est répandue et touche plus particulièrement

¹¹⁴ Cf. J.-F. KOBIANÉ, *Ménages et scolarisation des enfants au Burkina Faso*. À la recherche des déterminants de la demande scolaire, Academia-Bruylant DL, Louvain-la-Neuve 2006, 22.

¹¹⁵ Cf. "La violence sexuelle à l'école, une réalité méconnue", in : Nouvelles et Analyses Humanitaires. Un service du Bureau de la Coordination des Affaires Humanitaires des Nations Unies <http://www.irinnews.org/fr/Report/64442/AFRIQUE-La-violence-sexuelle>. Consulté, le 07-05-2013.

¹¹⁶ Direction de la Prospective, de la Planification de l'éducation et de l'évaluation au Togo.

les adolescentes. Plus d'un tiers des filles de certains pays disent que leur premier rapport sexuel a eu lieu sous la contrainte »¹¹⁷. Toutes ces violences entraînent chez les filles une dégradation de l'estime de soi, de mauvais résultats scolaires¹¹⁸.

Legrand dit à juste titre : «Si l'école est un espace dangereux, les filles seront les premières à cesser de s'y rendre»¹¹⁹. Quand elles n'ont pas la volonté ou le soutien des siens, elles se découragent et finissent par abandonner. Pour ces jeunes déscolarisées, le risque de mariage précoce, d'infections sexuellement transmissibles, de grossesse non désirée, est plus grand.

Le mal est à la cognée. Si l'on veut améliorer le taux de scolarisation, maintenir les filles à l'école et freiner les grossesses précoces, dans un pays comme le Togo, et redonner de la crédibilité à l'enseignement, nécessité oblige de se pencher sérieusement sur la mise en place d'un système de protection pour les enfants en général et en particulier pour les filles en milieu scolaire. Au Togo, une panoplie de résolutions a été essayée tant au niveau gouvernemental qu'à celui des ONG sur place. Les résultats semblent peu concluants. Pour cela, Amouzou propose une interpellation de la conscience des autorités éducatives en vue de l'intégration dans les programmes scolaires des notions élémentaires et fondamentales du genre¹²⁰.

Partant du slogan : " NI EXCUSES, NI EXCEPTIONS, NI TERGIVERSATIONS ", Amnesty International préconise six recommandations¹²¹ en vue de freiner la violence faite aux filles, qui les empêche de poursuivre leurs études avec la grave conséquence de se retrouver précocement enceintes.

¹¹⁷ La grossesse chez les adolescentes, Aide-mémoire n°364, in : <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs364/fr/>. Consulté, le 10.01.2013.

¹¹⁸ Cf. "La violence sexuelle à l'école, une réalité méconnue", in : Nouvelles et Analyses Humanitaires. Un service du Bureau de la Coordination des Affaires Humanitaires des Nations Unies <http://www.irinnews.org/fr/Report/64442/AFRIQUE-La-violence-sexuelle>. Consulté, le 07-05-2013.

¹¹⁹ Jean-Claude LEGRAND, "Afrique: La violence sexuelle à l'école, une réalité méconnue", in : <http://www.irinnews.org/fr/report/64442>.

¹²⁰ E. AMOUZOU, *L'influence de la culture sur le développement en Afrique noire*, Ed. L'Harmattan, 2009, 113.

¹²¹ Voici, les 6 recommandations. M désigne mesure : M.1. : Interdiction de toutes les formes de violence envers les fillettes et jeunes filles; M.2. : Transformation des écoles en lieux sûrs pour les fillettes et jeunes filles; M.3. : Recours à des procédures en cas d'actes de violence infligés à des fillettes ou jeunes filles; M.4. : Mise sur pied de services d'assistance pour les fillettes et jeunes filles victimes de violence; M.5. : Élimination des barrières empêchant les filles de fréquenter l'école; M.6. : Protection des fillettes et jeunes filles des atteintes à leurs droits. Voir les "Six mesures pour mettre fin à la violence contre les filles dans les écoles", Index AI : ACT 77/008/2007, in : www.amnesty.org. Consulté le 07-05-2013. Voir aussi " Trop souvent en silence. Prise en charge de la violence en milieu scolaire. Initiatives modèles en Afrique occidentale et centrale ", in : http://www.unicef.org/wcaro/vac_BestPractice_guide_fr.pdf. Consulté, le 10-05-2013.

En dépit de la distance, de ces violences, de la pression morale et psychologique que subissent certaines filles à longueur de journée celles-ci ne sont pas exemptes d'activités domestiques, où elles passent du temps au détriment de leurs études.

2.2. LES BLOCAGES D'ORDRE SOCIOCULTUREL : RELIGION, US ET COUTUMES

Contraintes par certaines pratiques rituelles, d'ordre initiatique, les filles abandonnent leur scolarisation. Et pourtant, comme agent de transmission culturelle, la femme détient un pouvoir "mystique". Elle procrée, concourt à perpétuer la lignée, et par elle, généralement, s'effectue la transmission de la foi religieuse, le respect du sacré et certains aspects de la culture.

Pour ce faire, une initiation psychologique et affective, morale et spirituelle solide doit lui être inculquée. Comme étape importante qui rythme la vie de la femme, l'initiation est partie intégrante de l'éducation. Aussi en vient-elle à poser des maillons indispensables du dispositif éducatif. La tâche est grande et ardue et il faut du temps pour initier la future responsable. Cette initiation traditionnelle se fait indépendamment du système moderne de scolarisation.

D'où les difficultés pour les filles de concilier les pédagogies traditionnelle et moderne. Le phénomène se remarque chez les Vogan, les Bè, les Aflao, les Adangbé, les Péda, les Aklaku, les Sagbado dans la Région Maritime, au Sud Togo. Obligées par les pratiques initiatiques¹²² liées au Vaudou, les filles non scolarisées et même scolarisées, des collégiennes, abandonnent leurs études. Elles sont internées au couvent (Vaudou) pendant plusieurs mois, voire des années. Aussi, elles prennent du retard sur les autres élèves. Déshabituées et se voyant trop âgées, l'école devient pour ces filles un rêve oublié, peu importe l'âge de la fin de l'initiation. La question primordiale est de mettre en application ce que l'on a appris au couvent : avoir des enfants et leur donner une éducation. Ce sont ces filles qui, la plupart du temps, se retrouvent au grand marché de Lomé comme des porteuses de bagages, communément appelées "agbantéto"¹²³.

Il y a là un conflit de système, par le fait aussi que la scolarisation est souvent mal perçue, surtout en milieu rural ancré dans la tradition. L'initiation traditionnelle constitue donc souvent une menace à l'épanouissement de l'éducation formelle des jeunes à l'âge de

¹²² Cf. E. AMOUZOU, *L'influence de la culture sur le développement en Afrique noire*, Ed. L'Harmattan, 2009, 77-78.

¹²³ Dans une étude faite à Lomé, il est montré concernant la non-scolarisation que sur un échantillon de 55 porteuses, 10 ont abandonné par les nécessités du culte vaudou, 13 lié au sexisme, 3 par manque d'école dans leur village. Voir, M. GBEASSOR, "Les jeunes porteuses du grand marché de Lomé", in : Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum., vol. 11, n° 2-3, 1985: 339-.341, ici, 340.

l'initiation. Pouvoir concilier les deux systèmes pédagogiques pour essayer de maintenir les filles dans les études et ainsi éviter d'éventuelles grossesses à l'adolescence, tel est l'un des défis que les autorités éducatives au Togo devront sans doute chercher à établir.

Hormis les effets de certaines pratiques religieuses, des us et des coutumes, la situation de précarité des parents constitue aussi un handicap à la scolarisation favorisant donc ainsi les grossesses précoces.

3. LA TRANSMISSION INTERGÉNÉRATIONNELLE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE

Les enquêtes faites auprès des adolescentes-mères ont révélé une forte probabilité de reproduire le schéma familial en devenant soi-même précocement mère. Phénomène de mémoire collective, la manière précoce de tomber enceinte relèverait de la transmission intergénérationnelle. Celle-ci s'opère par la reproduction du modèle parental ou par transmission de la mère à la fille. Mais la réalité reste souvent tabou et on s'abstient d'en parler.

3.1. LA TRANSMISSION DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE PAR LE MODÈLE PARENTAL

La transmission de la maternité adolescente à travers la reproduction du modèle parental se fait, en premier lieu, par une démarche active des parents vers les enfants, qui s'opère dans une procédure initiatique. Ainsi, des événements importants vont se reproduire presque au même âge qu'un ascendant. Duthoit donne un exemple qui décrit fort bien le phénomène. « À peine sa propre fille a-t-elle 14 ans qu'elle fait la même chose qu'elle-même ; et dans son désarroi, la mère ne trouve pas d'autre solution que de la faire enfermer comme elle-même a été enfermée...»¹²⁴. Toutefois, il est souvent peu probable, de trouver dans une autre famille la répétition d'une séquence de comportements identique [...] à une autre. La singularité caractérise alors la transmission et la rend complexe. Cet aspect de complexité de la transmission générationnelle influe sur l'émetteur, qui lui, perpétue d'une façon inconsciente le phénomène.

¹²⁴ J.-P. DUTHOIT, *Essai sur les phénomènes transgénérationnels*, L'Harmattan, Paris 1999, 18 ; 19.

Le parent devient ainsi l'initiateur implicite. Les manières éthiques et politiquement correctes, les pratiques de la tradition, la culture, les us et coutumes, la langue vont se transmettre par simple imitation. Ce cas de phénomène transgénérationnel va passer d'une génération à l'autre et appartenir à toutes les générations d'une société/communauté sans que les faits se transmettent par un quelconque enseignement¹²⁵.

À côté de la démarche initiatique, on peut aussi reproduire le modèle parental en matière de maternité adolescente par imitation. L'adolescente cherche à s'identifier à sa mère dont la première grossesse est arrivée avant la majorité

On peut arriver à l'équation : "même âge = même destin !".

« Par imitation je suis devenue enceinte. Pour moi, ma mère est un modèle. Avoir un enfant jeune, wou ! J'étais comme petite sœur à ma mère. J'avais l'âge de sa petite sœur à elle. Je prenais son pagne et portais. Je voulais être comme ma mère. Être grande sœur. Ma petite sœur ne pouvait venir que de moi, pareille que moi, je suis venue de ma mère. J'ai voulu imiter ma mère, qui avait fait comme sa mère » Nika (Petite ménagère 16 ans, 3^{ème} d'une adolescente mère, int. 10.08.2010).

Cette affirmation de Nika laisse percevoir le désir de certaines adolescentes de fonder ou non un foyer, d'être maman, d'être comme leur mère... Pour la fille, la mère est l'instrument de socialisation par excellence¹²⁶. Mais qu'est-ce qui est transmis et par quel canal ?

Grossesse précoce à une génération, grossesse précoce à la suivante s'agit-il d'une fatalité ?

L'acte de tomber enceinte dépend sans doute de la structure psychologique de l'adolescente, mais il semble déterminé aussi par des facteurs agissant à un niveau supra-individuel¹²⁷. La mère renonçant ou étant incapable de jouer son rôle maternel, la fille voit sa mère comme une égale. Or quand un tiers n'est ni inférieur, ni supérieur à soi, c'est qu'on peut se permettre de faire comme l'autre en face. Donc pour l'adolescente, être mère à cet âge ouvre à l'identification à sa mère. Progressivement, elle adopte des comportements

¹²⁵ Cf. Richard LADWEIN et alii., "Le capital transgénérationnel : une transmission dynamique des pratiques de consommation entre la mère et sa fille". Document de travail du LEM 2007-09. http://lem.cnrs.fr/Portals/2/actus/DP_200709.pdf. Consulté le 10-02-2013

¹²⁶ Dans le souci, de donner un éclairage sur la problématique de la transmission en France, l'étude française Ipsos dévoile que pour nombre de filles, leur mère reste la personne de référence qui leur a donné " le goût d'être et de faire... ". Entre autres s'occuper des enfants (83%), être indépendante financièrement (77%) ou encore de cuisiner (72%) et dans une moindre mesure de se cultiver (64%). Ipsos est un institut de sondages français et une société internationale de marketing d'opinion. Cf. Étude Ipsos du 22 mars 2005, en France « De mère en fille : les valeurs que se transmettent les femmes

¹²⁷ J.-P. DUTHOIT, *Essai sur les phénomènes transgénérationnels*, L'Harmattan, Paris 1999, 63.

psychologiques de mère, bien qu'elle soit incapable de les assumer. Dans cette euphorie trompeuse de se sentir mère, comme la sienne, elle tombe précocement enceinte.

D'après les enquêtes que nous avons menées au Togo, le statut d'adolescente-mère qui, elle, est petite fille d'une fille-mère, influe sur les adolescentes et les amène à reproduire le schéma de leur mère.

La plupart des jeunes mères interrogées ignorent à quel âge leur mère est devenue pour la première fois mère. Néanmoins, d'autres ont rendu des témoignages faisant état d'une première grossesse de leur mère à 14, 17, 18 ans, parfois légèrement plus. On peut donc constater qu'une mère d'adolescente-mère, qui elle-même a été mère adolescente d'une mère adolescente, est susceptible d'avoir le même statut. Sur 55 filles-mères interrogées, 22 sont issues des maternités précoces. Leurs mères avaient entre 14 et 17 ans à leur conception; et 8, sur les 22, leur mère et leur grand-mère avaient accouché à l'adolescence¹²⁸.

Pour ces jeunes filles, le fait d'être encore adolescentes, pas totalement sortie de l'enfance, permet à la jeune mère de mieux comprendre son enfant. L'important critère de l'adolescente est le côté ludique. Le fait que leur mère ait connu une situation similaire leur apparaît donc comme un atout. On remarque alors chez les adolescentes-mères, la conscience d'une responsabilité nouvelle, d'être entrées dans un monde d'adultes. Ce fait n'est pas nouveau pour elles, car elles jouaient déjà le rôle de mère auprès de leurs jeunes frères et sœurs (les portaient sur leur dos et les douchaient). Toutefois, les choses sont différentes puisqu'il s'agit de leur propre enfant.

On peut donc constater qu'une mère d'adolescente-mère, hors mariage qui, elle-même, a été mère-adolescente d'une mère adolescente, est susceptible d'avoir le même statut. Sur 55 filles mères interrogées, 22 sont issues de maternité précoce.

Dix mères adolescentes sont de la 3^{ème} génération de maternité précoce, entre 14-18 ans. La 1^{ère} génération a conçu entre 15 et 17 ans ; la 2^{ème} entre 15 et 18 ans.

Que transmettent les mères à leurs filles ? Cette interrogation sous-tend le problème fondamental de la maternité adolescente qui se répète parfois de génération en génération. Et ce parfois sur deux ou trois générations.

Voici le témoignage d'une arrière-grand-mère, qui a été elle-même mère adolescente. Pour des raisons de confidentialités, nous nommerons Da Ma Ya la grand-mère (52 ans), il est question d' Afissetou ; Ma, la fille (35 ans) et Ya la petite fille (16).

¹²⁸ Ces cas ont été relevés dans la préfecture de Tchamba et de Cinkassé, en mars 2013.

« À 17 ans, à peine, je commençais mes menstruations que me voilà maman. C'est terrible ce qui m'arrive. Je ne peux pas annoncer ça à mon oncle. Avorter, c'est un vocabulaire que je ne connaissais pas. Passer à l'acte ne pouvait me venir en tête. Mon oncle est catholique très fervent. Des menaces et des humiliations étaient mon quotidien.

À la naissance de ma fille, dès l'âge de 6 mois, ma mère, elle même veuve, l'a prise chez elle. La honte (Ma) sortie de la "maison des saints", mon oncle m'a fait reprendre la classe de 6^{ème}. Je n'ai pu tenir que 3 ans. Car je pensais souvent à cette espèce de bout de chou. Laisée à elle-même, à son tour, elle conçut à peine âgée de 18 ans. Son école s'est arrêtée. Elle n'a pu franchir que la classe de CM1. Comme si c'est un sort qui me suit, Ya, ma petite fille qui aurait pu laver ma honte, vient à l'âge de 17 ans d'emboîter les pas de sa mère et de sa grand-mère que je suis. Et pourtant, j'ai toujours prié, demandé des messes pour que le Seigneur la protège. Ma fille, encore célibataire, se dévouait pour Ya. Certes, une chose lui manquait : son papa.

*À 52, je suis moi-même veuve depuis quelques mois. Je vais me consacrer à mon arrière-petite-fille. Ce phénomène presque "maudit", la maternité précoce, doit être freiné. Il n'y a rien de plus humiliant que d'être maman sans avoir rempli toutes les conditions requises. Et pire encore d'être chrétienne et de tomber prématurément enceinte » **Afissétou** (veuve, 52 ans, Tchamba, int. 30-09-2011).*

Deux adolescentes avaient leur grand-mère qui était trois fois fille mère avant d'épouser le père de leur mère¹²⁹.

La reproduction du modèle parental pourrait être perçue comme une malédiction. En effet, l'adolescente-mère, dont la mère a aussi été adolescente-mère, peut se considérée ou être considérée comme victime de la malédiction dont était frappée sa génitrice. Mais, en réalité, il doit s'agir d'un problème de mœurs qui n'aurait pas été bien traité ou d'une éducation qui n'aurait pas réussi, à cause des circonstances dépendantes ou indépendantes de la situation familiale.

¹²⁹ Tout récemment, en Grande Bretagne, une femme de 29 ans est devenue jeune grand-mère. Avec le dernier né, la famille compte dorénavant six générations. L'arrière-arrière-arrière grand-mère, a 92 ans. La situation étant pesante, un silence s'installe et perpétue comme une gangrène le phénomène de répétition. Le pourquoi de la reproduction générationnelle du phénomène de la maternité adolescente. Voir "Elle devient grand-mère à 29 ans !" <http://www.monbebe.com/actualite/ elle devient grand mere a 29 ans .> Consulté, le 17.05.2013.

À noter, par ailleurs, que le « le feu engendre la cendre », selon un proverbe africain. Cela signifie, en l'espèce, qu'une fille issue d'une famille exemplaire et sans antécédent dans son ascendance peut devenir précocement mère. Dans ce cas, elle est la seule responsable de sa situation, même si les conséquences seront assumées par sa famille. On pourrait, certes, parler de l'échec de l'éducation, mais du fait de la fille et non de ses parents.

Comme on peut le remarquer, le phénomène de la maternité adolescente en tant que reproduction du modèle parental est une réalité. Mais celle-ci demeure souvent un tabou.

3.2. LA TRANSMISSION INTERGÉNÉRATIONNELLE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE COMME RÉALITÉ OCCULTÉE

La transmission intergénérationnelle de la maternité adolescente est une réalité dont on parle peu. C'est ce qui justifie le manque d'information littéraire sur la problématique, en l'occurrence dans l'aire africaine. De nombreuses études ont été publiées dans d'autres sphères géographiques sur le sujet des grossesses chez les adolescentes¹³⁰. Certes, ces études abordent rarement l'existence d'une reproduction sociale qui verrait une certaine transmission de la maternité adolescente, de génération en génération. Une réalité aussi occultée ne permet pas d'établir les faits y relatifs. Le témoignage ci-après rend bien compte du manque de communication intergénérationnelle sur la maternité adolescente :

« Ma mère ne m'a jamais parlé de son état de fille-mère. Pis, guère de mon père biologique. Quand j'ai demandé à ma mère pourquoi je n'ai toujours pas eu de frère ou de sœur, elle m'a répondu : "qu'est-ce que tu veux savoir ? Mes tantes ont crié sur moi. Ce sont des enfants gâtés qui posent de telles questions". Mais la vraie raison, je ne l'ai connue que cinq ans plus tard. Malgré cela, pour moi, c'était une situation normale. Un monsieur venait dans la maison. J'étais contente de le voir. Je trouvais joli d'être une jeune maman. La question de l'âge était secondaire » Mamavy (17 ans, enceinte de 7 mois, apprentie tissérande, à Kara, int. 23-10-2011).

Pour l'adolescente, l'affection paternelle manquant, toute personne de sexe masculin rencontrée est susceptible de combler ce vide. Le besoin est fort de s'attacher à quelqu'un comme le fait la mère. Le paradoxe est que le désir d'imiter la mère prévaut sur les

¹³⁰ Voir : Amber L. BROWN, *Children of Teenage Mothers : School Readiness Outcomes and Predictors of School Success*, ProQuest, North Texas, 2008 - 164 p. ; Lisa ARAI, *Teenage pregnancy: the making and unmaking of a problem*, Policy Press, Bristol, UK 2009, 177 p.

conséquences qui pourraient advenir, c'est-à-dire de se retrouver enceinte de cette personne qui serait de l'âge de son géniteur.

Le nœud du problème, c'est que la mère, elle-même ex-adolescente mère, n'a pas été capable de parler de sa douloureuse expérience de fille mère à sa propre fille. Les mécanismes de honte, de culpabilité ou d'anxiété semblent le justifier.

« Mère précoce, j'avais toujours espéré que ma fille ne commette pas la même erreur. Mais l'histoire se répète et elle, à 14 ans, a donné naissance à son premier enfant » **Mayoda** (célibataire, 39 ans, à Kara, int. 22-10-2010).

L'espoir de la mère s'est soldé par la négative, sans doute par manque de communication. Un manque qui vient perturber l'évolution psychologique de la fille, de ses relations interpersonnelles ainsi que celles du petit enfant. Celui-ci étant un fruit du système répétitif, il hérite d'un statut, celui d'être discriminé, d'enfant né hors mariage, d'enfant naturel.

Les causes de la maternité précoce sont à chercher aussi du côté de l'adolescente elle-même. Elles sont, ici, qualifiées d'endogènes.

II. LES CAUSES ENDOGÈNES DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE

Tout comme les causes exogènes, les causes endogènes sont nombreuses. Nous n'en aborderons que quelques-unes, à savoir : la signification de la grossesse pour l'adolescente; la méconnaissance du corps, et le mimétisme de comportement.

1. LA SIGNIFICATION DE LA GROSSESSE POUR L'ADOLESCENTE

La grossesse à l'adolescence, qu'elle soit volontaire ou involontaire, est l'objet d'une stigmatisation communautaire et est interprétée de différentes manières. Elle peut être considérée comme relevant de l'inconscience, de la volonté d'affirmation de soi et comme résultat d'exercice de la liberté de choix du futur conjoint.

1.1. LA GROSSESSE ET L'INCONSCIENCE CHEZ LES ADOLESCENTES

Bon nombre d'adolescentes se retrouvent grosses inconsciemment. En effet, dès les premières règles, l'instinct maternel survient chez l'adolescente. Inconscience et ignorance se

conjuguant, elle se surprend à être enceinte. Dans de tels cas, souligne Le Van, la psychologie et la psychanalyse considèrent que l'inconscience dicte le désir d'enfant¹³¹. Une vingtaine d'années avant elle, Bydlowski, dans son exercice de psychiatre et de psychanalyste, avait justement constaté que, désirer un enfant relève d'une démarche consciente, mais celle-ci est infiltrée de significations inconscientes. Ainsi, « la venue d'un enfant traduit à l'état pur la mise au jour de désirs inconscients »¹³².

Dans une étude sur la psychologie des jeunes, C. Mareau montre que l'adolescence est l'étape du développement humain marquant la transition de l'enfance à l'adolescence¹³³. Elle apparaît chez la fille autour de l'âge de dix ans, et se manifeste par le développement des seins et puis par les menstruations. C'est en cette période qu'adviennent des transformations anatomiques, physiologiques, hormonales, et le développement des caractères sexuels favorisant la reproduction. Son corps vécu d'enfant devient incompatible avec ses nouvelles dimensions corporelles.

L'adolescente perçoit alors son corps comme quelque chose d'étrange qu'elle ne parvient pas toujours à maîtriser. Cette dimension somatique est indispensable, avec sa cohorte de conséquences.

Plusieurs filles, que nous avons interrogées, ont affirmé que vers l'âge de 11, 12 ans elles ont senti quelque chose d'étrange en elle. Il leur arrivait de nourrir leur imaginaire et de vouloir concrétiser leur désir de porter un enfant au dos. Comment cela adviendrait est peu une préoccupation pour elle.

« Depuis le mois de janvier, je pars de la maison toute seule pour aller à l'école. Je préfère rejoindre mes copines de classe. De quoi discutez-vous ? Des boutons de nos corsages qui tombent » Yoyovi (16 ans, élève, 4^e, vit chez sa mère, Lomé, int. 11-11-2011).

C'est signe que les seins poussent et du coup la poitrine se gonfle et le corsage serre. Cette réponse, presque banale, sous-tend toutes les discussions surtout sur leur féminité.

Généralement pour les filles de cet âge la découverte de son être de femme se traduit automatiquement par l'acte sexuel. Précisons que ces adolescentes ne parlent guère de grossesse, puisqu'elles ignorent ce que c'est.

¹³¹ Cf. C. LE VAN, *Les grossesses à l'adolescence*. Normes sociales, réalités vécues, L'Harmattan, Paris/Montréal 1998, 23.

¹³² M. BYDLOWSKI, "Désirer un enfant ou enfanter un désir", in : F. CHARVET (dir.), *Désir d'enfant, refus d'enfant*, Ed. Stock, Paris 1980, 85-104, ici 85.

¹³³ Cf. C. MAREAU, *L'indispensable de la psychologie*, Studyrama, Levallois-Perret 2010, 89-90.

Le désir sexuel aurait-il poussé ces jeunes filles à avoir des rapports ? 80% des jeunes de nos enquêtes affirment ne pas savoir ce qu'elles faisaient.

Dans ces vers, Atanane traduit l'angoisse d'une jeune fille enceinte, ayant perdu, avec son enfance, le goût de vivre; mais il la rassure, car son destin reste malgré tout entre ses mains¹³⁴.

Il est parfois bien difficile de donner les raisons explicites de grossesses chez les adolescentes. L'on pourrait se faire l'idée que pour une adolescente, du fait de son jeune âge et de l'immatunité qu'on lui concède, être enceinte représente une déstabilisation totale. Les pages qui suivent ne cessent pas de nous étonner à ce sujet.

1.2. LA GROSSESSE COMME EXPRESSION DE L'AFFIRMATION DE SOI

Hormis des circonstances de grandes souffrances : le viol, l'agression incestueuse¹³⁵..., certaines adolescentes manifestent une réelle volonté de tomber enceinte, faisant ainsi de la grossesse l'expression de l'affirmation de son moi.

On observe une pluralité de motivations de grossesse à l'adolescence. Le Van en dégage cinq portraits-type : la grossesse rite initiatique, la grossesse-SOS, la grossesse-insertion, la grossesse-identité et la grossesse-accidentelle¹³⁶.

Pour cette sociologue, l'adolescente perçoit la grossesse comme un rite d'initiation qui lui permet d'accéder à l'âge adulte. Cette grossesse initiatique joue un rôle thérapeutique. Être enceinte devient un moyen de réparation de son passé blessé. La grossesse est aussi pour elle une démarche, qui la rassure sur sa capacité à devenir femme¹³⁷; une accession à la fonction maternelle. Ainsi donc, la formule selon laquelle l'adolescente a alors le sentiment qu'elle acquiert par son nouveau statut le respect de ses aînés. Même si, au départ, l'adolescente-mère n'éprouve pas le désir d'être mère, la grossesse et le bébé deviennent son motif de

¹³⁴ « Petite fille malheureuse, qui t'a abandonnée, laissée toute seule face à ton chagrin? Qui est venu tourmenter tes rêves? Qui t'a volé ton enfance, tes rires et ton insouciance? Tu ne sais que faire, en rire ou en pleurer...Pourquoi a t-il fallu que la peur l'emporte sur l'amour et la douceur et les promesses envolées? Petite fille malheureuse, n'aie crainte du destin, tu tiens ta vie entre tes mains. Il y aura encore de la joie, et de la tendresse pour demain ». Cf. Atanane Aït OULAHYANE, artiste peintre, calligraphe, poète et auteur de contes d'inspiration amazigh. <http://www.souss.com/modules/news/article.php?storyid=416>. Consulté le 10.12.2012.

¹³⁵ Cf. Yves-Hiram HAESVOETS, "Adolescente enceinte", <http://www.psy.be/famille/fr/ados/adolescentes-enceintes.htm>. Consulté, le 12.03.2013.

¹³⁶ Pour une analyse détaillée sur les types de grossesses à l'adolescence, voir l'intéressant travail de la sociologue C. LE VAN dans son ouvrage, *Les grossesses à l'adolescence*. Normes sociales, réalités vécues, L'Harmattan, Paris/Montréal 1998, 53-119.

¹³⁷ *Ibid.* 62 ; 92.

l'émancipation, et sa fierté. La grossesse n'est plus selon l'expression d'Uzan¹³⁸ un risque "d'adolescence avorté".

Nous avons interrogé des adolescentes en grossesse pour savoir si, à l'avance, elles avaient réfléchi sur les éventuelles conséquences de leur relation sexuelle. Leur réponse a été celle de grossesse. 7 sur 18 adolescentes-mère ont affirmé que la grossesse pour elles était une affirmation de soi.

*« Je savais que cela finirait par un gros ventre. Rien que de savoir que je serais bientôt comme ma grande sœur, c'est-à-dire maman, j'étais heureuse. Fini ! On ne m'appellera plus par mon nom. Mais par le nom de mon enfant : "Maman de... ". Ce qui est un honneur pour moi. Ma sœur et les autres de la grande concession se joueraient moins de moi. Viendra la fin de la petite fille, on peut parler comme on veut » **Madodo** (16 ans, enfant de 2 ans, célibataire, Kara, int. 12-11-20010).*

La grossesse devient, aux yeux de l'adolescente, un symbole de revanche, d'identité, d'un besoin d'affection et de reconnaissance, objet de narcissisme. Dans ce sens, référons-nous à l'analyse de Charbonneau sur la question¹³⁹. Etre enceinte peut permettre aux fantasmes de rattraper de mauvaises relations familiales, de vouloir aussi faire preuve de fertilité, symbole de complétude ou témoignage de féminité. Certains propos fort étonnants reviennent très couramment chez les adolescentes :

*« Je pense que c'est l'envie d'être reconnue par la société. Quand tu es mère de famille et que tu t'occupes d'un bébé tu n'as plus le statut d'une simple adolescente : tu es mère, c'est-à-dire maman de famille. Les jeunes de mon âge ne sont pas bien compris. Nous sommes souvent fautifs, surtout nous les filles. Dévalorisées parfois par nos proches : parents, camarades de classes ; tomber enceinte, cela nous donne une place que nous n'avions pas avant. De là, naîtra peut-être plus d'attention à notre égard » **Essénam** (17 ans, élève de 4^{ème}, Lomé, int. 10.09.2011).*

La venue de l'enfant est perçue comme un événement susceptible de renouer la relation avec les parents, en particulier avec la mère. Acquérir le statut de mère constitue en soi un

¹³⁸ M. UZAN, "La grossesse et l'accouchement des adolescentes". D'après une Communication de Hôpital Jean Verdier Bondy aux JTA 2004, in : <http://www.gyneweb.fr/Sources/obstetrique/gr-ado.htm>. Consulté, le 25.10.2012.

¹³⁹ Cf. J. CHARBONNEAU, "La maternité adolescente : l'expérience dramatique d'un besoin d'affection et de reconnaissance", Possible, Vol. XXII, n°1, 1998, 43-55.

moyen pour l'adolescente d'améliorer le rapport avec sa propre mère, d'être reconnue comme une égale. L'enfant à naître est simplement un moyen de s'exhiber.

Tout en cherchant à s'affirmer par sa grossesse, la fille occulte le fait qu'elle va devoir assumer la même responsabilité que sa mère ou ses sœurs. En devenant mère, elle ne sera plus uniquement la petite sœur ajustée dans le moule des bonnes manières familiales, mais une mère ou une grande sœur à son tour¹⁴⁰.

1.3. LA GROSSESSE COMME RÉSULTAT D'EXERCICE DE LA LIBERTÉ DE CHOIX DU FUTUR CONJOINT

Si la fécondité et la procréation sont parfois vues comme un moyen d'émancipation sociale précoce, il est d'autres cas où elles sont une manière d'échapper au "mariage non consenti"¹⁴¹. Certaines adolescentes, en effet, précipitent l'avènement de la grossesse avec l'homme qu'elles choisissent, faisant ainsi échec au mariage arrangé, contre leur gré, par leurs parents¹⁴². Intéressons-nous ici plus particulièrement à ce qui se passe dans certaines familles chez les Nawdba du Togo.

1.3.1. Le mariage arrangé par les parents

Selon la croyance ancestrale *nawda*, comme dans la Tradition africaine en général, le mariage est une alliance entre deux familles. Et le choix du conjoint n'est souvent pas qu'une affaire de sentiment. Mariage et amour ne vont pas forcément de pair. C'est avant tout un phénomène communautaire, familial. Les futurs mariés ne peuvent jamais s'engager seuls dans le mariage. Car ce n'est pas leur honneur seul, mais celui de toute leur famille qui est engagé. Généralement, les familles plaident pour un "mariage préférentiel", c'est-à-dire une alliance qui se fait entre familles de même conditions sociales, qui se connaissent.

¹⁴⁰Cf. S. DURY, *Filles de nos mères, mères de nos filles...*Un lien fort et passionnel, Eyrolles, Paris 2011, 92.

¹⁴¹ Tout en admettant l'existence des pressions familiales, psychologiques, matérielles... subies par les femmes, dans certains cas de mariage, à la suite de la sociologue Christelle Hamel, nous choisissons l'expression "non-consenti" du fait qu'elle évacue la notion de violence associée au "mariage forcé". Cette formulation "mariage non-consenti" sera utilisée, dans cette partie de la rédaction pour la raison que ce genre de mariage est parfois plus pratiqué dans les familles chrétiennes où la morale chrétienne interdit toute violence. Certes, le non consentement restreint la liberté du choix de l'adolescente, donc le mariage non consenti est une sorte de violence psychologique. Cf. C.I.E.M.I., *Migrations société*, Volume 20, Issues 115-120, Paris 2008, 59. Voir aussi A. GIRARD, *Le choix du conjoint*. Une enquête psycho-sociologique en France. P.U.F., Paris 1964, 201.

¹⁴² Cf. LUFULUABO, *Revue de Clergé Africain*, T. 3, 1965, 418. Cité par Michel LEGRAIN, *L'Eglise catholique et le mariage en Occident et en Afrique*. Inquiétudes des catholiques en Afrique, L'Harmattan, Paris 2009, 188.

Pour les parents, il est inadmissible de choisir un conjoint d'une famille peu réputée. Comme dans la religion traditionnelle où les parents vont parfois consulter des devins pour connaître l'avis des Ancêtres sur leur futur gendre, de même, chez les chrétiens, des neuvaines se font pour que le garçon qu'ils désirent pour leur fille soit vraiment à elle.

L'intérêt de choisir pour la fille un conjoint est de renforcer les liens d'amitié entre deux familles ou pour nouer une relation d'amitié avec une famille très riche ou prestigieuse. On donne aussi une fille en mariage dans un autre village pour encourager l'arrivée d'une autre, faisant ainsi de la fille une sorte de semence à échanger.

Le choix du conjoint ne se fait pas au hasard. Il obéit à des règles et des critères édictés par le groupe familial que nous voulons essayer de traduire en formules.

A regroupe les familles riches : **L** (famille du garçon) et **K** (famille de la fille).

B regroupe les familles modestes ou pauvres : **R** (famille du garçon) et **N** (famille de la fille).

➤ **Du point de vue de la catégorie A**

Le Mariage entre un garçon L et une fille K est encouragé et accepté. Mais le mariage entre un garçon L et une fille N est non-accepté; de même, le mariage entre un garçon R et une fille N n'est pas accepté.

Voici l'illustration en équation:

Mariage {LK} = ACCEPTÉ

Mariage {LN} = NON-ACCEPTÉ

Mariage {RN} = NON-ACCEPTÉ

Papa est inspecteur, maman professeure de maths au Lycée. Ils appartiennent tous à l'équipe de St John. Leur fils a 30 ans, et est diplômé de l'ENA. A la question «*Votre fils est marié ?*». La mère répond avec un sourire «*Non, pas encore, mais bientôt. Nous lui avons trouvé une de notre mouvement. Elle termine son Brevet de Technicien Supérieure (BTS). Les deux familles se préparent déjà*». Et si votre diplomate tombe amoureux de quelqu'une autre qu'il aime? Une qui n'a pas terminé le collège ou une non-chrétienne ?

«*Que Dieu amène ta bouche loin ! Ce n'est pas possible. Ce mélange ne lui viendra pas en tête*» **WunaHiiwi** (50 ans, enseignantes, Lomé, int. 20-10-2010).

Pour ces parents A, le sentiment d'identité est mis en avant, car c'est un atout pour construire un mariage solide. Le "mariage mixte", dans le sens de mélange identitaire, est considéré comme relevant de l'intérêt.

➤ Du point de vue de la catégorie B

Le Mariage entre un garçon R et une fille N est toléré. Mais le mariage entre une fille N et un garçon L est accepté; de même, le mariage entre un garçon R et une fille K est accepté.

Voici l'illustration en équation:

M {RN} = TOLÉRÉ

M {NL} = ACCEPTÉ

M {RK} = ACCEPTÉ

Le peu d'acceptation d'union entre des personnes des familles **R** et **N** est souvent lié à la dot. Celle-ci est l'expression de l'union entre familles et il revient à la famille de l'homme de supporter seul le poids de cette charge. Et à la famille de la fille de profiter pour s'enrichir.

Laisser sa fille se marier dans la même catégorie serait un appauvrissement. L'idéal est de l'encourager ou même de la pousser à trouver son conjoint dans la catégorie supérieure. Ici, le critère de réputation est capital, comme le dit le proverbe luba « *Je ahunantsesownfekenelo, je ahunaukoresowibura*, qui signifie : « De même que celui qui veut du poisson choisit un bel endroit pour la pêche, celui qui veut se marier doit faire le choix d'une bonne famille »¹⁴³. Ces deux catégories de familles ont des raisons légitimes de vouloir aider leurs enfants dans leur choix.

Toutefois, cette obligation de choix du conjoint rend l'adolescent prisonnier de l'égoïsme de ses parents. Le mariage pour les jeunes est alors perçu comme un commandement plutôt qu'un don de Dieu. Or, il est un exode comme la Bible l'enseigne : pour se marier, « l'homme quittera son père et sa mère »¹⁴⁴ pour se mettre sous le regard de la Sagesse Divine¹⁴⁵. Car « c'est bien le Dieu ami des hommes qui unit les époux, et non les parents par des pressions »¹⁴⁶.

Cette pédagogie divine par rapport à l'union maintient et consolide l'amour du couple dans la durée. Il semble donc bon d'accompagner les jeunes dans le choix de leur conjoint mais non de le leur imposer par force, directement ou indirectement.

¹⁴³ L. COLLDEN, *Trésor de la tradition orale, Proverbes, mythes, légendes, fables, chansons et devinettes sakata*, Uppssala, 1970, 20. Cité par NSHOLE BABULA Donatien, *Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage*. Une théologie nuptiale de la divine alliance, L'Harmattan, Paris 2004, 196.

¹⁴⁴ Genèse 2, 24.

¹⁴⁵ Cf. L.-M. CHAUVET, *Le sacrement du mariage entre hier et demain*, Ed. d'Atelier, Paris 2003, 222-223.

¹⁴⁶ Cf. *Documents du Synode commun des diocèses allemands, 1971-1975*. Vivre en chrétiens le mariage et la famille, donner sens et forme à la sexualité humaine / trad. et présentés par Bernard FRANCK, Préface de Mgr Gilbert Duchêne, Doctrine pour le peuple de Dieu n°13, Ed. Beauchesne, Paris 1980, 120.

1.3.2. La grossesse ou la liberté de choix chez l'adolescente

Dans les pages précédentes, nous avons montré combien l'adolescence est une période de grands changements. Dans une étude fournie, Mareau et Sahuc relèvent une des caractéristiques saillantes de l'adolescent qui en est l'opposition. Une opposition qui lui donne l'impression d'acquérir une certaine indépendance par rapport aux parents¹⁴⁷.

Effectivement, dans le cas du mariage tel qu'il est décrit ci-dessus, les adolescents, surtout les filles, se sentent comme opprimés dans leur désir d'être eux-mêmes, de s'affirmer. Or, dans certains milieux africains, aujourd'hui, nombre de jeunes rêvent de vivre un mariage où ils se reconnaissent dans leur choix. Mais la pression de certaines familles ne permet guère de réaliser ce rêve. Ainsi, pour revendiquer le droit de pouvoir faire le choix de celui qui restera à ses côtés pour longtemps, l'adolescente décide de se retrouver enceinte, à la grande déception des siens.

« Dès que j'ai su que mes parents multipliaient des occasions de rencontres avec le fils d'un couple ami à eux, de mon côté, j'ai aussi multiplié mes fréquentations chez le frère de ma copine. Le projet des deux familles était d'envoyer les deux amants qu'ils préparaient dans une université catholique de renom.

*Mon petit ami me tenait à cœur. Me retrouver enceinte était le seul moyen pour moi non seulement de m'échapper du plan de mes parents, mais de ne pas perdre celui que mon cœur désire. Sans même que mon ami le sache, je suis tombée enceinte de lui. Et là, je leur ai fermé la bouche, surtout celle de ma mère. Tout le problème de ma mère est d'organiser dans quelques années un mariage de m'a-t-on vu» **Ma Wulwè** (18 ans, 1^{ère}, Kara, int. 20-10-2010).*

Aussitôt qu'un symptôme de grossesse se manifeste, il ne peut être question pour son partenaire de l'abandonner. Il est obligé de l'épouser. S'y soustraire causerait des discordes de longues années entre les deux familles. Pour préserver l'honneur des deux familles, la fille est prise chez les parents du garçon ou le mariage est précipité, surtout quand le garçon est bien plus âgé. La grossesse devient presque toujours synonyme de mariage, ce qui permet à certaines adolescentes d'échapper au mariage non-consenti.

¹⁴⁷ Cf. C. MAREAU / C. SAHUC, *La sexualité chez l'enfant et l'adolescent*, Studyparents, Levallois-Perret 2006, 145.

Il peut arriver que les critères sociaux soient plus tolérants. Mais l'attachement à l'ethnie étant très fort, les parents acceptent très difficilement des conjoints d'une autre ethnie, surtout s'il y a un complexe de supériorité ou d'infériorité de part ou d'autre.

*« Je préfère donner ma petite fille en mariage d'ici une année que de la voir se faire enceinter par un de cette ethnie-là, qui créera un déshonneur au sein de notre famille »***N'ban'a** (35 ans, père de 5 filles, Sokodé, int. 23-09-2010).

La dimension de l'appartenance chrétienne n'est parfois pas prise en compte. L'appartenance ethnique parle plus fort que l'appartenance religieuse.

*« Même si je suis auxiliaire de St Antoine de Padoue, ici pas question de chrétienne. La famille du garçon et nous avons des différends de longues dates. En plus ils ne sont pas de chez nous. Je n'ai pas accepté la grossesse de ma fille par un élève en classe de Terminale alors que ma fille n'est qu'en classe de 6^e, donc avec au moins 7 ans d'âge de différence entre les deux. Je l'ai beaucoup menacée malgré les conseils des gens. Sa vue (ma fille) suscitait en moi une grande douleur de haine. Je ne voulais même pas rencontrer ce garçon sur mon passage »***Hame Dada** (29 ans, Légionnaire de Marie, Lomé, int. 20-10-2010).

Effectivement l'ethnicité et le tribalisme priment à tel point que le sang de la tribu ou de l'ethnie est encore plus fort que le sang du Christ. C'est une situation que l'on rencontre couramment et qui a un impact sur les relations sociales et dans la vie ecclésiale. Pour quelle raison l'identité ethnique et l'identité chrétienne seraient-elles des domaines cloisonnés ? Le cri de M. Hebga vient comme une réponse interpellante. Pour ce pionnier du mouvement de l'inculturation, l'Évangile et la culture africaine doivent s'interpénétrer¹⁴⁸. Or dans le cas de ce témoignage, cette chrétienne engagée semble mettre une cloison entre sa foi chrétienne et sa tradition d'ordre ethnique.

Nous sommes donc en face de deux stratégies opposées : d'un côté les familles qui cherchent à imposer un conjoint à leur enfant et de l'autre côté la fille qui cherche à s'affirmer par sa grossesse pour échapper au mariage arrangé par ses parents.

¹⁴⁸ M. P. HEBGA, *Émancipation d'Églises sous tutelle*. Essai sur l'ère post-missionnaire, P.A, Paris 1976, 78.

2. LA MÉCONNAISSANCE DU CORPS

L'ignorance de son corps, du processus physiologique qui se déroule en elle, livrent l'adolescente à des situations à risques. Cette ignorance se traduit par la méconnaissance de la relation entre rapport sexuel et maternité, d'un côté, et la non-utilisation en temps opportun des moyens de protection et de contraception.

2.1. LA MÉCONNAISSANCE DE LA RELATION ENTRE RAPPORT SEXUEL ET MATERNITÉ

Dans le comportement sexuel de certaines adolescentes, on peut percevoir une certaine méconnaissance de la relation entre menstruations et capacité d'être mère et entre rapport sexuel et maternité¹⁴⁹.

Le fait d'avoir des règles est lié à la capacité d'être mère. L'adolescente, encore psychologiquement enfant, peut ne jamais penser qu'elle pourrait déjà devenir enceinte. Aussi, méconnaît-elle les périodes de fécondité durant son cycle mensuel. Si elle n'a pas reçu une information sexuelle appropriée, elle ne saura pas qu'elle peut être enceinte à certaines périodes de son cycle.

En outre, elle ne peut pas connaître exactement à quelle période elle est féconde pour se protéger, éventuellement par des moyens contraceptifs, d'autant plus que des irrégularités du cycle sont toujours possibles.

Comme on peut le constater, le nœud du problème est la méconnaissance du rapport sexuel lui-même. Une jeune fille sans expérience sexuelle peut ne pas savoir en quoi consiste exactement le rapport sexuel et quelle peut en être la conséquence.

2.2. LA MÉCONNAISSANCE DES MOYENS DE PROTECTION ET DE CONTRACEPTION

Le nombre élevé de grossesses adolescentes au Togo s'explique également par la méconnaissance des moyens de protection et de contraception¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Voir D. MASCLAUX et G. TIVELET, "Contexte de l'avortement chez l'adolescente ou avorter à 15 ans", in : Contraception-Fertilité-Sexualité, 1988, Vol. 16, n°4, 325-329.

¹⁵⁰ Sans pour autant souscrire à ces méthodes artificielles, nous présentons, la situation, telle qu'elle sévit aujourd'hui dans notre société togolaise. Car, « Avant de décréter comment cela doit être, Il faut d'abord regarder comment c'est », cf. J. BOUVERESSE, *Le philosophe et le réel*. Entretiens avec Jean-Jacques Rosat, Hachette littératures, Paris 1998.

La faible utilisation de la contraception observée en général chez les jeunes va au delà d'un simple manque d'information. En effet, certaines jeunes scolarisées déclarent effectivement avoir entendu parler de la contraception avant d'être enceintes. Mais le pourcentage de celles qui n'avaient jamais entendu parler de la contraception avant leur grossesse n'est pas du tout négligeable. 80% n'ont utilisé aucun moyen de protection au cours de leur premier rapport sexuel. Rappelons que le taux brut de fécondité des adolescentes est estimé à 89%¹⁵¹.

Cette constatation appelle des efforts supplémentaires dans le domaine de l'information, du fait du «sentiment d'assurance accompagnant leur utilisation»¹⁵² Mais on occulte souvent les cohortes de difficultés ou inconvénients que ces méthodes modernes peuvent entraîner.

De nombreuses adolescentes sont enceintes, bien qu'elles aient fait usage de ces moyens médicaux. L'Église, mère et éducatrice propose plutôt les méthodes naturelles.

Rappelons que, d'une façon générale, les services de santé publique¹⁵³ offrent des opportunités aux mères adolescentes pour qu'elles évitent de nouveau des grossesses involontaires. Ainsi ces moyens de contraceptions sont perçus comme pouvant permettre de vivre la sexualité de manière responsable et en toute liberté, et surtout pour les jeunes, de pouvoir continuer tranquillement leurs études. Il y en a plusieurs : les contraceptifs hormonaux (la pilule, la piqûre contraceptive, l'implant) ; les méthodes barrières (le préservatif masculin, le préservatif féminin, le diaphragme, les spermicides) ; les dispositifs intra-utérins (diu) (le stérilet placé dans l'utérus) ; la contraception d'urgence ou "pilule du lendemain"¹⁵⁴. D'un point de vue statistique, ces méthodes apparaissent très globalement efficaces, puisqu'elles réduisent le nombre des naissances. Certes, ces contraceptifs chimiques provoquent parfois des conséquences néfastes, surtout pour les femmes qui en font usage. Les utilisatrices de ces méthodes sont faiblement informées. Elles ignorent souvent que les pilules, par exemple, préviennent les grossesses non désirées, mais pas les infections transmissibles sexuellement (ITS)¹⁵⁵.

L'évolution de la médecine a fait que ces méthodes chimiques sont meilleures que les méthodes naturelles du point de vue de l'efficacité. Or, les deux contraceptions : naturelle et chimique, désignent des relations avec la société très différentes. Si elles ont les mêmes

¹⁵¹ Rapports d'évaluation thématique : " Coordination des Programmes de Population et Développement ", in : <http://togo.unfpa.org/programmepays.htm>. Consulté, le 12.03.2013.

¹⁵² J.ANDAVO, *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie*. Perspectives d'inculturation pour les époux chrétiens, Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1996, 150.

¹⁵³ Voir Association Togolaise pour le Bien-Etre Familial (ATBF) Centre des Jeunes ; Association d'Appui aux Activités de Santé Communautaire.

¹⁵⁴ Cf. J.-C. ORSINI // J. PELLET et alii., *Introduction biologique à la psychologie*, Ed. Bréal, Rosny-sous-Bois, DL 2005, 233 ss.

¹⁵⁵ Cf. M. SEGALEN, *Sociologie de la famille*, Armand Colin, Paris 2010, 368 p.

effets, limiter les naissances, elles n'empruntent pas les mêmes moyens et elles n'ont pas les mêmes motifs. Les méthodes naturelles peuvent et doivent être conseillées, puisqu'elles ne sont ni invasives, ni dangereuses pour la santé. De surcroît, ces méthodes sont gratuites. Leur fiabilité peuvent parfois être imprécises, mais elles ont des avantages et participent à l'écologie.

Dans la doctrine de l'Église, la sexualité a deux fins indissociables, l'union des personnes et la procréation. Elle ne reconnaît que les méthodes naturelles et condamne, dans bien des cas, l'utilisation de la contraception artificielle. Car en utilisant cette contraception, l'homme et la femme coupent volontairement le lien créé par Dieu entre amour et fécondité. Ils cessent ainsi de s'accepter mutuellement et de se donner l'un à l'autre selon la vérité de leur être, à la fois physique et spirituel¹⁵⁶.

Il est stipulé dans le Catéchisme de l'Église catholique: « *la continence périodique, les méthodes de régulation naturelle des naissances fondées sur l'auto observation et le recours aux périodes infécondes sont conformes aux critères objectifs de la moralité. Ces méthodes respectent le corps des époux, encouragent la tendresse entre eux et favorisent l'éducation d'une liberté authentique. En revanche, est intrinsèquement mauvaise « toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation ».* CEC n° 2370.

Cette position morale de l'Église a certainement pour effet de détourner des jeunes filles des milieux pratiquants de l'utilisation des divers moyens de contraception. Pourtant, ces jeunes filles issues des milieux catholiques ont d'une manière générale le même comportement sexuel que l'ensemble des jeunes.

Les problèmes soulevés ne sont pas particuliers à l'Afrique. Mais, du fait du coût élevé de la pilule et des préservatifs, l'accès au moyen de prévention est plus limité que dans les régions économiquement et médicalement développées. Ainsi au Togo, la consultation gynécologique systématique n'est pas du tout pratiquée.

Il est de l'évidence. Toutes ces méthodes, qu'elles soient du point de vue physique/physiologique ou du point de vue moral, elles ont un même but : contrôler la fécondité féminine, planifier les grossesses, donc empêcher des grossesses imprévues¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Cf. PAUL VI, *Humanae Vitae* n°14 ss. Se référer aussi au livre de Mgr André-Mutien Léonard, évêque de Namur : *Jésus et ton corps - la morale sexuelle expliquée aux jeunes*, Éd. Mame, Paris, 1996.

¹⁵⁷ Cf. M. BLONDEL // V. LEJEUNE, *Gynécologie, obstétrique et soins infirmiers*, Lamarre, Rueil-Malmaison³2008, 106.

3. LE MIMÉTISME DE COMPORTEMENT

Par le mimétisme, les adolescentes cherchent à construire leur image et se lancent, pour cela, dans la quête du gain facile, en échange des avantages sexuels pouvant conduire à des grossesses précoces.

3.1. LE MIMÉTISME ET LA CONSTRUCTION DE L'IMAGE DE SOI

Pour certaines adolescentes, l'imitation est perçue, comme un des moyens par lequel elles peuvent penser une construction de leur image et de leur personnalité propre¹⁵⁸. Ainsi par l'adoption de conduites d'imitations de comportements, d'habitudes de ses pairs à l'intérieur d'un groupe, l'adolescente se distance de ses parents et acquiert son autonomie par rapport à eux. Une indépendance qui souvent vire aux drames de grossesses non-désirées. Les adolescentes perçoivent souvent la grossesse comme un moyen de fuir le cercle vicieux de la pauvreté. Le goût immodéré de l'argent facile et de la facilité, l'obsession du "faire comme" ont perverti la conscience de nombre d'adolescentes, au point qu'elles se sont retrouvées enceintes sans forcément le vouloir.

Le mimétisme, le fait d'imiter peut avoir pour source l'ambition démesurée des filles dont la conséquence est le suivisme. Ce mimétisme, souligne M. S Kamanzi, émane très souvent des influences extérieures. Ce qui peut s'expliquer par le fait que dans une société en mutation comme celle de l'Afrique, les normes de comportements sont définies à partir de modèles extérieurs. Tout comme chez les adultes, pour les jeunes, les comportements sexuels sont de l'ordre de l'intimité et du privé. Toutefois, on remarque avec étonnement l'impact de l'influence extérieure sur les jeunes.

Ces facteurs psychosociaux appelés "effet de démonstrations" ou d'imitation par les économistes sont une cause principale de la parentalité précoce chez les jeunes¹⁵⁹. Avouons sincèrement qu'il existe des filles qui veulent vivre au-dessus de leur moyens et ne peuvent se contenter du peu que leurs parents leur offrent. L'assertion suivant est caractéristique :

« Je ne peux pas vivre dans cet habitat de fortune, ou dans une maison moins confortable, consommer tout le temps les mêmes choses. Je n'ai que

¹⁵⁸ Cf. C. MAREAU / C. SAHUC, *La sexualité chez l'enfant et l'adolescent*, Study parents, Levallois-Perret 2006, 145.

¹⁵⁹ Cf. M. S. KAMANZI, "L'impact économique et social de l'épidémie du SIDA en Afrique. Un appel à la solidarité", in : Congo-Afrique. Economie-Culture-Vie Sociale, n° 420 Décembre 2007, 749-763, ici 756-757.

quelques tenues, pas tellement sexi. Oh, il me faut changer de look, etc. »

Nonba (16 ans, 4^e, Niamtougou, int. 11-11-2011).

L'adolescente, loin de se regarder, de reconsidérer sa situation et de se dire qu'elle peut transformer son état, par l'effort de son travail, afin de se réaliser et de s'assumer, va à la recherche du gain facile.

3.2. LE MIMÉTISME ET LA QUÊTE DU GAIN FACILE

Les adolescentes, mues initialement par un instinct de survie, débouchent sur une certaine cupidité et, par la suite, veulent « tout avoir et tout de suite ». Une course effrénée s'engage vers des biens matériels qu'on veut accumuler indéfiniment. Ainsi, par exemple, plus de la moitié des étudiantes se livrent à au moins un homme socialement aisé, âgé et marié, appelé communément "grotto". Pour arrondir une fin de mois calamiteuse, quand l'aide familiale tarde à venir, elles sont obligées d'avoir des "chic, choc, chèque"¹⁶⁰. C'est un tel raisonnement qui pousse une adolescente à dire :

« Mimétisme oui, mais quand on a attendu en vain l'aide des parents et qu'elle n'est pas venue et que par instinct de conservation on trouve une solution facile pour payer les tickets de resto et prendre le bus, que faire ? »

Photocopia (19 ans, 1^{ère} année Sociologie, orpheline de mère, Lomé, int. 21-10-2010)

Les jeunes sont très souvent sous l'effet du groupe et l'envie de se conformer aux stéréotypes augmente la probabilité de relations sexuelles précoces. Accorder davantage d'attention à la situation financière, sociale ou sociologique des filles, dans les critères d'octroi des bourses pourrait, être un moyen de réduire la pratique du «chic, choc, chèque» et amenuiserait ainsi le risque de contamination au VIH/SIDA auquel les femmes sont beaucoup plus exposées que les hommes¹⁶¹.

Chaque grossesse précoce a des causes diverses. D'une part, elles sont exogènes et caractérisées par le contexte familial et religieux, l'inégalité de genres dans l'accès à la scolarisation et par la transmission intergénérationnelle. D'autre part, elles sont endogènes, par le manque de signification du sens de grossesse, la méconnaissance de la valeur du corps et mimétisme de comportement. Si les causes de grossesse à l'adolescence sont multiples, elles entraînent un lot de conséquences qui peuvent varier d'un cas à un autre, et selon plusieurs facteurs, sont généralement de grandes ampleurs.

¹⁶⁰ Ces 3 mots représentent 3 hommes avec chacun un rôle bien défini. Chic = L'homme que la fille aime et sur qui elle peut compter pour une relation sérieuse et durable; Choc = L'homme des sorties: boîtes de nuit, restaurants, etc.; Chèque = Le partenaire qui subvient aux besoins matériels. Généralement, il s'agit d'un homme marié, avec lequel la fille entretient des relations discrètes.

¹⁶¹ Cf. Rapport sur l'épidémie mondiale du Sida, ONUSIDA, juillet 2004.

CHAPITRE TROIS

LES CONSÉQUENCES DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE

La maternité adolescente a un certain nombre de conséquences sur l'adolescente elle-même, sur la famille et la communauté et sur l'enfant.

I. LES CONSÉQUENCES SUR L'ADOLESCENTE ELLE-MÊME

Avec la grossesse, surtout quand elle n'a été, ni programmée, ni soutenue, c'est l'être de l'adolescente, dans sa dimension sociale, spirituelle, et psychologique qui peut être perturbé. Elle peut éprouver la honte et la culpabilité pouvant déboucher sur la révolte, voire procéder à l'avortement.

1. LA HONTE, LA CULPABILITÉ ET LE DÉNI DE GROSSESSE

La grossesse adolescente, surtout lorsqu'elle est inattendue, accable la fille concernée de honte et de culpabilité. Ces sentiments peuvent déboucher sur un déni de grossesse.

1.1. LA HONTE ET LA CULPABILITÉ

Selon les circonstances de la venue de la grossesse, certaines adolescentes-mères vivent leur grossesse dans une sorte d'inquiétude due aux difficultés qu'elles rencontrent au quotidien. Ainsi, « le malaise de ces adolescentes enceintes s'exprime par un sentiment de honte, des affects dépressifs, un enfermement psychologique »¹⁶².

Le phénomène de la honte chez l'adolescente peut être perçu comme une émotion qui témoigne d'une défaillance vis-à-vis des valeurs du groupe d'appartenance. Cet émoi

¹⁶² Blandine GUETTIER, "Grossesse, maternité : circuit court ou court-circuit ?", in : *Les amours adolescentes*. La lettre de l'enfance et de l'adolescence, éd. Erès, n°45, Ramonville-Saint-Agne Mars 2001, 68.

narcissique, selon Gaulejac, est lié au regard d'autrui, au sentiment d'être différent des autres, à la sensation d'être invalidé au plus profond de son être¹⁶³.

Devant ce « sentiment pénible de son infériorité, de son indignité ou de son humiliation devant autrui, de son abaissement dans l'opinion des autres »¹⁶⁴, l'individu accablé sombre dans une révolte causée par la dénégation de l'image de soi-même. Et cette crise narcissique, qui met en jeu l'identité de l'adolescente, est très souvent liée au sentiment de culpabilité. Celle-ci est le regret de ce que l'on a fait et qu'on n'aurait pas dû faire. C'est en fait ne voir la faute que du côté de soi¹⁶⁵. Ceci traduit la transgression d'un interdit du groupe en référence à l'instance inconsciente. La transgression de l'adolescente, c'est cette grossesse qu'elle porte alors qu'elle n'a pas l'âge requis. Les critiques et les messages négatifs à ce sujet finissent par générer en la fille trois modes d'expression de la honte : "l'avoir", "l'être" et "le porter" de la honte¹⁶⁶.

Qu'est-ce que le regard sociologique et ecclésial vous fait dire de vous-même ? Comment vous définissez-vous par rapport à votre environnement socio-culturel ? À ces interrogations sur leur profonde blessure narcissique, 16 sur 20 adolescentes répondent en des termes, qui peuvent être traduits ainsi : Non seulement "j'ai", mais "je suis" et "je porte" la honte. Comme illustration, on peut citer la réaction suivante d'une jeune fille désolée :

«Je vivais dans la peur. J'attache mon ventre pour le cacher aux femmes de la maison, surtout ma tante. Sinon c'est tout le quartier qui le saura avant ma mère. Pour mon père, il risque de renvoyer ma mère et moi.

Le reste de ma famille ne se dit rien, mais dit tout. Mes amies ont honte à ma place. Elles n'ont pas le courage de parler avec moi comme avant. Je suis à présent leur sujet et objet de discussions» Mababano (16 ans, 4^e, Niamtougou, int. 24.08.2010).

¹⁶³ Cf. V. de GAULEJAC, "Honte et pauvreté", in : Santé mentale au Québec, vol.14, n° 2, 1989, p. 128-137, ici : 129.

¹⁶⁴ M. GAGNEBIN / B.-N. ABOUDAR, *Les images honteuses*, Ed. Champ Vallon, Seyssel 2006, 251.

¹⁶⁵ Cf. J.-M. NICOLLE *Indispensable en culture générale*. Classes préparatoires, IEP, concours administratifs, Bréal, DL vol.1, Rosny-sous-Bois 2008, 90. Voir aussi, Arnes-b, 2009, 142.

¹⁶⁶ Cf. P. BENGHOZI, *L'adolescence identité et chrysalide*, L'Harmattan, Paris 1999, 34-35. Face à une situation de grossesse le suicide est pour certaines un moyen pour se libérer de la honte et la culpabilité et aussi, protéger l'honneur de la famille. Le suicide reste un problème chez les adolescentes enceintes. Certes, dans bien de milieux en Afrique, au Togo, l'idée que des pensées suicidaires traversent une adolescente en grossesse est souvent occultée, inimaginable. C'est un dernier tabou africain. Même si, le Togo manque de statistiques sur ce problème, le suicide existe aussi dans le milieu des jeunes. Car si certains adultes, par l'effet de la tradition ont un sens de la vie et une peur du sacré, chez certains jeunes, ce n'est pas le cas. Pour preuve, en date du 21 mars 2013, à Lomé, la une des journaux s'intitulait : « Un élève se suicide après avoir enceinté sa copine.... » Cf. www.lomeinfos.com/education/79-societe/102-togo-un-eleve-se-suicide-apres-avoir-enceinte-sa-copine. Consulté, le 10.12.2013.

Souvent, abandonnées à elles-mêmes, certaines deviennent les proies d'autres confessions ou religions. Combien dénombre-t-on de chrétiennes non seulement enceintes, mais mariées et de surcroît converties, par exemple en musulmanes ? En plus on entend souvent dire que les musulmans sont difficiles à convertir. Quoique nous ne disposions pas de statistiques sur la situation, selon les témoignages de certains parents interrogés lors de nos enquêtes en 2011, il n'est alors pas étonnant d'apprendre que les cas de conversions presque forcées des filles chrétiennes à l'islam augmentent de façon alarmante. La pratique est courante, mais quelle est la politique pastorale mise en place pour freiner le phénomène ? Il est indéniable que nombre de jeunes chrétiens, du moins catholiques font souvent preuve d'ignorance non seulement de leur religion, mais d'autres religions. La faiblesse est forte quand des non-catholiques leur font des propositions.

« Vu que je ne sortais quasiment pas de ma chambre, des amis de l'église des adventistes du 7^{ème} jour ont commencé leur apostolat auprès de moi. Leur maître de chant est venu me rendre visite. Il m'a appelée par mon nom de baptême : « Victoire viens chanter chez nous les samedis soirs à l'office. Si non, tu risques de perdre ta belle voix ». Peur du regard et des jugements de mes amis de notre chorale Kidedewu, j'ai accepté l'invitation des adventistes. Là, j'étais vraiment prise en compte par une sage de la communauté. Leur célébration me déplaisait, mais l'ambiance fraternelle me redonnait vie.

Plusieurs de mes amis ont quitté notre l'Église catholique pour rentrer dans les sectes, parce qu'il y manque une chaleur fraternelle. C'est comme si les mauvais n'ont pas leur place dans notre l'Église ». **Malabwe** (17 ans, 2nde, orpheline de père, Kara, int. 21-10-2010).

L'heure n'a-t-elle pas sonné d'apprendre aux jeunes de notre Église non seulement à aimer, mais à témoigner de leur foi de chrétiens catholiques ?

Dans les établissements catholiques, il faudrait instaurer obligatoirement deux heures d'enseignement religieux par semaine et aussi, dans les mouvements d'action catholique, aller au-delà du circuit spirituel. Les jeunes catholiques doivent savoir qu'il y a une nette perception entre la façon dont les Musulmans voient le Christianisme et la façon dont les Chrétiens voient l'Islam.

Loin de nous toute excitation à la violence religieuse, remarquons qu'à la progression de l'ignorance religieuse de beaucoup de jeunes de l'Eglise-famille de Dieu au Togo, le risque est énorme, à moyen terme, de se laisser englober par d'autres confessions et religions. C'est

le grand défi spirituel pour les prochaines années. Mgr Harpigny, Evêque de Tournai, disait justement : « Il suffit de regarder l'évolution des mariages islamo-chrétiens et l'éducation religieuse des enfants issus de ces couples pour en prendre la mesure »¹⁶⁷.

Sur la pression d'une éthique moralisante, l'adolescente finit même par s'interroger sur son identité. Qui suis-je ? Non pas qu'elle doute d'elle-même. Son existence biologique ne lui échappe pas. Elle porte la vie en elle. Mais à quel prix ? S'identifiant ainsi à la honte, intériorisant le regard d'autrui et reprenant à son compte le jugement dévalorisant qui lui est renvoyé, l'adolescente enceinte tombe dans une impuissance radicale, qui la pousse à n'être plus rien, et même moins que rien, une pauvre fille aux yeux des autres. Aussi en vient-elle progressivement, selon un constat de Gaulejac, à perdre à ses propres yeux son estime, sa dignité, sa valeur, le respect d'elle-même, son amour-propre¹⁶⁸. C'est ce qu'exprime cette jeune fille dont nous reproduisons les propos :

*« Il y a des jours, des heures où je suis à court de mots. Je suis assise et je pense à ma vie d'hier, surtout de demain partie en fumée. Je sens la honte, plus des douleurs physiques, j'ai un sentiment lourd de culpabilité. Je tourne de tous côtés, c'est l'impuissance et puis l'abandon à moi-même, puis arrive la révolte »***Binim** (17 ans, orpheline de mère, Kara, int. 21.10.2010).

Cette image stéréotypée de soi-même, n'est-elle pas une souffrance, une blessure au sens profond, faisant de la honte un mal dont il faut aider les adolescentes à se libérer, car si elles y restent, elles se sentiront toujours dépendantes et réagiront de façon infantile¹⁶⁹. Or, l'adolescente en situation de grossesse n'est pas seulement une femme enceinte, mais surtout une future mère.

Il est indéniable, pour l'entourage, la famille, les amis, les collègues, que l'adolescente enceinte est considérée comme "coupable" d'une situation "indésirable" et a donc tendance à être discriminée sans pouvoir compter sur l'aide dont elle a besoin. Aussi cet état de grossesse adolescente met-elle en cause l'éthique de son groupe d'appartenance. Pourtant, elle a besoin d'attention pour ce qu'elle éprouve. L'écoute et l'accompagnement lui sont donc indispensables. Elle a besoin d'une personne qui lui fasse comprendre que la tristesse a le droit d'exister et d'être exprimée. « Laisser entendre que ces émotions sont naturelles lors

¹⁶⁷ Mgr Guy HARPIGNY, "Islam and Christianity: A Complex and Multifaced Relationship. Regard d'un Européen", in: <http://www.diocese-tournai.be>. Consulté, le 25-09-2013.

¹⁶⁸ V. de GAULEJAC, "Honte et pauvreté", in : Santé mentale au Québec, vol.14, n° 2, 1989, p. 128-137, ici : 129.

¹⁶⁹ M. KEIRSE, *Faire son deuil, vivre un chagrin*. Un guide pour les proches et les professionnels. Trad. Nicole DEDONDER / Philippe KINOO, De Boeck, Bruxelles 2005, 44-45.

d'une situation inattendue, qui vient briser un projet de vie », selon l'expression de Keirse,¹⁷⁰ permet à l'adolescente en difficulté de reprendre son souffle avant de reprendre la route de la vie.

Ces sentiments de honte et de culpabilité, ouvrant sur des représailles psychiques amènent l'adolescente à se considérer comme celle qui est au ban de la société parce qu'elle a violé l'éthique parentale en osant goûter au fruit défendu et tomber enceinte. Cette adolescente, que l'on incrimine d'une façon implicite ou parfois explicite, peut être entraînée à tomber, à un moment donné, dans un déni de grossesse ou à recourir à une IVG.

1.2. LE DÉNI DE GROSSESSE

L'adolescente envahie par des sentiments de honte et de culpabilité plonge dans le déni de grossesse, voire dans la réserve à l'égard des tierces personnes.

D'après Nisand, le déni de grossesse est un refus conscient ou inconscient de se savoir enceinte. Il s'agit d'un moment haineux à l'égard de sa grossesse, surtout lorsqu'on n'a pas choisi d'être enceinte¹⁷¹.

Le déni de grossesse est à distinguer de la grossesse cachée, même si la tendance est de les confondre¹⁷². Le premier relève de l'absence de conscience et la seconde d'un souhait conscient de se protéger de son contexte social.

Pour une personne en pleine adolescence, c'est une souffrance d'accueillir un être dont l'existence n'est sue qu'à son arrivée. Chez la plupart de jeunes enceintes rencontrées, lors de nos enquêtes, la découverte de leur état de grossesse a été un moment particulier, rarement propice. Insouciantes et ne présentant pas de symptômes révélateurs, elles ont ignoré longtemps qu'elles étaient enceintes et ont traité leurs malaises éventuels comme des banalités. Leur étonnement a été profond de savoir qu'une femme peut concevoir et accoucher sans se rendre compte qu'elle est enceinte. Comment expliquer la dissimulation d'une grossesse par le corps ?¹⁷³

¹⁷⁰ M. KEIRSE, *Faire son deuil, vivre un chagrin*. Un guide pour les proches et les professionnels. Trad. Nicole DEDONDER / Philippe KINOO, De Boeck, Bruxelles 2005, 46. Il faut noter que Keirse utilise cette expression dans le cas du deuil.

¹⁷¹ Cf. I. NISAND/ S. MARINOPOULOS, *Elles accouchent et ne sont pas enceintes*. Le déni de grossesse, Les Liens qui Libèrent, Paris 2011, 34-36.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, 37.

¹⁷³ Voici quelques ouvrages qui disquent fort bien la problématique : S. MARINOPOULOS, I. NISAND, *Elles accouchent et ne sont pas enceintes*. Le déni de grossesse, Paris 2011, 229 p. Voir les mêmes auteurs : *Déni de grossesse. Ces bébés clandestins*. Documentaire d'Andrea Rawlins suivis d'un entretien avec S. MARINOPOULOS, I. NISAND, France 3, 19 janvier 2009.

Comment t'es-tu rendu compte ? "Je n'avais plus mes règles et j'ai eu des nausées. J'en ai parlé à une cousine de mon âge qui est enceinte. Elle a rigolé. Et m'a dit : "Tu es alors comme moi ?" En effet,

« À 14 ans j'étais enceinte, mais je ne le savais pas. Mon ventre ne changeait pas. Jusqu'à 5 mois, je trouvais normal l'irrégularité de mes périodes menstruelles. C'est ma copine qui m'a fait savoir que les règles se produisent chaque mois et à des périodes plus ou moins précises. C'est alors qu'à la fin du deuxième mois, j'ai averti ma copine de cette absence, qui m'a dit que c'est la grossesse. Je ne pouvais pas en parler à ma grand-mère. Jusqu'à cinq mois, avant de mettre ma jupe, j'attachais mon ventre. Je souffrais atrocement, mais c'était la seule solution. C'est quand, j'ai commencé par vomir que ma vieille a su » **Nyangavi** (17 ans, orpheline de père et de mère, Lomé, int.24-08-2010).

Chez cette jeune fille, il y a un sentiment d'incompréhension de soi, d'étrangeté et de dépersonnalisation, lui donnant l'impression que son corps est indépendant de sa volonté. D'où pour elle la négation de sa grossesse et le refus ou l'incapacité de reconnaître son état¹⁷⁴.

Yves-Hiram Haesevoets souligne la réserve de l'adolescente à se confier à une tierce personne. Généralement, dans de tels cas, la future maman manifeste très peu les symptômes habituels de grossesse¹⁷⁵, tels les troubles alimentaires, les nausées, les vomissements, les fatigues... Naturellement, le diagnostic officiel de grossesse et la consultation ne se font que tardivement, et cela non sans risque. L'éloignement des centres de santé au Togo est un autre facteur pouvant dissuader les filles enceintes de se rendre à une consultation médicale.

Ce déni de grossesse chez l'adolescente, va recouvrir la formation d'impulsions infanticides.

Comme les fantasmes angoissants sont forts, la fille enceinte est coupée de toute communication avec les autres¹⁷⁶. Elle finit par s'enfermer dans la solitude. Une solitude qui l'enfoncé davantage dans la négation inconsciente de sa grossesse. Dans nombre de cas, c'est ce qui explique et entraîne plus tard, pour la jeune mère, un refus de maternité que l'on peut qualifier de déni de fécondité¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Cf. A-C. DANNADIEU, C. FIRTION, *Gynécologie, obstétrique*, Masson, Paris 2006, 69.

¹⁷⁵ Cf. Y.-H. HAESVOETS, "Adolescentes enceintes", <http://www.psy.be/famille/fr/ados/adolescentes-enceintes.htm>. Consulté le 15-01-2012.

¹⁷⁶ Cf. C. BONNET, *Geste d'amour. L'accouchement sous X*, Odile Jacob, Paris 2001, 139.

¹⁷⁷ Cf. B. BAYLE, *L'identité conceptionnelle. Tout se joue-t-il avant la naissance?* L'Harmattan, Paris 2005, 25.

Les conséquences d'une telle attitude psychologique sont énormes dans la société *nawda* où l'enfant est au centre de toute relation conjugale. Généralement, la jeune enceinte n'a aucun suivi, elle opte pour l'IVG, qu'elle trouve comme une meilleure alternative pour pouvoir réaliser ses rêves de vie.

2. L'AVORTEMENT, UNE BOMBE À RETARDEMENT

Le déni de grossesse peut aboutir, dans bien des cas, à l'avortement¹⁷⁸. Toutefois, les conséquences de l'IVG ne sont pas toujours prévisibles. La plupart des adolescentes qui se décident à avorter ignorent, parfois, que leur acte est, dans bien des cas, une bombe à retardement, qui peut être à l'origine de la stérilité.

2.1. L'ALTERNATIVE DE L'IVG

Nombre d'adolescentes qui n'arrivent pas à assumer leurs grossesses procèdent, souvent à l'instigation de leurs parents, à la pratique de l'IVG. Celle-ci, comme régulation de la fécondité, a existé bien avant l'apparition des méthodes de contraception¹⁷⁹. Mais, en l'espèce, la crainte de la réaction des parents ou de la famille face à une grossesse considérée comme inacceptable explique certaines interruptions clandestines de grossesses¹⁸⁰.

D'autres raisons évoquées sont d'ordres économique et social. Les difficultés économiques inhérentes aux adolescentes font qu'elles ont du mal à faire face aux exigences engendrées par la grossesse précoce. De même, il n'est pas du tout facile pour la jeune fille de concilier ses études et ses éventuelles responsabilités parentales.

Du point de vue social, comme souligné plus haut, la sexualité reste un tabou au Togo. Les jeunes rencontrent l'hostilité de la société et de la famille qui acceptent difficilement qu'une adolescente soit enceinte. La décision d'avorter est pour elle largement tributaire, d'une part,

¹⁷⁸ Cf. B. KNOEPFLER et alii, *Le calendrier de votre grossesse*, Eyrolles, Paris 2011, 67.

¹⁷⁹ Cf. J. ANDAVO, *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie*. Perspectives d'inculturation pour les époux chrétiens, Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1996, 69-81; Voir aussi : G. EVEREUX, *A study of Abortion in Primitive Societies*. International Universities Press, New York 1976, 136; 151 ; A. GUILLAUME, "L'avortement provoqué en Afrique : un problème mal connu, lourd de conséquences", in : C. GOURBIN, *Santé de la reproduction au Nord et au Sud*, PUL, Louvain-la-Neuve (Belgique) 2009, 357 ; H. MOUSSA, *Entre absence et refus d'enfant*. Socio-anthropologie de la gestion de la fécondité féminine à Niamey, Niger, L'Harmattan, Paris 2012, 332ss. L'auteur expose l'avortement provoqué en pays Houssa, souvent à l'insu du mari.

¹⁸⁰ A. GUILLAUME, *Le rôle de l'avortement dans la transition de la fécondité à Abidjan au cours des années 1990*, Population, 2003, 58 p.

de la réaction du partenaire et de sa capacité à accepter la paternité et, d'autre part, des raisons familiales. L'adolescente a peur d'être rejetée par la famille¹⁸¹.

« Humm ! L'avortement, il ne me restait que ça ». L'attitude de sa tante-mère l'a profondément blessée.

« Voir mes parents me traiter comme si j'étais la pire m'a énormément fait souffrir. Pendant des nuits, j'ai pleuré. Avant même de leur annoncer que j'étais enceinte, j'appréhendais la réaction de mes parents. Je n'avais pas tort de penser qu'ils n'accepteraient jamais ma grossesse. J'ai fini par opter pour l'ivg » Chagrine (18 ans apprentie coiffeuse, Lomé, int. 24.08.2010).

C'est souvent cette peur et le fait de savoir qu'elles n'auront pas le soutien nécessaire qui poussent certaines adolescentes à se faire avorter. La crainte de subir la foudre de leur entourage les accule à taire leur situation et à recourir à des moyens rudimentaires pour faire partir le fœtus. Pourtant, ces moyens comportent de véritables risques pour la santé.

L'acceptation de cet acte varie selon les systèmes de valeurs et les contextes historiques, sociaux et législatifs. Dans certaines cultures, souligne Ladrière, l'avortement est considéré comme la mise à terme d'un processus biologique. L'IVG relèverait alors d'une décision privée, qui est du ressort de l'individu ou tout au plus de la micro-société familiale. Par contre, dans d'autres traditions c'est un crime. La rationalité contemporaine trouverait dépasser cette morale anti-infanticide. L'enjeu est l'identification du début de la vie chez un fœtus. Dans la conception catholique, la vie commence au moment de la rencontre des deux gamètes. Donc, l'avortement est assimilé à l'infanticide¹⁸². Cette faute morale est grave. Cela est de l'évidence pour certaines adolescentes. Toutefois, pour nombre de ces jeunes, une grossesse imprévue, non désirée, est source de panique. C'est ce qui ressort de la réaction suivante d'une adolescente :

« Je n'ai pas l'âge ; mes parents n'auront pas la dot ; pas de mariage digne de ma famille ; mes parents me parlent souvent d'un garçon gentil, beau et intelligent ; je ne connais pas bien ce type ; je vis chez ma grand-mère ; c'est fini, l'école, mes rêves d'avenir radieux ; ce n'est vraiment pas le moment, je suis trop jeune (classe de 5^{ème}) et le gars aussi ; la honte va me tuer ; je ne pourrai plus aller à la messe ; je ne pourrai plus aller à la table sainte ; j'ai des copines qui ont déjà avorté, elles sont avec nous

¹⁸¹ D. K. GBETOGLLO, *L'avortement provoqué chez les jeunes à Lomé. Conditions de Recours et Motifs, Rapport d'enquête, U.R.D., Lomé 2003, 7-12.*

¹⁸² P. LADRIÈRE, "Religion, morale et politique : le débat sur l'avortement". *Revue Française de Sociologie*. XXXIII.3, 1982, 417-454.

tranquilles ; je ne peux pas garder ce..., je pense à l'avortement... »

Maweke (15 ans, 5^e, Kara, int. 22.10.2010).

Tout ce questionnement traduit la détresse des adolescentes face au choix que nous trouvons dramatique. Dramatique dans le sens que tout avortement est non seulement une faute grave, mais une source d'énormes souffrances¹⁸³.

Si la majorité des adolescentes mènent leur grossesse jusqu'au bout, une partie non négligeable opte pour l'avortement. En théorie, les 35 préfectures que compte le Togo disposent chacune d'une structure hospitalière en mesure de réaliser des soins post-abortum. Mais ce service ne sera pas gratuit. Il coûte entre 60 et 70 000 Cfa, soit environ 110 euros. L'avortement n'est fort heureusement pas à la portée de toutes les adolescentes qui le souhaiteraient. Depuis quelques années, l'ATBEF¹⁸⁴, le Planning Familial œuvre dans deux hôpitaux du pays pour permettre aux femmes indigentes de pouvoir procéder à l'IVG dans un cadre légal¹⁸⁵. Ainsi les avortements clandestins pourraient être évités.

D'un rapport de l'OMS¹⁸⁶, il se dégage l'idée selon laquelle les grossesses précoces involontaires sont une source de violence, ce qui entraîne un taux accru d'avortements provoqués. De nombreux témoignages mettent en évidence la grossesse comme un des motifs de suicide involontaire chez les adolescentes. Par involontaire nous faisons allusion aux avortements clandestins, qui conduisent à de graves risques de santé allant parfois jusqu'à la mort de la personne qui y recourt. Cette pratique incontrôlée et non soignée est fréquente au Togo et est souvent à l'origine de la stérilité chez la femme¹⁸⁷.

¹⁸³ Cf. M.-A. FONTENELLE, *Construire la civilisation de l'amour*. Synthèse de la doctrine sociale de l'Eglise, Ed. Pierre Téqui, Paris 1998, 345.

¹⁸⁴ Association Togolaise pour le Bien-Etre Familial.(ATBEF),ONG1975.

¹⁸⁵ "Le Togo légalise l'avortement... sous certaines conditions". Cf. <http://www.afrik.com/article10936.html>. Consulté le 12-02-2013.

¹⁸⁶ Rapport du Secrétariat de L'OMS, "Mariages précoces, grossesses chez les adolescentes et les jeunes femmes", Soixante-cinquième Assemblée Mondiale de la Santé, A65/13, du 16 mars 2012.

¹⁸⁷ Lorsqu'on sait la place de choix que tient l'enfant dans la société africaine, dans un couple sans enfant, les conséquences de divorces sont énormes. C'est la belle-famille qui traite la belle-fille de stérile, de celle qui n'est là que pour profiter des biens de leur fille. Elle est traitée de stérile, celle qui ne produit rien, celle de qui on ne pourra rien attendre. Dans une telle situation, la solution, c'est la répudiation de la belle-fille non productive. On en vient à engager une qui a déjà un enfant. Généralement, dans un couple pareil, l'époux triche en dehors jusqu'au jour où il enceinte une, et débarque ensuite dans la maison en complicité avec la famille du mari. Enfant dans le couple, c'est la joie pour le mari et toute sa parenté surtout quand c'est un garçon. L'auteur, la mère de leur sang devient la femme à garder. Logiquement, la première épouse, puisqu'elle n'est que femme sans être mère, elle n'a plus sa place dans le foyer. Elle devient aigrie, envieuse, jalouse, une sorcière, une femme à craindre parce qu'elle est capable d'empoisonner, de tuer par des pratiques occultes le motif de la joie du mari. A l'égard de cette malheureuse, c'est la méfiance. Plus de confiance de la part de son mari. Logiquement, il préfère la cuisine de la nouvelle, "la mère de son sang". Celle-ci devient la femme de confiance.

2.2. LA SURVENANCE DE LA STÉRILITÉ

Outre les décès qu'occasionnent ces avortements à risque, on peut également relever les problèmes de santé chroniques allant jusqu'à la stérilité. En effet, les femmes qui avortent clandestinement peuvent souffrir de complications obstétricales, telles que les infections, les troubles d'hypertension, l'irrégularité de la menstruation, les perforations utérines, les troubles psychologiques, etc., qui se soldent souvent par la stérilité.

La femme inféconde est alors exclue ou s'auto-exclut de la cour conjugale. Pas de démarches qui s'engagent pour faire revenir une "simple" épouse : la femme stérile. Le retour de la stérile chez les siens reste toujours dramatique. Querelle incessante avec sa maman, poids pour la famille, injures des belles sœurs qui, elles, ont de la progéniture.

Comme on peut l'observer par exemple au Togo, la femme africaine est valorisée par le nombre important de maternités¹⁸⁸.

Certains proverbes *nawda* expriment la valeur primordiale de la progéniture :

Une épouse pour le repas, ma mère en est mieux capable. Si la corne a sonné et si tu es chez nous, c'est pour peupler la maison par le plus d'enfants possible. *Dugb'bilaa, manyemagibilè. Ti ka bagibi'ndug'bi. Ti bag'nbiikodugu le.*

Femme, l'enfant est ta richesse. Multiplier le nombre d'enfants. Voilà une façon de cumuler *Bigabana fogajimtilè.*

La femme aux nombreux enfants est celle qui peut oser répondre à des provocations, parce qu'elle a des protecteurs. *Kabakodugunye ka suli bi*

À noter que des femmes ayant commis un avortement et qui, par la suite, n'ont pas eu d'enfants terminent leur vie dans des situations lamentables. Quoiqu'on exalte la solidarité en

¹⁸⁸La dure épreuve de l'incapacité d'être génitrice oblige la femme africaine à courir aux devins, aux charlatans, aux marabouts pour trouver les causes. Tshibilondi a fait le même constat chez les femmes dans l'univers kasaïen. Devant une telle épreuve, ces femmes désespérées scandent des prières pathétiques de Dieu, auteur suprême de la vie. De même, des pèlerinages et l'invocation inlassable de Ste Rita, la cause des désespérés se multiplient. Des tonnes de bougies sont brûlées, des neuvaines, des demandes de messe. Il faut passer par tous les moyens pour concevoir. Voir TSHIBILONDI Ngoyi Albertine, *Enjeux de l'éducation de la femme en Afrique*. Cas des femmes congolaises du Kasaï, L'Harmattan, Paris 2005, 47.

pays *nawda*, il est difficile de trouver une personne pour les veiller. En cas de décès, leurs funérailles se font sans honneur¹⁸⁹.

De ce qui suit, la maternité adolescente entraîne aussi des conséquences sur la famille de la fille-mère et toute sa communauté, comme on le verra ci-après.

II. LES CONSÉQUENCES SUR LA FAMILLE ET LA COMMUNAUTÉ

La maternité adolescente peut être à la base du déshonneur et d'une nouvelle charge socio-économique pour la famille, d'une part, et contribuer à la prolifération d'analphabètes et d'illettrés au sein de la communauté, d'autre part.

1. LA DÉCEPTION ET LE DÉSHONNEUR POUR LA FAMILLE

Le fait d'être enceinte à l'adolescence est souvent pour les parents, proches et lointains, un déshonneur. La révélation de cette nouvelle peut conduire à une rupture des relations familiales.

En effet, la grossesse adolescente peut être, pour la famille, une déception et une honte. Une déception par rapport aux projets que les parents avaient pour leur fille. En outre, il se pose le problème de l'acceptation du statut de grands-parents, dans le cas où ils sont encore jeunes. De plus, l'acceptation par les parents de l'adolescente-mère du père de l'enfant, de sa famille et de son milieu social n'est pas souvent facile¹⁹⁰.

Le déshonneur engendré par la maternité adolescente est à la fois individuel et familial. Ce d'autant plus qu'on se situe dans une culture où donner son enfant en mariage et en organiser la célébration est une fierté.

Voici la réaction d'une mère rapportée par sa fille enceinte:

« Dadaa, on dirait que j'ai quelque chose de bizarre ». Ma mère a sursauté. Pour elle, je venais de tâcher. Elle m'a précipitée dans sa chambre à coucher. Et a commencé à me donner des conseils. Tu dois

¹⁸⁹ Les funérailles grandioses, c'est une question d'honneur ou de dignité pour les Togolais. Quand un parent meurt au Togo, l'objectif c'est de l'enterrer dignement. Chez la majorité des Togolais, des vraies funérailles ne s'organisent pas à la hâte. Le corps prendra le temps qu'il faut à la morgue, attendant que les enfants du défunt rassemblent l'argent nécessaire pour rallier le village. Généralement tous les coûts funèbres reviennent aux enfants. Or la femme stérile sans enfants, n'a donc pas droit à des funérailles pompeuses.

¹⁹⁰ Cf. "Grossesse, adolescence et projet de vie". <http://www.adosenceintes.be/?page=txtress>. Consulté, le 20.05.2013.

*porter des...Et quand ça arrive, ne fais pas de sport. Ça risque de plus couler. Après ce long discours, j'ai éclaté en sanglots. Pendant trente minutes, elle n'a rien compris du message que je venais de lui laisser. Enfin, ma tante m'a suivie. J'ai lâché le mot : "Maman je suis enceinte." Elle a sursauté, m'a poussée très violemment dehors, en disant : « C'est comme ça dans la famille de ton père ! » Ma mère venait de passer cinq mois auprès de sa mère malade. Seuls avec papa, tout nous était permis. Il revenait toujours tard. C'est ma tante qui a remarqué. Pour ne pas avoir de problème avec ma mère, elle m'a tracé le plan » **Haarnye** (45 ans, mère de 6 enfants, int. 21-10-2010).*

La grossesse sans promesse chez les adolescentes est souvent vécue comme un drame pour les parents. Même s'ils attendent de leur enfant une progéniture, cette façon d'introduire l'enfant dans la famille choque. Pour eux, c'est un désaveu. Ce qu'ils avaient espéré pour leur fille s'écroule comme un baobab terrassé par le vent. La honte s'abat sur la famille qui ne pourra plus présenter une fille vierge au mariage, mais c'est aussi la preuve de l'incapacité qu'a eue sa famille, surtout sa mère de bien encadrer sa fille.

Même quand certains parents acceptent la précocité de la grossesse de leur enfant, ils se sentent comme humiliés, perdus du point de vue du gain.

Dans le foyer, la mère, étant la première personne à qui incombe l'éducation des enfants, se culpabilise et croit que c'est sa faute si sa fille est précocement enceinte. Mais il faut savoir que ce n'est pas l'éducation de la mère seule qui détermine la maîtrise de soi de l'enfant. C'est un travail collégial, parental, familial. Ainsi une certaine maman Maîtressa déclarera :

*« Ma fille s'est fait enceinter en classe de terminale. En tant que maman et enseignante, je me sens impuissante. Et c'est difficile à vivre. J'ai honte. Difficile pour moi à cause de l'examen qu'elle allait passer en fin d'année scolaire. Moi, je n'ai fait que la première, et son père m'a rendue grosse. C'était mon rêve de la voir pousser loin. Son père était furieux. Je devais être forte pour la soutenir (qu'elle garde la grossesse), et l'aider pour que l'examen marche ; autrement son père nous délogera. J'ai pris tout avec foi, prière sur prière. [...]. Mon mari est très furieux parce qu'il a remis une dot consistante à mes parents à moi. Il attendait lui aussi de recevoir la même dot de celui qui allait épouser notre fille » **Maman Maîtressa** (58 ans, retraité, mère de 7 enfants, Lomé, int. 22-10-2010).*

Des propos de cette mère, il ressort alors, que l'honneur des parents est à préserver. Comme on peut le remarquer dans d'autres sphères, la valeur sociale et la réputation de la famille sont évaluées sous l'angle du comportement sexuel exemplaire des enfants¹⁹¹. D'où, pour cette future grand-mère, le déshonneur devant l'état de sa fille en grossesse. La honte, la pression sociale peuvent influencer sur certaines mamans au point qu'elles veuillent feindre d'être elles-mêmes enceintes.. Il est un déshonneur complet pour la famille quand survient une grossesse hors mariage.. Quoi que rare, pour éviter ce déshonneur, une maman peut se déguiser en femme enceinte pour faire sienne l'enfant qui naîtra. .

Aussi, dans le souci de préserver l'honneur de la famille, certains parents, au Togo décident-ils de donner leurs filles très tôt en mariage, ce qui éviterait qu'elles soient victimes d'une grossesse, avec ses cohortes de problèmes.

« Les enfants commettent des erreurs contre toute attente. Il faudrait, je crois, bien accepter cela dans la foi et demander au Seigneur de nous éclairer. Car ce n'est pas du tout facile de voir sa fille briser ses rêves. Mon mari et moi connaissions son partenaire (étudiant en fin de cycle) alors nous leur avons parlé en toute confiance. Aujourd'hui, ils sont ensemble. Nous demandons à Dieu de leur accorder la grâce du mariage »Faw're (43 ans, mère de 5 enfants, Niamtougou, int. 22-11-2010).

Si la plupart des parents peinent à accepter leur situation de déshonneur, certains, forts du lien qui les unit à leurs enfants et vue du bien de ceux-ci, finissent à intégrer la situation. L'acceptation de la fille par les siens est due à la vénération de l'être qu'elle porte en elle.

La grossesse de l'adolescence marque fréquemment l'émergence de conflits¹⁹². Mais si la fille enceinte est acceptée et soutenue par les siens, l'état de grossesse vient apaiser des conflits en famille par respect à l'égard de "l'enfant-ancêtre" que porte la jeune fille. Ce qui explique une mobilisation au sein de la parenté pour apporter de l'aide à la fille. Dans notre contexte, tout enfant est considéré comme un membre de la communauté tridimensionnelle, celle des "Morts" qui vient apporter un message. Vu l'influence de ce dernier dans la vie d'une famille, des honneurs lui sont dus.

À la honte et au déshonneur des parents provoqués par la grossesse de leur fille, peuvent s'ajouter aussi des questions financières liées à l'entretien de la future mère et de son enfant.

¹⁹¹ M. POUSSE / T.PITCHAYA, *L'Inde, études et images*. Vers l'an 2000, l'Inde et l'Antiquité classique, visions de poètes, images de Malbar, l'Inde et la Réunion, Pondichéry et les Franco-Indiens, L'Harmattan, Paris / Saint-Denis 1993, 150.

¹⁹² Cf. A. BOUDHIBA, *La sexualité en islam*, PUF, Paris 1995, 51

2. LA NOUVELLE CHARGE SOCIO-ÉCONOMIQUE

La venue d'un enfant, dans le cas de la grossesse adolescente, n'est pas seulement perçue comme un déshonneur pour la famille. Elle est souvent source d'un problème financier.

La plupart des adolescentes vivent, en effet, dans la concession familiale. La venue d'un enfant constitue alors une double charge pour la famille. La jeune fille n'a pas de ressources personnelles nécessaires pour faire face à ses propres besoins, et *a fortiori* à ceux de son enfant. Elle et sa progéniture deviennent une charge pour les parents.

Certains parents aux revenus insuffisants considèrent dès lors qu'un petit-fils ou une petite-fille sera une charge supplémentaire pour eux. L'inquiétude d'une mère l'exprime bien:

« Ma fille, Humm ! Tata, qui va subvenir à ses besoins. Elle va bientôt accoucher. Je suis veuve. Elle est l'aînée de six enfants. Qui va payer ? Son oncle ? Il a beaucoup de femmes et enfants. La grossesse de ma fille m'a écrasée et m'a causé une grande douleur, souffrance. Je voulais qu'elle devienne une fonctionnaire pour m'aider à payer la scolarité de ses enfants. Tout ce que j'ai dépensé pour son école est tombé dans l'eau. Celui qui a fait cela n'a pas de travail et rien ne prouve qu'il l'épousera à l'avenir quand il aura une situation » **Mabahèla** (45 ans, mère de 6 enfants, Niamtougou, int. 22-11-2010).

En principe, dès l'arrivée de la grossesse, les parents se voient être responsables de deux vies, deux individus, leur fille et l'enfant en elle.

Face à la honte, à la culpabilité et au manque de moyens financiers, les parents de l'adolescente mère sont envahis par l'angoisse par rapport au nouveau venu. L'enfant de leur fille, c'est-à-dire leur propre progéniture, est alors vu comme l'étranger, un intrus que l'on cherchera à écarter. Psychologiquement, il est exclu du groupe familial¹⁹³.

3. LA PROLIFÉRATION D'ANALPHABÈTES ET D'ILLETTRÉS

L'analphabétisme et d'illettrisme caractérisent la plupart des adolescentes-mères. Limitées intellectuellement et professionnellement, leurs métiers de prédilection restent ce que nous qualifions des 3C : couture, coiffure, cuisine.

¹⁹³ D. LYS, *Au clair de la Bible*. Essais et transformations, les Bergers et les mages, Paris 1999, 23.

En effet, comme nous l'avons vu précédemment, près de 90% des filles sont scolarisées au niveau du premier cycle, alors qu'on ne retrouve que 0,5% des filles de leur tranche d'âge à l'université. La question fondamentale est de savoir ce que sont devenues celles qui ont décroché. Limitons-nous à la situation dans les villages. Ceux-ci ne sont pas tous dotés de centres de loisir ou de centres d'apprentissage susceptibles d'occuper ces jeunes. Aussitôt après avoir abandonné l'école, certaines jeunes filles se lancent dans le commerce de boissons locales, par exemple en pays kabye, nawda, moba, bassar... Or, dans les cabarets de boissons, la plupart des clients sont des adultes. La jeune fille dans le besoin financier, se laisse très vite attirer par le gain facile. Mais, comme nous l'avons dit, la plupart de ces jeunes méconnaissent leur corps, car elles n'ont souvent pas de notion sur le sens de la sexualité.

Les graves conséquences sociales de la grossesse chez les adolescentes sont, entre autres, la déscolarisation et donc un niveau d'éducation inférieur. 85 % des adolescentes-mères ont un niveau qui se situe entre les classes de 6^{ème} et de 4^{ème}¹⁹⁴. Tout commence par des absences répétées et finit par l'abandon vers la fin de la classe de 4^{ème}.

La justification de ces "cours buissonniers" s'explique par le fait que pour nombre de filles, non seulement le mythe de l'inaccessibilité des matières scientifiques (mathématique et physiques) pèse lourd, mais elles n'ont pas le temps nécessaire pour faire leurs devoirs scolaires. Or, alors qu'en classe, l'effectif des filles est généralement inférieur à celui des garçons, les adolescentes sont le plus souvent désignées pour passer au tableau et donner les résultats du travail de la veille. Habituellement, les garçons tolèrent peu les erreurs des filles.

Et pis, ces "matières de garçons" sont en grande majorité enseignées par des hommes. Les filles trouvent rarement auprès d'eux soutien intellectuel ou encouragement. Ainsi, la jeune fille, ne voulant plus se voir ridiculisée et percevant un avenir nébuleux au niveau scolaire, finit par abandonner les études.

Les illettrées, et les demi-lettrées, fruits de la déscolarisation rejoignent souvent le rang du club de la série des 3C (Cuisine-Couture-Coiffure)¹⁹⁵. Quel serait l'impact de l'illettrisme sur les adolescents ? Selon les dernières statistiques, au Togo, l'analphabétisme a subi un net recul. Le taux d'alphabètes est de 60,9% dont 75,4% d'hommes et 46,9% de femmes. La nouvelle génération compte moins d'analphabètes, c'est-à-dire de personnes qui n'ont pas ou presque pas été scolarisées (fréquenté l'école des Blancs), et donc ne comprennent pas le

¹⁹⁴ Le système éducatif au Togo se structure en 4 niveaux. 1^{er} niveau (École Primaire) : CP₁, CP₂, CE₁, CE₂, CM₁, et le CM₂, suivi du diplôme de CEPD ; 2^{ème} niveau (CEG) : 6^{ème}, 5^{ème}, 4^{ème}, 3^{ème} suivi du diplôme du BEPC ; 3^{ème} niveau (Lycée) : 2nd, 1^{ère} et T (Enseignement Général : A₄, D, C ; Technique : G₁, G₂, G₃ ou F₁, F₂, F₃, F₄) ; 4^{ème} niveau (Enseignement Supérieur).

¹⁹⁵ "Le travail domestique au Togo", <http://www.votresalaire.org/togo/home/droits/travail-domestique/le-travail-domestique-au-togo>. Consulté, le 15.05.2013.

langage écrit ni le calcul. Être analphabète, signifie être au degré zéro de la lecture et de l'écriture : « Il ne sait pas et n'a jamais appris ». Au Togo, l'effort entrepris pour scolariser les enfants est louable¹⁹⁶.

III. LES CONSÉQUENCES PAR RAPPORT AUX RELATIONS À L'ENFANT

La venue de l'enfant engendre des relations avec ses parents et sa communauté. La qualité de ces relations est déterminante pour le devenir de cet enfant.

1. LES RELATIONS PARENTALES ET COMMUNAUTAIRES

Celui qui vient au monde est enfant de ses parents et membre de la communauté à laquelle appartiennent ces derniers. Quel type de relations entretient-il avec son père et sa mère, d'une part, et avec sa communauté, d'autre part ?

1.1. LES RELATIONS MÈRE-ENFANT ET PÈRE-ENFANT : DES RELATIONS BINAIRES

Dans le cas d'une maternité précoce qui n'a pas acquis le consentement des deux partenaires, la relation entre l'enfant et la mère pourrait être tellement fusionnelle que celle-ci peut arriver à rejeter le père de son enfant. Cela peut être ressenti par l'enfant et peut déséquilibrer la relation entre lui et son père, et entre le père et la mère.

¹⁹⁶ Toutefois, ces pourcentages cachent une réalité, qui est celle de l'augmentation dans des proportions alarmantes du nombre croissant des illettrés, surtout chez les adolescents, qui quittent l'école après 5, 6 ou même 10 ans, sans acquis valable. L'illettrisme est une nouvelle réalité distincte de l'analphabétisme. Il s'agit de la situation d'un individu scolarisé, mais qui ne maîtrise pas ou insuffisamment "des connaissances de bases" : la lecture, l'écriture et le calcul. « *J'ai été à l'école. J'ai appris. J'ai fugué. J'ai perdu. J'ai oublié. Je peux tout de même faire quelque chose* » Mabizu. Avoir des limites de connaissances liées à l'expression écrite et orale est-il un handicap ? L'observation première, c'est que l'illettrisme et son corollaire l'analphabétisme provoque une faible estime de soi, un sentiment de honte et de souffrance. En principe, l'école est un lieu d'ascension sociale et de valorisation personnelle. Scolariser les enfants, les former, les rendre autonomes, capables de faire plus tard face aux problèmes économiques de la vie courante est un des moyens pour freiner l'illettrisme. Mais la complexité de la réalité socio-éducative et économique du Togo fait que chaque année, de milliers de jeunes quittent très tôt l'école pour s'adonner à l'apprentissage des métiers. Or, dans l'évolution actuelle, ne pas savoir lire et écrire rend difficile le rôle des parents, empêche souvent la participation à la vie culturelle. Qui plus est, les personnes qui quittent l'école sans aucun diplôme, peinent à participer activement à la vie sociale, familiale. Elles ont du mal à s'imposer sur le marché du travail. Même pour des apprentissages, leurs choix sont souvent limités. Les filles déscolarisées se retrouvent soit comme apprenties couturières, coiffeuses ou assument l'office de cuisinière dans une famille. Il est indéniable que ces catégories de métiers soient aussi importants. Mais ce que nous stigmatisons, c'est le fait de prendre ces métiers comme des raccourcis ou des lieux de refuges.

1.1.1. Le rejet du père par la mère

Le phénomène de rejet pourrait paraître incirconscriit au Togo, mais il existe fort malheureusement dans certains milieux dits modernes.

Le lien mère-enfant pourrait se caractériser comme une relation binaire. Or une telle relation constitue un handicap dans le développement surtout psychologique et spirituel de l'enfant. La mère, qui réagit très mal à la séparation d'avec son partenaire, abandonnée parfois par sa propre famille, vit en symbiose avec son enfant. Celui-ci devient son unique objet de désir et un lien trop exclusif s'établit entre les deux, faisant de l'enfant une possession de la mère. La mère devient aussi chef de famille. Rien ne doit échapper à son contrôle, faisant d'elle seule un modèle pour l'enfant. Celui-ci, s'identifiant totalement à sa mère, devient son miroir, le reflet de ses désirs inconscients. Dans une époque où l'enfant est "sujet" et porteur de toutes les attentions, pour une mère adolescente et en plus célibataire, l'enfant est assimilé à un "objet".

Outre la relation entre la mère et l'enfant, il existe une autre relation binaire, celle entre le père et son enfant. Entre le père et la mère, il y a une quasi-inexistence de relations affectives ou de communication. Seule une relation fonctionnelle les unit, par la force de la législation. Ils sont obligés de « trouver des accords pour toute décision importante concernant leurs enfants »¹⁹⁷. Il peut s'agir de décisions communes à prendre concernant les plannings de vacances, la garde de l'enfant, mais aussi la participation à des célébrations familiales, à des cérémonies d'initiation, qu'elles soient religieuses ou traditionnelles. Pour l'épanouissement de l'enfant, les deux parents, chacun de son côté, essaient tant bien que mal d'ouvrir l'enfant à la cellule communautaire. Pourtant, très souvent, le père de l'enfant est évincé au profit de la mère. Alors remarque-t-on un comportement narcissique, l'enfant, selon Melissa Spilmann, représentant pour la mère une véritable réalisation personnelle, un prolongement d'elle-même. Elle fait de son enfant un enfant imaginaire qui comblerait les carences de son propre passé¹⁹⁸.

Le manque de relations triangulaires mère-père-enfant de la part de la jeune mère est cause de l'éloignement du père. Ce qui explique que la littérature sur la paternité adolescente non seulement semble bien rare, mais trace un tableau sombre sur les adolescents-pères. D'aucuns soulignent que les jeunes pères investissent peu dans leur rôle de pères ou parfois sont

¹⁹⁷ F. BOUTHÉON et alii, *Familles recomposées*. Un guide juridique, Ed. La Passerelle, Lausanne 2005, 15. Une telle réglementation existe aussi dans la législation togolaise.

¹⁹⁸ Melissa SPILMANN, "Particularités de la grossesse chez l'adolescente", <http://www.j-yopi.fr/wp-content/uploads/Particularit%C3%A9s-de-la-grossesse-chez-l'adolescente.pdf>. Consulté, le 22-09-2012.

inexistants, créant ainsi l'inexistence du couple adolescent¹⁹⁹. En dépit de cette absence, il est indispensable de ne pas effacer le père de la vie de l'enfant, qu'il soit ou non encore en relation avec la maman. « Il peut être absent mais présent par la parole. Cette expérience difficile pour la jeune fille peut l'amener à mûrir dans ses relations amoureuses»²⁰⁰. La responsabilité étant lourde pour leur jeune âge²⁰¹, l'adolescente en profite pour choisir de garder son enfant afin de combler un déficit affectif et ne désire pas la présence du père.

Le père de l'enfant étant absent, l'adolescente-mère cherche la compagnie d'un autre sexe, espérant ainsi combler son vide, et également se sentir en sécurité²⁰². Son nouveau partenaire devient son garde-fou. B. Cyrulnik qualifie une femme dans un tel état de "nourrisson géant", c'est-à-dire une personne qui recherche un type de relation fusionnelle proche de la dépendance infantile²⁰³. Si l'on considère maintenant le point de vue de l'enfant, l'absence d'une relation entre son père et sa mère et par là l'absence de relation triangulaire mère-père-enfant est ressentie surtout comme une absence de père.

1.1.2. Le ressenti de l'absence du père par l'enfant

L'absence du géniteur provoque souvent des carences affectives chez l'enfant. En effet, la position du père dans tout le processus du phénomène reste ambiguë. Est-il présent ou non lors de la naissance de son enfant, quel est son degré d'investissement à l'occasion de cet événement ?

Dans nombre de cas de grossesses précoces, on oublie souvent que « le père n'est pas seulement un géniteur et un membre de la famille interchangeable mais bien un référent indispensable au bon développement de l'enfant »²⁰⁴.

Les deux parents ont, à cet effet des fonctions complémentaires dans l'intérêt bénéfique de l'éducation de leur progéniture. À l'inverse, leur absence peut porter préjudice à l'épanouissement de celle-ci.

¹⁹⁹ Cf. J-P. DESCHAMPS, "La mère adolescente, le couple adolescent et l'enfant", in: S. LEBOVICI, R. DIATKINE & M. SOULÉ, *Nouveau Traité de Psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent*. Vol.4, PUF, Paris 1997, 3141 p., ici, 2663-2677.

²⁰⁰ B. GUETTIER, "Grossesse, maternité : circuit court ou court-circuit ?", in *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, Erès 2001/3 (n° 45), 69.

²⁰¹ Voir l'études, Ça s'exprime, La grossesse à l'adolescence : un phénomène qui persiste !, in : Santé et service sociaux Québec, vol.1 n° 2 - Hiver 2005, p.3. <http://msssa4.msss.gouv.qc.ca/fr/document/publication.nsf/>. Consulté le 13-12-2012.

²⁰² Cf. M. LION-JULIN, *Mères, libérez vos filles*, O. Jacob, Paris 2008, Vol.1, 118.

²⁰³ B. CYRULNIK, *Parler d'amour au bord du gouffre*, O. Jacob, Paris 2004, vol.1, 110.

²⁰⁴ "Evolution du statut des rôles dans les familles de 1960 à nos jours". tpe2010-la-famille.e-monsite.com/pages/rerelations-parents-enfants/rerelations-entre-l-enfant-et-sa-famille.html. Consulté le 20.03.2012.

L'enfant est souvent l'objet d'une relation ambivalente, exacerbée par des élans fusionnels qui viennent compenser les difficultés relationnelles de l'adolescente, son manque affectif.

Se retrouvant seul avec sa mère, l'enfant est confronté à ses origines. La psychanalyste Tony Anatrella s'est penchée sur la question. La réponse que la jeune mère donnera à l'enfant déterminera l'aptitude de celui-ci à son accès symbolique parental, en particulier à l'image du père. L'image du père influera plus tard, lorsque l'enfant sera lui-même post adolescent, sur sa propre image en tant que père ou mère potentiel-le. Si l'image est absente, il sera difficile à ce poste adolescent de parvenir à la maturité de sa masculinité ou de sa féminité²⁰⁵.

Ce déséquilibre parentale entraîne un "meurtre psychologique" à l'égard du père, et ce, au moyen d'"empoisonnements émotionnels" de la part de la mère sur l'enfant. Victime, l'enfant devient égoïste, asocial, fragile, immature et peut le conduire plus tard au fatalisme. Il aura une vision négative sur lui-même. Les conséquences psychologiques, spirituelles, morales restent énormes dans le futur. Le paragraphe suivant en donne des détails. La vie de l'enfant peut souffrir aussi d'une telle situation.

1.1.3. Une structure relationnelle déséquilibrée

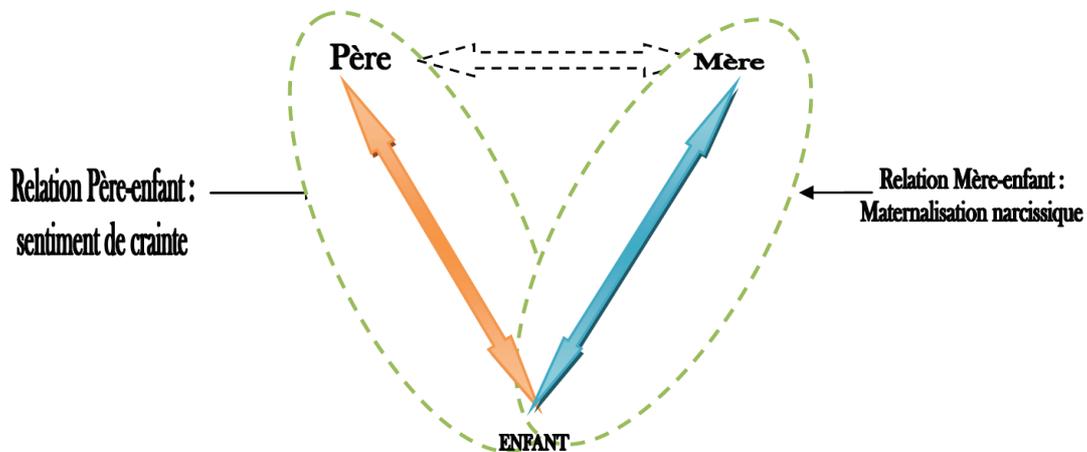
La relation privilégiée de l'enfant avec sa mère au détriment de celle avec le père porte atteinte à la triangularité mère-père-enfant. Le manque d'harmonie conjugale empêche la construction d'une véritable famille. Cette situation crée une carence de cohésion sociale au détriment de l'enfant. Nous pouvons le constater par le schéma-ci dessous.

Dans ce schéma, nous pouvons remarquer une double relation de type affectif (DRA) de l'enfant (RE) : la relation enfant-mère (REM) d'une part, et la relation enfant-père (REP) d'autre part. Par contre la relation mère-père (RMP) est purement fonctionnelle (RF). L'enfant est au point de jonction entre ces deux types de relations.

La relation enfant-père est marquée par un sentiment de crainte, qui peut être suscité à la fois par l'attitude de la mère et l'absence ou l'éloignement relatif du père. La relation mère-enfant, nous l'avons vu, repose sur une maternalisation narcissique.

²⁰⁵ Cf. T. ANATRELLA, *Adolescences au fils des jours*. Chroniques des paroles et des maux d'adolescents, Cerf, Paris 1991, 18.

FIGURE 8 : STRUCTURE RELATIONNELLE DE L'ENFANT



Double Relation d’Affection

$$\text{DRA} = (\text{REM} + \text{REP})$$

$$\text{RF} = \text{RMP}$$

$$\text{RE} = (\text{DRA} + \text{RF}) \text{ ou : } \text{RE} = (\text{REM} + \text{REP} + \text{RF})$$

Dans cette non-relation entre les deux parents que l’on peut par la force des choses qualifier de séparation familiale, la mère amène progressivement l’enfant à restreindre au minimum sa relation avec son père. En conséquence la mère va accorder plus de temps à son enfant. Certes, cette relation est essentielle. En effet, tout enfant a besoin, pour connaître un développement social et émotionnel normal, de développer une relation d'attachement avec au moins une personne qui prend soin de lui de façon cohérente et continue. C’est en ce sens, qu’il faut comprendre la définition de John Bowlby²⁰⁶. Pour lui, l’attachement est à comprendre comme une propension à établir des liens forts avec des personnes particulières. Selon nos constats, ce lien existe dès la naissance et se maintient tout au long de la vie. D’où l’importance du lien affectif précoce mère/enfant dans le développement de l’être humain. L’adolescente-mère est censée en être *la "gardienne principale"*.

Cependant, malgré que la mère consacre beaucoup de temps à son enfant, le temps véritablement affectif reste limité car la jeune mère est elle-même en manque affectif. Par

²⁰⁶ Cf. John BOWLBY (1907-1990), Psychiatre, psychanalyste anglais. Ses travaux se concentrent particulièrement sur les effets pathologiques de la séparation précoce mère/enfant. Voir A. GUEDENEY, "La théorie de l'attachement : l'histoire et les personnages", chapitre 1. In : A. GUEDENEY Nicole et Antoine GUEDENEY, *L'attachement : concepts et applications*, Elsevier Masson, Paris, 2006, 5 s.

ailleurs, son temps est partagé en une multitude d'occupations. D'une manière générale, le temps maternel consacré à l'enfant peut se répartir, de la manière suivante²⁰⁷ :

- Le temps maternel scolaire (aide et accompagnement des devoirs).
- Le temps maternel domestique (activités consistant à s'occuper des enfants au sens logistique).
- Le temps maternel "transport" (conduire les enfants à l'école et aux activités extra-scolaires).
- Le temps maternel ("loisirs partagés", découvertes culturelles, récréatives, sportives et vacances passées en commun).

De ces quatre moments possibles de relation mère-enfants, seul le dernier est souvent respecté dans le cas de la mère-adolescente. Même pour ce peu, elle est épuisée et stressée par le rythme du travail. L'adolescente elle-même n'a ni achevé son cursus scolaire, ni grandi au point de prendre soin d'elle-même. Logiquement, elle n'est pas très souvent efficace et utile pour son enfant. S'appliquer aux activités ludiques la rejoint à son stade de « pas encore adulte ». L'adolescente étant limitée, la responsabilité de s'occuper de l'enfant revient aux grands-parents ou à la communauté d'appartenance de la fille.

1.2. LES RELATIONS COMMUNAUTAIRES

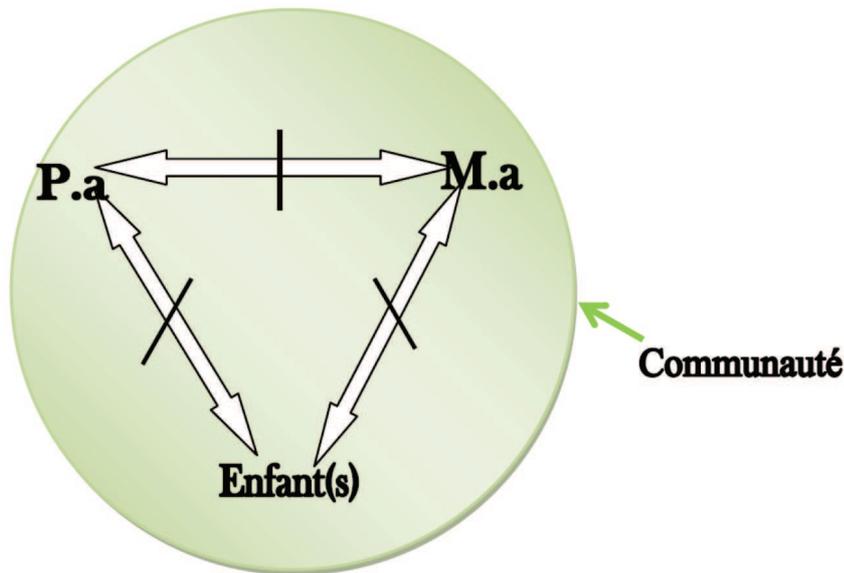
Le père, la mère et l'enfant existent, mais sans relation solide entre eux. La communauté se substitue alors aux deux adolescents dans leur rôle de parents. Cette substitution crée une quasi-rupture dans la relation des géniteurs avec leur enfant. Si dans les deux derniers modèles de relations, aussi bien le père que la mère avaient des liens de relations avec l'enfant, dans ce schéma communautaire, les parents adolescents, considérés comme immatures, donc ayant peu de ressources pour éduquer l'enfant, il est du devoir de la communauté de le faire.

La question fondamentale est de savoir quelle place prend l'enfant dans la trame communautaire ?

Dans ce schéma ci-dessous, on voit que les relations de type affectif enfant-mère (R(EMa)), enfant-père (R(EPa) ainsi qu'entre les deux parents adolescents sont à peu près inexistantes. Elles sont remplacées par la communauté qui englobe les différents acteurs.

²⁰⁷ "Evolution du statut des rôles dans les familles de 1960 à nos jours". tpe2010-la-famille.e-monsite.com/pages/rerelations-parents-enfants/rerelations-entre-l-enfant-et-sa-famille.html. Consulté le 20.03.2012.

FIGURE 9: LA COMMUNAUTÉ, SUBSTITUT DE LA CELLULE FAMILIALE



$$\begin{aligned}
 R(EMa) &\sim 0 \\
 R(EPa) &\sim 0 \\
 R(MaPa) &\sim 0 \\
 C &= R(CMa) + R(CPa) + R(CE)
 \end{aligned}$$

L'analyse des grossesses indésirées chez les adolescentes a montré que souvent les adolescentes dans cet état ont du mal à s'accepter, c'est pourquoi dès la naissance, l'enfant n'est pas le bienvenu.

L'immaturation des parents adolescents amène leurs propres parents, la communauté ou les structures sociales à prendre soin de l'enfant né de ces adolescents, coupant ainsi les liens biologiques de parentalité. Cette coupure de relations responsables des parents avec les enfants laisse la latitude aux adolescents de continuer leur vie d'adolescents, c'est-à-dire de non encore adulte, donc de quasi-insouciance du fruit de leur rencontre. S'il advient surtout que l'éducation de l'enfant soit laissée aux soins des grands-parents, un problème de suivi se pose. De même que celui du lien entre les deux adolescents géniteurs.

« Dès que je lui ai annoncé la nouvelle, il a arrêté de venir dans notre concession. Ses parents à lui ont changé de ville. À leurs yeux, j'étais la diablesse pour leur fils chrétien, donc fautive ». La relation entre le père adolescent et l'enfant est quasiment inexistante : « C'est seulement 3 mois après la naissance de ma fille que mon cher partenaire, c'est-à-dire le géniteur de ma fille est venu clandestinement, un jour où j'étais au marché voir ma petite » Danèysiwe (26 ans, célibataire, mère de 3 enfants, Kara, int. 22-10-2010).

En la quasi-absence de relations entre les deux parents biologiques, la relation entre la mère et son enfant se réalise en partie à travers la solidarité des membres de la communauté (*Haare, Daanga*) inspirée par la peur du sacré et le respect de l'ancêtre dont l'esprit revient dans cet enfant.

C'est donc la communauté familiale qui fait le lien entre l'enfant et sa mère biologique. L'enfant fait l'objet de sollicitude. Tous les membres de la communauté s'occupent de lui et de sa mère. Mais malgré cette prise en charge du *Daanga*, l'enfant est quand même exposé aux carences affectives, morales, psychologiques au risque parfois de repli sur lui-même.

Dans ce cas de figure, l'adolescente-mère est beaucoup plus sujette aux devoirs qu'aux droits, d'où les nombreux impératifs à l'égard de l'adolescente. Elle en vient à être caractérisée par une éthique du devoir : "Il faut ...", " Tu dois...". Elle est sujette à des lots d'injonctions entraînant son isolement social et l'obligeant à affronter seule les regards.

Encore mineure, dans bien des cas, l'adolescente doit élever son enfant sous le toit paternel. Qu'elle doit être l'attitude des grands-parents, et en particulier de la grand-mère ? Pousser leur fille vers l'autonomie ou, à l'inverse, s'impliquer dans l'éducation de l'enfant ?

La communauté par le biais des grands-parents, en l'occurrence de la grand-mère, s'investit à fond pour l'éducation du petit. Toutefois, il y a un risque que cela entrave la relation maman/enfant.

C'est ce que l'on peut constater dans le glissement du rôle de mère vers celui de la grand-mère. Avant même que le bébé fasse partie de la communauté des vivants, la future grand-mère, surtout maternelle, "surinvestit". Parfois, elle en parle même comme si c'était elle qui était enceinte. Elle s'arroge tous les droits en organisant l'après. Trop intrusive, elle impose son savoir.

En conséquence, l'adolescente-mère reste un bébé qui revendique à sa manière l'amour des parents et la reconnaissance des autres. Quelle affection cette adolescente peut-elle donner à son enfant, alors qu'elle-même n'en jouit plus ? Aucune. C'est pourquoi dans de nombreux cas, c'est finalement les grands-parents qui élèvent l'enfant.

Les conséquences psychologiques et sociales sont parfois désastreuses. Confrontées à la souffrance d'absence de reconnaissance de paternité, certaines mères courageuses essayent d'assumer les responsabilités de leurs actes en essayant de donner la vie à l'enfant même au détriment de leurs amis, de leurs études, autrement dit de leur vie de jeunes adolescentes, mais surtout face au regard des autres. La plupart des partenaires de ces adolescentes-mères ont fui leurs responsabilités. Pourtant il est de leur devoir de prendre exemple sur la mère de leur

enfant. Car la reconnaissance est importante pour contribuer à l'équilibre de la mère, mais aussi et surtout de l'enfant.

2. LE DEVENIR POSSIBLE DES ENFANTS DE MÈRES ADOLESCENTES

Certains enfants des adolescentes-mères peuvent se retrouver parfois dans la rue et devenir des *Kpeji* ou enfants de la rue. D'autres peuvent compter parmi ceux que l'on accuse d'être des *nagimbii* ou enfants-sorciers.

2.1. LES KPEJI OU LES ENFANTS DE LA RUE

Victime de l'insolidarité actuelle en Afrique, l'enfant, jadis, être sacré, se retrouve abandonné et part vivre dans la rue. D'où l'appellation, en éwé, *Kpeji* ou enfants de la rue. Ce choix est dû au fait, parfois, qu'il n'y a guère d'autre alternative face aux problèmes que l'enfant rencontre chez les siens.

Très souvent, lorsqu'on aborde la question de la maternité adolescente, l'attention se focalise plus sur l'adolescente. Toutefois, quelles sont les conditions de vie de ces enfants? Quel est leur destin, et quel est réellement leur modèle de vie?

« Kpeji » est composé du préfixe "kpe" qui désigne une pierre ou petite dalle servant de support d'étalage, et du suffixe "ji" qui signifie « sur ». Ce sont sur ces pierres du marché que les enfants de la rue viennent passer leurs nuits. On le remarque fort bien, ces enfants de la rue ne sont pas de nature paresseuse. Ils travaillent à longueur de journée. Ces gamins, une fois livrés à la rue, doivent se battre pour survivre à la misère et à la violence de chaque jour. Pour ce faire, certains exercent une multitude de petits métiers : cireurs de chaussures, ramasseurs des ordures, petits boys à tout faire.

Les fillettes, communément appelées, en Ewé, *agbantétɔ* (porteuse de bagage), déambulent dans le marché transportant les effets du tout venant. Elles sont souvent comparées à des ânes. Aussi mal vues et repérées pour leur vulnérabilité, les fillettes du marché sont-elles exposées à toutes sortes d'exactions qu'elles doivent affronter seules sans espoir de protection. Elles sont alors continuellement victimes de toutes sortes d'abus : coups et insultes des commerçants. Nombreuses sont celles qui finissent par tomber dans la prostitution, parfois organisée.

Dans le but de lutter contre ce fléau, au Togo, en 2011, Terre des hommes²⁰⁸ a réalisé une enquête auprès de 1.208 enfants vivant dans l'enceinte du Grand Marché ou sous des abris, et donc exposés à des conditions d'extrême vulnérabilité. Sur ce chiffre, la moitié a moins de 14 ans et n'est pas scolarisée. 75% travaillent à temps complet et souvent en équipe, du fait qu'ils ont une vie centrée sur le groupe.

Toujours est-il que dans la rue et au marché, le *kpeji* intègre une bande qui rassemble d'autres gamins. Non seulement le groupe va lui permettre d'affronter plus facilement les difficultés quotidiennes et de satisfaire aux besoins basiques, mais de compenser les carences affectives de la majorité. Il est de l'évidence que tout enfant, pour son développement harmonieux a besoin de se nourrir d'affection et de reconnaissance. Or, dans l'espace qu'est la rue, une image négative et dévalorisante de lui-même lui est renvoyée. Ce qui est cause du niveau bas d'estime de soi et d'une carence affective énorme. Face à ces difficultés psychologiques, l'enfant adopte des comportements qui font de lui un enfant dit sorcier.

2.2. LES "NAGIMBII" OU LES ENFANTS-SORCIERS

Certains enfants abandonnés à eux-mêmes par leurs géniteurs, dont un nombre non négligeable est le fruit de la maternité précoce, sont considérés comme *nagimbii*, en nawdum, ou sorciers. Comment comprendre que l'enfant, en nawdum *kpima* ou ancêtre, qui est du rang des vénérés, soit maltraité, violenté et accusé de sorcellerie ? Accuser quelqu'un de sorcier ne semble pas quelque chose de nouveau, mais l'ampleur du phénomène coïncide avec la crise multiforme d'aujourd'hui. Ce qui est inquiétant, c'est surtout son déplacement des personnes âgées vers les enfants²⁰⁹. Longtemps, dans certaines traditions africaines, comme c'est le cas sur toute la côte occidentale, et dans les pays des Grands Lacs²¹⁰, les enfants dits sorciers étaient des cas rares. S'il advenait qu'il y en ait, c'est surtout ceux qui naissaient avec de lourds handicaps physiques et qui étaient considérés comme des oiseaux de malheur.

L'Afrique contemporaine, compte parmi cette catégorie d'enfants ceux qui ont été abandonnés par les leurs, soit à la naissance soit après. SOUCHIER, dans une étude, fait cas d'une augmentation d'enfants accusés de sorcellerie, dans certaines parties de l'Afrique de

²⁰⁸ "Togo : Les enfants du Grand Marché de Lomé : [Trafic, abus et exploitation Togo](http://www.tdh.ch/fr/news/togo-les-enfants-du-grand-marche-de-lome)", in : <http://www.tdh.ch/fr/news/togo-les-enfants-du-grand-marche-de-lome>. Consulté, le 12.05.2013.

²⁰⁹ Cf. F. KIBWENGE EL-ESU, *Les enfants-sorciers en Afrique*. Perspectives théologiques, l'Harmattan, Paris 2008, 15.

²¹⁰ Cf. Les autorités du Ghana, dans un communiqué sur BBC en Avril 2013, BBC, ont interdit formellement les [meurtres rituels](http://www.slateafrique.com/192061/ghana-fin-meurtres-rituels-enfants-sorciers) d'enfants dits sorciers. <http://www.slateafrique.com/192061/ghana-fin-meurtres-rituels-enfants-sorciers>. Consulté le 17-07-2013.

l'Ouest et du Centre²¹¹. Aussi, A.CIMPRIC souligne-t-il pour sa part, le fait qu'on ne naît pas sorcier, mais qu'on le devient et l'âge varie entre 3 et 18 ans²¹².

Nous avons vu plus haut comment les adolescentes elles-mêmes dépendantes, sont peu en mesure de subvenir aux besoins de leurs enfants. Ce manque de prise en charge éducative de ces enfants, la maltraitance subie les livrent à tous les maux de leur communauté. Ainsi compte-t-on un nombre croissant d'enfants abandonnés. Il arrive qu'ils soient qualifiés de sorciers, car ils sont tenus pour responsables d'une maladie, d'un deuil, d'un accident ou tout simplement d'un état de pauvreté insoutenable. L'enfant en est alors considéré comme la principale cause ; sans racines familiales, laissé à une éducation à la sauvette, il est accusé de sorcellerie et devient rapidement le centre de violents conflits dans son milieu social.

Au demeurant, non-encore-né, l'enfant issu de maternité précoce est parfois déjà un cas social. Il paraît bien difficile de concevoir la signification réelle de l'expression "enfant-cas social", de comprendre combien elle est porteuse de souffrances. On peut dire de ces enfants, comme l'évêque South le disait en son temps : « Ils ne sont pas nés, mais damnés pour toute leur existence »²¹³. Evidemment, les enfants partagent les conditions de vie difficiles de leur mère. Ils vivront habituellement dans des milieux de pauvreté. Le faible niveau de ressources et les difficultés de déplacement de la mère-adolescente feront en sorte que la vie de famille sera essentiellement centrée dans la maison. L'isolement oblige les enfants à un enfermement sur eux-mêmes.

Ce phénomène des enfants-sorciers stigmatise les problèmes que pose la maternité adolescente en Afrique. Être enfant de la rue ou enfant sorcier, c'est faire de la souffrance son quotidien : faire l'expérience de la faim, dormir dans des lieux insalubres, devenir une victime expiatoire. Cette catégorie d'enfants grandit sans aucun accompagnement, ni protection, ni accès à l'éducation. Et pourtant, il devient adulte avant d'avoir été enfant. Toute dignité lui est arrachée. C'est cette véritable énigme de la souffrance des enfants, des adolescentes, que nous voudrions nous efforcer de résoudre au moyen d'une conscientisation des familles, de la communauté.

²¹¹ Cf. Dominique SOUCHIER, Rapport de l'Unicef en 2010, http://www.unicef.org/french/infobycountry/nigeria_55301.html. Consulté, le 23-03-2013.

²¹² Cf. "L'Afrique des enfants sorciers", in : Le débat, diffusée le 13/04/2013. <http://www.publicsenat.fr/vod/le-debat/l-afrique-des-enfants-sorciers/tobie-nathan,vincent-hugeux,aleksandra-cimpric,pierre-jacquemot/129825>. Consulté le 16-07-2013.

²¹³ Cf. G. BRABANT, *William Booth : 1829-1912, fondateur de l'armée du salut*. Un prophète des temps modernes, Ed. Altis, Paris 1948, 87.

Ne faudrait-il pas modifier le regard que l'on porte sur les mères-adolescentes elles-mêmes et de surcroît sur leurs enfants, d'autant plus qu'ils sont des êtres de dignité ? Ne faut-il pas se retenir des considérations négatives dans lesquelles la société tend à les noyer ? Sans éducation, les perspectives d'avenir de ces enfants sont limitées. Et pourtant ces enfants de la rue et ces enfants sorciers d'aujourd'hui sont les adultes de demain.

Toutefois, soulignons que tous les enfants soeciens et ceux de la rue ne sont pas tous ceux des adolescentes précocement mères.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Le tableau que nous venons de brosser laisse percevoir la délicate situation de nombre d'adolescentes enceintes. Les causes en sont multiples. En voici un résumé en quelques lignes.

De prime abord, les pratiques sexuelles débutent à un jeune âge et sont accompagnées d'une information déficiente ou d'une résistance des jeunes à la contraception, qu'elle soit naturelle ou médicale.

Une autre cause réside dans le dysfonctionnement des relations familiales. Les adolescentes se sentant isolées ou faisant l'objet de peu d'attention choisissent, sans en mesurer les conséquences, la grossesse comme un appel au secours dirigé vers la famille. Une façon d'attirer l'attention et d'amorcer un dialogue avec leurs parents, surtout le père. En manque d'affection auprès des siens, l'adolescente envisage l'enfant comme un pôle affectif stable, capable de combler des carences affectives.

Une cause opposée du même phénomène de grossesse précoce se constate dans certaines familles où les jeunes sont au contraire hyper protégés. Dans ce cas, l'absence d'appartenance à un réseau de relations peut prédisposer à la maternité une jeune fille à la recherche d'un nouveau statut social. Dans certains milieux comme la capitale ou les grandes villes au Togo par exemple, il n'est plus offert de rite de passage entre l'enfance et la vie adulte. Dans ce cas, la grossesse exprime une volonté de changement, un désir de sortir de l'adolescence pour acquérir le statut de femme et se voir reconnaître un statut social reconnu, comme celui de mère.

Le tabou entourant la sexualité ne permet guère aux adolescents de fréquenter des structures de santé et d'avoir des informations sur la reproduction, ce qui laisse ces adolescents dans l'ignorance. Certaines mamans manquent d'information sur l'apparition des règles chez leurs filles. Cette absence de communication entre les mères et leurs filles sur la sexualité est due surtout au fait que parfois la plupart des mères sont analphabètes ou illettrées. Les conséquences qui découlent de ces multiples causes ont des impacts énormes.

Les divers témoignages recueillis prouvent l'ardent désir de ces filles en situation de grossesse de retrouver leur place au sein de la communauté civile et ecclésiastique. Le plus souvent accidentelle, mais parfois aussi secrètement encouragée par certains parents, la venue d'un enfant bouscule toujours terriblement la vie de la jeune future maman. Ces adolescentes vont devenir mères avant d'avoir été femmes. Certes, cette tâche ne devrait pas les empêcher

d'être membres à part entière de leur communauté. L'adolescente-mère n'est-elle pas une victime innocente de l'injustice sociale et comme nous le verrons par la suite, parfois, du silence ecclésial? Au demeurant, comme Heyer le fait remarquer par rapport à la délinquance juvénile²¹⁴, dans le cas d'espèce, la société togolaise ne produirait-elle pas ses adolescentes précocement enceintes?

Elle est isolée vis-à-vis des autres et face à elle-même éjectée de son noyau d'âge. Le regard social l'écrase. Son état hypothèque son avenir.

Même s'il est plus facile de détruire des atomes que des préjugés, comme le disait Einstein, certaines adolescentes-mères font preuve de courage et d'abnégation dans leur situation. On peut les qualifier de rares et courageuses filles du peuple qui savent combattre les préjugés et les abus de toutes sortes et qui encouragent d'autres jeunes comme elles dans la revendication incessante de leurs droits, contre l'absolutisme et la tyrannie du regard social.

La conséquence de toutes ces manifestations adolescentes susmentionnées est la dégradation des mœurs et des valeurs culturelles africaines d'une façon générale. Il y va du recul de l'éthique dans la société togolaise au détriment de la progression scandaleuse et effrayante de l'immoralité. Certes, l'espoir ne semble pas pour autant perdu. Pour freiner le phénomène de la maternité précoce qui empoisonne la communauté adolescente, il appartient à chaque togolais, en l'occurrence les femmes togolaises, de prendre ses responsabilités et de s'engager davantage dans l'éducation des enfants. Car éduquer est le principal moyen pour le retour de la morale collective afin de mettre fin au fléau des jeunes.

Une des conditions pour mieux s'investir est d'apprendre à se connaître, à cerner soi-même ses différents traits de caractère pour éviter certaines erreurs des parents ou des prédécesseurs. Socrate le disait déjà : « Connais-toi toi-même ». Seule l'éducation parentale en matière d'éducation est la science qui permettra de réaliser cette célèbre pensée. Car pour une adolescente, être enceinte ne devrait en soi être ni une fatalité ni un malheur. Et même si dans les circonstances particulières, la grossesse paraît un échec, il importe de rappeler, comme le fait X. Thévenot, que « Dieu n'enferme jamais quelqu'un dans son échec »²¹⁵.

²¹⁴ R. HEYER, " Délinquants sexuels : ouvrir un chemin de libération", in : Bulletin périodique de l'Aumônerie des prisons (FPF), n° 48, juin 2005, 20 ss.

²¹⁵ X. THÉVENOT, *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Ed. Salvator, Mulhouse ⁶1989, 7.

DEUXIÈME PARTIE

LA FEMME FACE AU PHÉNOMÈNE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTES DANS LA TRADITION NAWDA

INTRODUCTION

Cette partie s'articule sur deux points. Le premier tente de situer la femme dans le milieu socioculturel naturel. En effet, puisque nous prenons la femme *nawda* ancrée dans sa tradition comme étant éthiquement exemplaire, il nous faut commencer par dépeindre la large toile de fond de l'anthropologie *nawda*. Autrement dit, il s'agit de rappeler les éléments saillants du *nida* (=la personne humaine) et ses réalités existentielles : la femme *nawda* dans son "Sitz im Leben". Le second point se propose de comprendre la responsabilité de la femme selon le vécu *nawda*, afin d'appréhender l'éthique que véhicule la tradition *nawda* pour l'éducation de la jeunesse en général et celle de l'adolescente mère en particulier.

CHAPITRE UN

LA FEMME NAWDA, UN "NIDA" DANS SON "SITZ IM LEBEN"

Avant d'aborder et de saisir le *nida* dans ses méandres, il nous semble opportun de nous pencher sur le milieu traditionnel *nawda*, car l'individu en dehors du milieu existentiel est une chimère incompréhensible. D'une façon générale, l'Africain est essentiellement un être du dehors, "l'homme de la terre". Une telle caractéristique s'explique par le fait que les *nawdba* jusqu'à un passé récent sont essentiellement rurales : 90 % environ de sa population est le travail de la terre. Elle est un des éléments fondamentaux du cosmos, et joue un rôle dans la survie matérielle, dans la naissance (mise sous terre du placenta), dans l'enterrement (enterrer = semer), dans la thérapie (en cas de maladie, l'eau est versée par terre, signe de réveil des ancêtres pour qu'ils viennent au secours du souffrant). Le *nawda* est ainsi en symbiose avec sa terre car d'elle lui vient toute la vie.

Il n'est ainsi pas aisé de comprendre l'homme et ses institutions indépendamment de son terroir. La religion africaine façonnant l'homme, il garde un contact étroit avec le cosmos. C'est ce qui explique le non isolement de l'Africain de sa nature.

D'où l'effort dans le point I de décrire succinctement la vie traditionnelle nawda, dans les espaces du Togo, avant de présenter la compréhension nawda de la personne humaine (le Nida).

I. LA VIE TRADITIONNELLE NAWDA DANS LES ESPACES DU TOGO

Un premier point présente ce que fut la vie nawda dans les espaces du Togo depuis l'établissement des premières communautés. Il convient ainsi de se pencher sur l'origine du mot *nawda* et du peuple *nawda*, ainsi que sur l'organisation de ce dernier. L'objectif est de faire ressortir que le peuple *nawda* est reconnu pour son sens du travail, son intelligence et sa stabilité.

1. L'ORIGINE DU MOT *NAWDA* ET LE PEUPLE *NAWDA*

Chercher à connaître l'origine du mot *nawda* revient à rappeler toute l'importance du travail de mémoire à l'égard d'un passé riche dont nous sommes aujourd'hui héritiers.

Le *nawda* désigne le mot et l'homme. Quelle philosophie véhicule le mot ? Et que dit le mot du peuple ? Voilà à quoi s'attèle ce point.

1.1. LA LOCALISATION ET L'HISTOIRE DU PEUPLE *NAWDA*

Partant des travaux de Djassoa²¹⁶, Wasungu²¹⁷ et bien d'autres²¹⁸, on pourrait retracer sommairement la localisation et l'histoire du peuple *nawda* de la manière suivante.

Les *Nawdba* sont réparties en cinq grands cantons : Baga, Koka, Niamtougou, Siou et Ténéga. Le sixième canton, celui de Pouda, est habité par des immigrés venus principalement de Ténéga et de Siou. Selon des statistiques très anciennes de 1981, les *Nawdba* constituent une population de plus de cent onze mille individus. L'aridité des terres a été la cause de

²¹⁶ Cf. C. G. DJASSOA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les Nawdeba du Nord Togo*. Contribution à l'étude psychologique de la médecine traditionnelle en Afrique Noire, Thèse de doctorat, Rennes 1988, 17ss.

²¹⁷ Cf. A. P. WASUNGU, *Organisation sociale et politique des Nawdeba*, Thèse de Doctorat, Paris [s.n.] 1976. Voir aussi A. TUNIS, *Die Náwdbá von Ténéga*, Baessler-Archiv N.F. XXXVIII, Berlin 1990, 303-424.

²¹⁸ Voir, entre autres, l'intéressant travail de J-T. BALEGA ALANO, *Le Christ et la médiation ancestrale dans la conception religieuse des nawdeba du Togo*. Approche christologique, Strasbourg, [s.n.] 1983.

nombreuses émigrations vers le sud du Togo et le Ghana. Il nous est difficile de déterminer avec exactitude le nombre de ceux qui parlent la langue *nawda*.

Il y a très peu de littérature consacrée au groupe minoritaire *nawda*. Pourtant, souligne Lainé, « l'observation des rites funéraires *nawdba* a révélé une large palette de particularités structurales tout à fait remarquables »²¹⁹.

Après la conquête coloniale et la pacification de l'Hinterland du Togo, les Allemands procédèrent à des études ethnologiques des peuples. Dans ce cadre, Leo Frobenius mena des études sur les *Nawdba*²²⁰. Selon celles-ci, les *Nawdba* ou les *Palmbauern*²²¹ (paysans des palmiers) sont un peuple bantou enclavé dans le Nord du Togo entouré des *Lamba* et des *Kabye*²²². Des études similaires furent effectuées par les nazis dans le cadre du plan de création de leur empire colonial en Afrique tropicale et subsaharienne que J. B. Billy nomme „Generalplan Zentralafrika“ (Plan Général d'Afrique Centrale)²²³. Des ethnologues allemands trouvaient des différences entre les *Nawdba* et les *Kabye*. À ce sujet, l'on peut lire ce qui suit « Die Kabure und ähnlich die Losso gehören zu den kräftigsten, ausdauerndsten und willigsten Negerstämmen von Togo ». Ce qui signifie que les *Kabure* et leurs voisins les *Losso* sont forts. Les *Losso* sont les plus endurants et les plus travailleurs des peuples nègres du Togo.

Toutefois, il est intéressant de noter qu'avec les *Lamba*, les *Nawdba* constituent le groupe des *Losso*. Utilisée alors pour désigner l'ensemble des *Nawdba* et *Lamba*, l'appellation *Losso* proviendrait d'une erreur administrative des premiers historiens et des premiers colons. Il semble, selon J. Balega-Alano, que la généralisation de cette appellation revienne à l'ethnologue Fr. Hupfeld²²⁴. Frobenius, à son tour, en vient à la même équation. Il assimile les *Nawdba* et les *Lamba* et même une partie des *Kabye* en affirmant leur ressemblance du point

²¹⁹ M. LAINÉ, "La différence sexuelle et sa mise en abîme dans « l'entre-deux » du deuil : l'exemple de l'imitatrice du défunt chez les *Nawdba* (Nord Togo)" Texte de communication présenté lors de la Journée d'études « Le corps et ses genres. Les dimensions corporelles des différences sexuées », organisée à Paris I, le 6 juin 2009. Consulté, le 01-12-2011. <http://calenda.revues.org>.

²²⁰ Voir l'explication de Wasungu sur le pluriel de *Nawda*, cf. P. A. B. WASUNGU, *Organisation sociale et politique des Nawdeba*, Paris 1976; A. TUNIS : Die *Náwdbá* von Ténéga, in: Baessler-Archiv N.F. XXXVIII, Berlin 1990, S. 303-424; O. F. METZGER, *Unsere alte Kolonie Togo*, Verlag J. Neumann, Neudamm 1941, 110.

²²¹ Le pays *nawda* a une palmeraie remarquable qui constitue une grande richesse. A cet effet, voir R. CORNEVIN, *Le Togo*. Nation-Pilote, Collection Survol du Monde, N.E.L., Paris 1963, 47.

²²² R. CORNEVIN, *Le Togo*, PUF, Paris 1973, vol.1, 25.

²²³ J. B. BILLY, *Musterkolonie des Rassenstaats*. Togo in der kolonialpolitischen Propaganda und Planung Deutschlands 1919-1943, J.H. Röhl Verlag, Dettelbach 2011, 181 ss. L'expression „Generalplan Zentralafrika“ n'est pas officielle. Elle est de cet auteur. Il compare le plan colonial nazi pour l'Afrique au Generalplan Ost.

²²⁴ J-T. BALEGA ALANO, *Le Christ et la médiation ancestrale dans la conception religieuse des *nawdeba* du Togo. Approche christologique*, Strasbourg, [s.n.] 1983, 3.

de vue du caractère et du type *nawda*. Il n'y a de dissemblance que linguistique²²⁵. Avec la génération actuelle, cette désignation prend une connotation de conciliation et d'unité par le fait que les Nawdba et les Lamba habitent la même préfecture par le pouvoir de la politique.

Ces ethnologues ont bien perçu le caractère très religieux et éducatif du Nawda. Les Nawdba occupent la préfecture de Doufelgou, dans la région de Kara. Doufelgou littéralement signifie en *nawdum* « montagne blanche ». Cette signification ne semble pas anodine. Elle traduit, sans doute, l'esprit de pureté et de religiosité des habitants de la préfecture et particulièrement du peuple *nawda* de qui vient le nom.

1.2. LA COMPOSITION ETHNIQUE

L'origine du mot *nawda* reste assez énigmatique et controversée, en raison surtout de l'absence des données historiques sûres. D'entrée de jeu remarquons que selon M'Gbaouna à la suite de Wasungu et de Djassoa, il n'existe guère une ethnie Losso mais plutôt une ethnie Nawda.

Froelich soutenait déjà la thèse selon laquelle les *nawdba* seraient de souche gourma de Nathabas. Car entre le XV^e et le XVI^e siècle, les Gourmas auraient conquis de nombreuses tribus, entre autres, les Bassari et le pays losso. Cette conquête est restée une assimilation linguistique. Les classifications récentes montrent que le *nawdum* fait partie de la famille gur ou voltaïque²²⁶. Certaines accointances linguistiques laissent des indices de similitudes entre le *nawdum*, le bassar, sous-groupe des langues Oti-Volta, et le moré. « les Nawdba viendraient de l'ethnie Mossi de Haute-Volta [...] Les Nawdba seraient donc une ethnie "étrangère" encerclée par l'ethnie Kabyé »²²⁷. Prenons l'exemple de certaines expressions.

TABLEAU 2 : RESSEMBLANCE ENTRE LE NAWDUM-BASSAR-MORÉ

EXPRESSIONS	BASSAR	MORE	NAWDUM	RESSEMBLANCE
Pâte	Bissa	Sag'bi	Hagb'bi	Bi

²²⁵ Voir L. FROBENIUS, *Und Afrika Sprache I. II. Unter den Unsträflichen Äthiopien die Losso*, Berlin 1912-1913, 348-378.

²²⁶ Cf. G. MANESSY, "Langues voltaïques", in : G. MANESSY (dir), *Les langues dans le monde ancien et moderne*, CNRS, Paris 1981, 101-116. Voir aussi, C. G. DJASSOA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les Nawdeba du Nord Togo*, Rennes 1988, 17ss ; A. P. WASUNGU, *Organisation sociale et politique des Nawdeba*, Paris [s.n.] 1976. Voir aussi A. TUNIS, *Die Nāwdbā von Ténéga*, Berlin 1990, 303-424.

²²⁷ Cf. C. G. DJASSOA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les Nawdeba du Nord Togo*, Rennes 1988, 17ss

Eau	N'yum	Kom	Nyalim	<i>m</i>
Pluie		Saga	Saga	Saga
Viens !	Da'n !		Da'na !	Da et n
Viens Manger !	Da'n ti di Bisa		Da'n ti di Hag'bi	
Boisson locale	Dam	Dam	Dam	Dam

Ce tableau laisse percevoir une ressemblance entre les trois langues. Ce qui pourrait confirmer la thèse selon laquelle les *nawda* auraient des origines mossi.

D'après les recherches de J Balega-Alano, l'appellation *nawda* tire son origine du verbe *nawem*, qui signifie marcher, se mettre en route, être en mouvement. D'où l'expression *nakpanga niw* : marcher vite, se presser, se hâter. Ainsi, l'exhortation *niwni nakpanga yo !* Marchez vite, pressez-vous, donne l'idée du substantif humain désignant celui qui marche, *nawrta*. Le mot *nawrta* est devenu *nawda* pour signifier marcheur²²⁸. Un être en mouvement, non statique, mais dynamique. Certes sans jamais oublier ses racines fondamentales.

Dans cette optique, d'après certains *Nawdba*, le *nawdum*, tirerait son origine du verbe "nawrum", qui signifie rester coller, s'attacher à sa culture, être intègre. L'allusion sans doute au fait que le *Nawda* reste attaché à son sol et à l'éducation reçue. D'où l'expression "nawdi a nawri" : un collant collé, ce qui est signe de stabilité. Le *nawda*, loin de sa terre natale, se sent toujours étranger. Parlant de chez lui, il dira *Tikorgu*: (*Ti* = notre et *korgu* = pays) ou *kond'n* (origines ontologiques). Quand un *nawda* décède en dehors du *kond'n*, son corps doit être ramené auprès des siens. Faute de moyens, les cheveux et les ongles ou une autre partie du corps sont coupés, conservés, pour le voyage de deuil plus tard. Le plutôt possible, la famille ramène ces deux éléments fondamentaux : cheveux et ongles, que l'on enterre dans les normes de la tradition.

En dépit de ces différentes hypothèses, les gens habitant Niamtougou, Koka, Baga, Ténéga et Siou sont des *nawdba* ayant des origines plus ou moins divergentes selon l'histoire. Certes, les mêmes habitudes culturelles les caractérisent. Wasungu a le mérite d'avoir donné des précisions sur l'histoire du peuple *nawda*, à la suite des premiers historiens du Togo²²⁹. Tous

²²⁸ J-T. BALEGA ALANO, *Le Christ et la médiation ancestrale dans la conception religieuse des nawdeba du Togo*, [s.n.] 1983, 4.

²²⁹ Cf. J.C. FROELICH, P. ALEXANDRE, R. CORVENIN, *Les populations du Nord-Togo*, PUF, Paris 1963.

s'accordent à montrer que le peuple *nawda* est un peuple à multiples vocations²³⁰. Tout en émettant quelques réserves, on constate généralement le caractère foncièrement religieux du peuple *nawda*.

2. LE TRAVAIL COMME PÉDAGOGIE

Si l'on admet que le travail est le « développement de l'intelligence et de la moralité »²³¹, le travail en pays *nawda* n'est moins un moyen qu'une finalité. Toute expression du travail, qu'elle soit pratique ou théorique, conduit indubitablement le *nawda* à rechercher l'excellence dans tout ce qui lui est confié. Le travail peut alors être assimilé aux qualités qui constituent le *nawda*. Le but ultime de cette quête du meilleur étant pour chacun de participer à son niveau à l'harmonie de la communauté tridimensionnelle composée des vivants, des morts et des non-encore-nés. Le travail alors est à comprendre non pas comme une corvée, mais comme un compagnon permanent du candidat à l'humanité. Un ami fidèle, un pédagogue avec qui l'on apprend à maîtriser le reste de la nature et à trouver des repères pour la vie. On est ici loin de la perspective selon laquelle l'homme serait sujet du travail.

L'approche *nawda* du travail que nous analysons rejoint plutôt la perspective du chrétienne pour qui « le premier fondement de la valeur du travail est l'homme lui-même, son sujet »²³²

La raison fondamentale de ce paragraphe sur le travail est de montrer comment le peuple *nawda* éduque chaque individu de la communauté selon ses responsabilités.

La femme étant la première concernée dans l'éducation, il est indispensable de la former au travail, c'est-à-dire lui donner la pédagogie qui lui servira à son tour. À cet effet, les filles, entre autres, occupées, n'avaient pas besoin d'autres loisirs et donc n'étaient pas en quête du matériel pouvant faire entorse à leur identité de future mère. L'analyse du sens du travail chez le peuple *nawda* laisse percevoir combien le travail est un outil pédagogique de grande valeur.

2.1. LE TRAVAIL COMME "TRADITION"

Le travail, *maag'be*, est perçu comme une tradition, une perpétuation, qui ne sert pas de prime abord à produire en vue de satisfaire un besoin physiologique.

Il est un bien existentiel pour l'être humain et son groupe. C'est l'action même du *nida* sur son milieu pour survivre. En tant qu'être vivant, le *nida* agit sur son environnement pour

²³⁰ Cf. A. P. WASUNGU, *Organisation sociale et politique des Nawdeba*, Paris [s.n.] 1976, 33 ss.

²³¹ D. FAICK, *Le travail*. Anthropologie et politique - Essai sur Rousseau, Droz, Genève 2009, 181.

²³² JEAN-PAUL II, *Laborem Exercens*, n°6.

assurer son équilibre. Mais pour y arriver, une énorme énergie doit être dépensée. Toutefois, ce travail pénible, fatigant, n'est pas une punition infligée à l'homme. C'est plutôt une source de bonheur, d'épanouissement, de satisfaction, de plaisir. Il est alors fréquent d'accompagner le travail de la musique.

L'idée d'un paradis terrestre où tout poussait, où le bonheur existait sans le travail de l'homme est inexistant dans le système de pensée nawda. Dans la philosophie nawda, la vision dégradante du travail est hors de question. Plutôt, le travail a valeur d'anoblissement du *magibi èda* = le faiseur de travail. L'action de faire attribue à l'homme un pouvoir qui l'anoblit et devient objet d'admiration, d'envie et de jalousie. Le travail champêtre est un critère de clivage social en catégories de laborieux jouissant d'un prestige social et de paresseux, objet de honte et de mépris. On comprend que pour le nawda, l'Ancêtre soit venu au monde avec d'instruments oratoires et des semences, symboles du travail agricole devenu loi et valeur pour sa descendance. Les courantes interrogations : "A ko be"? = qu'est-ce qu'il cultive? "A é ben magbe?" = quel travail fait-il ? pour traduire: "Que fait-il?". C'est le sérieux dans le travail qui lui confère une certaine personnalité dans la communauté²³³. L'adulte est celui qui connaît les méandres du labeur. Aucun individu quel que soit son âge ne peut s'y dérober. C'est expliquer, comme souligné plus haut, l'initiation des jeunes filles au travail de préparation de la boisson locale (*dam*).

Toutefois, s'il y a une richesse que les nawdba se transmettent de génération en génération, c'est le sens du travail comme accomplissement de soi et de la communauté. La conscience et, parfois la culpabilité le caractérisent. C'est ce que l'on a pu constater au cours de l'histoire. Pour illustration, visitons la période coloniale allemande, où ce peuple Losso s'est fait remarquer par son sens du travail.

La terre *nawda* (nawd'tanti ou nawd'korgu) une communauté de travail. De génération en génération, on inculque le travail comme une des valeurs fondamentales pour l'harmonie sociale. Cette communauté exige l'entraide à travers des coopératives, le *kpaturi*. Celui-ci est une forme de solidarité dans les travaux champêtres. Il se fait par groupes d'âges et de sexes. C'est le lieu par excellence d'émulation car la pression collective agit sur les mentalités et fait prévaloir en chaque membre le sentiment de l'honneur. Cette solidarité ne peut dégénérer en parasitisme social. Dès leur jeune âge, il est inculqué aux enfants un adage qu'Ela traduit clairement en ces termes : « Le parent le plus fidèle de l'individu est sa propre main ». Une façon de faire savoir à toute personne que c'est grâce à son propre travail qu'il peut éviter des

²³³ Cf. C. G. DIASSOA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les Nawdeba du Nord Togo*, Rennes 1988, 31ss.

humiliations, des critiques et des injures dans une société où le parasitisme n'a pas droit de cité. La sagesse africaine voudrait qu'on soit invité ou se sente étranger pendant deux jours. Le troisième jour, il est de l'obligation de l'hôte de "prendre la houe", c'est-à-dire s'associer au travail de la maison. A cet effet, et à juste titre, remarque Sine, retenir un hôte longtemps, c'est lui donner l'impression qu'il est pris en otage²³⁴. Dans le langage éthique, c'est une façon de porter atteinte à sa dignité de personne humaine pleine de potentialité. Le peuple *nawda* est foncièrement agricole. La houe pour le sarclage est destinée à la fille, la *daba* (grande houe pour les labours qui demandent plus de forces physiques) est réservée au garçon. Ce sont les premiers cadeaux qu'un parent offre à son enfant. En dehors du champ collectif familial, chaque jeune homme a son "petit champ" : le *kpambiga*.

Des produits y sont récoltés ; l'adolescent se prend en charge pour certains besoins de loisir. Jusqu'à aujourd'hui, dans certains milieux où l'école est considérée comme un luxe, ce sont les jeunes qui subviennent à leurs besoins scolaires, grâce à leur "petit champ". Déjà à 8 ans, la fille est initiée à la préparation du *dam* (boisson locale à base du mil). C'est une entreprise difficile. Pour les parents c'est un lieu d'initiation au courage et l'apprentissage de la vie de femme. C'est une entreprise qui occupe énormément de temps et laisse peu de place à toutes sortes de plaisirs, qui conduiraient, par exemple, à une "maternité abandon".

De ce fait, l'expression "je n'ai pas d'argent" a rarement droit de cité. La prononcer, c'est la caractéristique des paresseux. Servir est le leitmotiv du conseil de tout parent à ses enfants. Ainsi, les paroles de Rabindranath TAGORE trouve écho chez les *nawdba* pour qui le service n'est souvent que joie, quand ce philosophe indien dit : « Je dormais et je rêvais que la vie n'était que joie. Je m'éveillais et je vis que la vie c'était service. Je servis et je vis que le service était une joie ».

Passarge qualifiait les *Nawdba*²³⁵ de peuples qui respirent la joie de vivre, très autonomes, bons travailleurs à qui l'on pouvait faire confiance. De plus, ils semblaient comprendre la

²³⁴ Cf. S.M. KAM, *Tradition africaine de l'hospitalité et dialogue interreligieux*. Réflexion théologique et pastorale dans le contexte de l'Église-Famille de Dieu au Burkina Faso, Karthala, Paris 2011, 54.

²³⁵ Les *Nawdba* d'une intelligence et d'une subtilité sont appelés des *Loɣɩna*. Il fut un modèle pour ses voisins, les *Kabɩye*, les *Lamba*. Des historiens pensent que ce rapprochement est à l'origine de plusieurs noms étrangers qu'on retrouve chez les *nawda*. portent. Voilà quelques exemples de noms à signification *kabɩye*: *Kaliwa* (il est sorti), *Batandewa* (mon ami vous êtes beau, bon), *Badjalawou* (qu'ils restent dans la forêt), etc.

Une des caractéristiques du *nawda* reste la stabilité. Dès l'enfance, il est éduqué au sens de l'écoute, qui s'inscrit généralement dans deux visées : l'une thérapeutique, porte exclusivement sur le contexte de la souffrance des autres, et l'autre éducative est beaucoup plus globale. Le *kpauiri* est le lieu phénoménologique de l'écoute.

Plus orientés vers les sciences humaines, la littérature, les *Nawdba* ont grande capacité de transmission. Ce qui peut sans doute expliquer l'important nombre de vocations religieuses.. En 2011 le Togo comptait 70 prêtres sur 350 dans les diocèses du Togo, , plus de sont *nawda*. Pour les consacrés, il suffit de prendre le

langue de son maître, l'allemand. Leurs femmes sont belles et très pieuses. Leurs enfants sont respectueux, pas brutaux, aiment prier. Ils sont bien éduqués²³⁶. Ils prennent la vie au sérieux ; il en va de même dans leur travail, considéré comme le sel de la vie. Il paraît que par leur travail et leur sens religieux, les nawdba ont marqué les colons allemands. C'est ainsi qu'à l'époque coloniale, quand ils eurent besoin de trouver de la main d'œuvre pour la construction du chemin de fer, le choix tomba, entre autres, sur le peuple *nawda*²³⁷.

2.2. L'AMOUR DU TRAVAIL

L'amour du travail habite le peuple Nawda. Cet amour du travail est sans doute, comme les Allemands l'avaient bien remarqué, l'œuvre des nawdfogba (=femmes d'origine nawda). Quoique pour éduquer un enfant, il faille tout un village. Très solidaires dans le travail, comme nous verrons par la suite, cet amour ne tient-il pas du fondement anthropologique du travail qui est inculqué, d'une façon implicite, dès la petite enfance ? Chez la plupart des peuples africains, remarque Bujo, le travail est perçu comme un moyen de croître, d'achever la création et de contribuer ainsi à développer l'humanité, à grandir dans la charité et la dignité²³⁸. Ainsi le parasitisme et l'oisiveté n'avaient pas le droit de cité. Un frère de famille en hospitalité savait que son statut d'étranger ou du *hurutia* (l'homme de la route) s'arrêtait après quelques jours.

Le temps de dissiper la fatigue et de se mettre au travail comme les membres de la famille. L'idée, d'après Bujo, est que la participation active fait de l'individu une personne autonome. S'il reçoit et attend tout des autres, il est de son devoir d'être agent participatif et contributif

seul exemple de l'Institut des Sœurs de la Providence de Saint Paul. Sur les 99 religieuses, la moitié est d'origine nawda. La conférence épiscopale du Togo compte trois évêques *nawda*. La plupart de ces consacrés *nawda* œuvrent dans l'éducation. Dans une même famille, il est courant de trouver 4 à 5 enseignants sur 6 personnes.

²³⁶ Cf. S. PASSARGE, *Togo*, in : H. MEYER, *Das Deutsche Kolonialreich*. Eine Länderkunde der deutschen Schutzgebiete, Bibliographisches Institut, Leipzig und Wien 1910, pp. 3-128, ici 65.

²³⁷ Dans une étude, J. BILLY montre que selon le plan d'Hitler, les "peuples modèles" : les Nawdba et leurs voisins Kabiyè étaient chargés d'apprendre aux autres colonisés à travailler. Les Nawdba furent d'abord envoyés au Sud, sur les chantiers du chemin de fer Cf. J. BILLY, *Musterkolonie des Rassenstaats*. Togo in der kolonialpolitischen Propaganda und Planung Deutschlands 1919-1943, J.H. Röhl Verlag, Dettelbach 2011, 183 et 262. Napo fait une étude intéressante sur ces régions d'immigration des Kaye et des Losso. Pour cet historien togolais, l'idée de déplacer les Kabiyè et les Nawdba de leur berceau n'était pas nouvelle. L'administration coloniale allemande les avait forcés à immigrer vers le sud. D'où la naissance de Tcharebaou, Dakrokonsou, Tomtalakopé, Wahala, que les Allemands n'hésitèrent pas à nommer "Nawdlände ou kabyelossolände". Cf. Arch. Nat. Togo-Lomé. FF, Série B, Sous-Série 1 B. Cité par P. ALI-NAPO, *Le chemin du fer pour le Nord-Togo*. Histoire inachevée, L'Harmattan, Paris 2006, 104. Aujourd'hui encore, ces régions sont les premiers fournisseurs des produits d'exportations comme le coton. De nombreuses villes, surtout la capitale, doivent à ces deux peuples nawda et Kabiyè certains de leurs produits vivriers.

²³⁸ Cf. B. BUJO, "La dignité du travail dans l'Enseignement Social de l'Église et son impact sur le contexte culturel africain", in : Congo-Afrique LI^{ème} (51^{ème}) Année (janvier 2012), n°461, 37-52, ici, 49.

par son travail au sein de la communauté²³⁹. D'autre part, les ancêtres de la maison ne peuvent veiller sur le *hurutia* tant que les Ancêtres de la maison qui l'ont accompagné sont encore là. Ceux-ci attendent de se rendre compte que le *nanga* (que l'on traduit généralement par âme) de leur hôte a intégré la maison par sa participation active à la vie de la famille.

Fort malheureusement aujourd'hui, les Nawdba semblent avoir perdu ce sens. Toutefois, la femme nawda quels que soient l'espace et le temps, tient encore à cet héritage traditionnel. Non seulement, c'est un signe d'intégration totale dans la famille, mais aussi une expression d'autonomie. Par l'enseignement des mythes, des symboles et de la catéchèse (croyances traditionnelles), la femme fait comprendre aux enfants le sens du travail, surtout du travail bien fait. C'est pour cette raison qu'une personne « normale ne saurait se soustraire du travail, car il situe chaque individu par rapport à son ancêtre »²⁴⁰.

L'éducation de l'enfant en Afrique est le devoir de toute la communauté, comme l'exprime un adage africain repris en espagnol : "*Para educar a un niño hace falta la tribu entera*", c'est-à-dire l'éducation d'un enfant engage la responsabilité de toute une tribu²⁴¹.

Effectivement, l'éducation de l'enfant embarque toute la tribu. Certes, la femme nawda est bien consciente de son rôle de première enseignante de ses enfants. Étant plus en contact avec les enfants, la femme se dévoue totalement à leur éducation. Celle-ci du genre féminin était primordiale. Parfois sans trop savoir les raisons, les enfants en viennent à intégrer et à vivre au quotidien ce qui leur est transmis.

Cette présentation du peuple *nawda* semble être un panégyrique qui risque de faire sombrer certains nawdba dans l'orgueil. Quel peuple pourrait à l'heure de la mondialisation se croire modèle des autres ? L'« insolidarité », le nombre abondant de déscolarisation dans certains milieux *nawda* ne sont-ils pas signes d'un relâchement de l'image tant exaltée ?

Essayons de comprendre l'anthropologie du peuple *nawda*. Ceci permettra de mieux saisir le sens de son éducation et comment le phénomène de la maternité précoce était freiné.

²³⁹ Cf. B. BUJO, "La dignité du travail dans l'Enseignement Social de l'Église et son impact sur le contexte culturel africain", in : Congo-Afrique LI^{ème} (51^{ème}) Année (janvier 2012), n°461, 37-52, ici, 50-51.

²⁴⁰ J.-M. ÉLA, *Travail et entreprise en Afrique*. Les fondements sociaux de la réussite économique, Karthala, Paris 2006, 236.

²⁴¹ Cf. http://www.elmundo.es/elmundolibro/2004/10/27/no_ficcion/1098888962.html

II. LA COMPRÉHENSION NAWDA DE LA PERSONNE HUMAINE ("NIDA")

Qu'est-ce que le nida ?²⁴² S'agit-il d'une unité monolithique, limitée au corps physique, ou d'une multiplicité en remous permanent au sein des tendances psychiques qui l'habitent ?

Est-il dynamique, statique, évolutif, achevé ou potentiel ? Quelles sont les forces qui habitent le nida et qui sont en perpétuel mouvement en lui ? Le nida est-il renfermé sur lui-même ou est-il en relation avec les autres *nidba* (pluriel du nida), les vivants, les morts ou les non-encore-nés, avec le monde de la nature ? La responsabilité en Afrique subsaharienne a alors un double fondement anthropologique : l'individu en lui-même et l'individu en tant qu'être communautaire. H. BA s'est posé les mêmes questions par rapport au problème de la personne dans la tradition malienne²⁴³.

1. LE *NIDA* SUJET ET FINALITÉ DE LA RESPONSABILITÉ

Les Nawdba désignent par *nida* la personne. Parler de la conception du nida africain, amène à réfléchir sur la vision africaine de l'homme, qui est particulièrement positive. Le *nida*, l'*amegbetó*, l'*eyu* ou le *muntu*²⁴⁴ se comprennent comme projections d'une entité spirituelle complexe et ouverte aux autres entités sans lesquelles il ne peut ni exister ni survivre²⁴⁵.

Mais, comme sujet et objet de la pensée créatrice, le nida est d'une certaine manière un tout, et non pas seulement une partie. Le nida reste une entité qui se comprend dans sa globalité.

²⁴² La conception *nawda* du *Nida* est à distinguer de celle juive. Dans le judaïsme, le *Nida* est une loi qui repose sur le principe selon lequel durant les saignements de règles toute relation est interdite. Alors, une personne, la femme *nida*, est une personne qui est sujette à cette norme juive. Lire à cet effet Lévitique 15,19-24 ; 18,19 ; 20, 18-30. Cf. "Mikvé de *Nida* retardé ou avancé", <http://www.massorti.com/Mikve-de-Ni...>, consulté le 14-12-2012.

²⁴³ Cf. A. HAMPATÉ BA, "La notion de la personne en Afrique noire", in : *La notion de la personne en Afrique noire*, Ed. CNRS, Paris 1973, 181-192, ici 182.

²⁴⁴ Le *nida*, *amegbeto* (*en ewe*), *eyu* (*en kabye*) etc. faisant du grand groupe des *bantu*, l'expression *bantu* (*muntu*) sera employé pour désigner les premières expressions.

²⁴⁵ E. MVENG, *L'art d'Afrique noire*, 76 ss. Voir aussi F.-X. AKONO, " La personne, unité énergétique. Comparaison de l'anthropologie de Mveng et de Hebga ", in : La communauté des Scolastiques Jésuites de la Province de l'Afrique Occidentale. Faculté de Philosophie St Pierre Canisius Kinshasa, R.D.C, *Père Engelbert Mveng, SJ : Un pionnier. Recueil d'hommages à l'occasion du dixième anniversaire de sa mort* (ouvrage collectif), Ed. LOYOLA-CANIUS, Kinshasa, 2005, 63-71, ici, 68.

1.1. LE NIDA EN LUI-MÊME

De prime abord, signalons que dans la conception *nawda* on ne définit que des objets extérieurs à l'homme. Or le nida n'est pas une chose. Il n'est donc sujet d'aucune définition. Il n'y a jamais de nida qui serait sans identité, ni statut. On parlera d'un *nawda* (un nida *nawda*), qui se nomme *dissi*, *dito'n*, *dela*, *essowe*, etc. Ce nida qui s'appelle *dissi* n'est pas un croisement de plusieurs participations à des réalités générales (idées, matière, etc.).

Dans la structure fondamentale africaine, en l'occurrence *nawda*, le nida est un être vivant, *un* et *indivis*²⁴⁶, c'est-à-dire un tout indissociable dont l'unité prime sur la multiplicité, objet de référence identifiable. Il est constitué d'éléments distincts non séparables qui le fait être semblable, même dans le temps.

L'anthropologie africaine, que l'on peut mieux saisir à travers la notion de "mêmeté", voit dans l'être humain un mystère d'unité (unité de corps et d'esprit) et de continuité²⁴⁷. Wasungu souligne qu'il s'agit d'une dualité et non d'un dualisme *corps versus âme*. De ce fait, selon, le pionnier de réflexions anthropologiques *nawda*, Djassoa, le nida est une substance unitaire, qui favorise « une attitude continuiste et complémentariste »²⁴⁸. On est loin d'un dualisme réductionniste qui voit deux éléments distincts ou séparés dans l'unique personne: rationnel/irrationnel, rêve/réalité, inactuel/actuel, imaginaire/réel, monde des symboles/monde des êtres.... sont pensées plus comme des dimensions significatives hiérarchisées que dans leur aspect séparé "objectif" et analytique²⁴⁹.

Cette vision vient confirmer la position de Djassoa. Pour lui, dans la constitution polymorphe du nida, un des éléments vivants du cosmos est perçu comme un noyau = son individualité à la fois matérielle = *gbanu*, immatérielle = *liligu* ; vital = *nanéga*, et défensif *kawatia*. Cet individu est lié à son environnement qui le caractérise en deux dimensions bipolaires : verticalité divino-ancestrale. C'est elle qui termine son être, et horizontalité fondant son existence = biolignage et, son identité = communauté élargie = *haare* ou *daanga*²⁵⁰.

²⁴⁶ Cf. V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes*. Au fil des années (1956-1992), Karthala, Paris 2007.; Voir également E. MVENG, *Art Nègre Art Chrétien ?*, 25.

²⁴⁷ P. A. B. WASUNGU, *Organisation sociale et politique des Nawdba*, Paris, 1976, 282-293, ici, 287 ; Voir aussi C. G. DJASSOUA, *La philosophie de l'homme chez le peuple Nawda*, Conférence inédite, p.3 (donnée au Grand séminaire St Gall de Ouidah).

²⁴⁸ C. G. DJASSOUA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques*, Rennes 1988, 30.

²⁴⁹ A. I. Sow, *Psychiatrie dynamique Africaine*, Payot, Paris 1977, 33.

²⁵⁰ Corps, partie du monde physique, est animé vie qui le différencie des éléments physiques purs. Il subit des transformations cycliques (cycle biologique) propres aux êtres vivants dans l'espace comme tout élément du cosmos physique. Cf. C. G. DJASSOUA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques*, Rennes 1988, 5.

On trouve une similitude avec bien d'autres peuples d'Afrique. Dans la pensée kabye, comme l'a décrit K. K. Folikpo²⁵¹, cette entité immatérielle, *lemv* perceptible uniquement grâce au regard mystique, *knav* préexiste à l'incarnation biologique et est formée par l'âme, *kaliza* et le *wayidu*, le génie, c'est-à-dire celui de derrière. Le corps, *tonv*, est projeté dans le monde biologique. Quant au *lemv*, il est entretenu par l'énergie spirituelle, *ciyam* qui découle de la vie de *eyu* (personne humaine). Ce *eyu*, *nida* ou *muntu*, est constitué de *tonv*, *gbanu*, *cizubuzubu* (apparence) et du *liligu*, du *muntumwine* (l'individu véritable). Il y a à la fois l'apparence et la réalité d'un seul et même être. La première, visible, se désagrège à la mort, tandis que la seconde, invisible, persiste au-delà²⁵². À propos de l'eschatologie du *muntu*, L. Kagabo constate que, pour A. Kagame, les deux composantes de l'individu (le corps et l'âme) sont deux entités éternelles. Qui plus est, pendant que l'âme continue son existence dans la communauté des trépassés, c'est-à-dire les *bazimu* qui sont les hommes-vivants d'hier, le corps, lui, survit dans celle des *bazimu des hommes d'ici-bas*²⁵³.

Cette vision du philosophe Kagame reste critiquable dans la mesure où la conception africaine ne connaît pas de dichotomie entre l'âme et le corps. Comme le fait remarquer B. Bujo, une représentation des morts sans une certaine dimension corporelle ne semble pas être perçue dans la vision africaine²⁵⁴. Cette vision de Bujo trouve sa preuve dans l'importance accordée à la vénération des morts et aux obsèques en Afrique. Il y aurait alors une continuité ininterrompue en dépit de tout changement. Certes, cette continuité est loin d'une quelconque réincarnation, où l'on verrait déambuler une parenté décédée depuis des années. D'ailleurs l'anthropologie *nawda* ne parle pas des morts, mais des *kparba* (=ceux qui ne sont pas là). L'ininterrompu du *nida* se traduit dans le quotidien, mais d'une façon invisible. Nous l'analyserons dans la suite du travail.

Pour sa part, évoquant l'anthropologie des Bakongo, V. Mulago affirme que les Bakongo sont des *mfumu kutu* (espèce de double âme). Ce qu'il convient de retenir, c'est que chez ce peuple, il existe en l'homme trois éléments immuables : le *nitu* (corps), le *menga* (sang), qui

²⁵¹ K. K. FOLIKPO, "Rationalité Africaine dans la Médecine Africaine : Le Cas de la Poly-Thérapie en milieu Kabiye", www.pyramidofyewe.org, Consulté, le 07-03-2011.

²⁵² Cf. TSHIAMALENGA NTUMBA, *La vision Ntu de l'homme*. Essai de philosophie linguistique et anthropologique, in : CRA, vol. III, n° 14 (1973), 192.

²⁵³ L'auteur se réfère à A. KAGAMÉ, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1956, 363-379. Voir aussi idem "La place de Dieu et de l'homme dans la religion des bantu", in : C. R. A. 2 (1968), 213-222 ; 3 (1969), 5-11. Du même auteur, Le fondement ultime de la morale bantu, in : Au cœur de l'Afrique Vol- V, Kinshasa 1969, 231-236. Se référer au résumé succinct de cette vision, chez L. KAGABO, "A. Kagamé, Les traces d'une théologie africaine", in : B. BUJO / J. ILUNGA MUYA (éd.), *La théologie africaine au XX^e siècle*. Quelques figures, Vol. II, Fribourg 2005, 13-45, ici 25.

²⁵⁴ Pour en savoir plus, se référer à l'intéressante étude de B. BUJO, *Le christianisme et les religions d'Afrique*. Situation et perspectives du dialogue, in : M. DELGADO / B. T. VIVIANO (éd.), *Le dialogue interreligieux*, Studia Friburgensia, Fribourg 2007, 117-146 ; ici, 123-124.

contient le *moyo* (âme) et ces éléments ne lèsent pas l'unité de l'homme. Ce dernier est alors la substance unitaire de tous les actes qu'un être effectue. Le *mntu* reste donc une unité, même après sa mort apparente²⁵⁵.

Cependant, ces dimensions métaphysiques, à elles seules, ne font pas de l'individu une personne humaine. L'individu a une similitude avec les autres hommes du fait de sa qualité d'homme. Il n'est pas appréhendé seulement en tant qu'être humain.

Ainsi, pour se réaliser, l'individu est-il renvoyé à la communauté et à son action dans la communauté. Sa solidarité avec les autres est alors un principe fondamental de sa réalisation et de son appartenance à la communauté. L'existence de l'individu ne serait alors pas pleinement humaine si elle n'était pas aussi auteur et bénéficiaire d'une responsabilité communautaire. Il est à noter que l'individu, comme le groupe, n'est pas seulement formé de chair et de sang. Les hommes et les femmes sont ainsi égaux du fait de leur condition humaine.

Le *nida* est un " tout-multiple ", un être complexe, en ce sens qu'il est plus que le fruit d'une rencontre. Identité immuable, le *nida* comme créature singulière apparaît comme une unité multiple, mais indissociable, tant du point de vue biologique que du point de vue individuel et communautaire. Cet état de « mêmeté », relèverait de la dimension naturelle du *nida*, de l'état brut. Certes, cette identification dans le temps est une condition *sine qua non* pour parler de l'identification personnelle. On ne peut alors penser l'unicité de la personne sans prendre en compte la valeur fondamentale qui la fait être. Cette valeur est sa dignité. C'est celle-ci qui, prise en compte par le *nida* lui-même et par les autres, les fait mutuellement exister dans une relation du "b'na-mana" (= Toi-Moi). C'est un tout complet qui se suffit à lui-même.

1.2. LE NIDA, LE "B'NA-MANA"

Dans la conception *nawda*, l'émergence du *nida* singulier et sa réalisation comme personne humaine ne sont pas une aventure solitaire, mais solidaire. Le *nida* se comprend par rapport au *b'na-t'na*, c'est-à-dire le "Tu-Nous". Son existence et l'affirmation de son "nidalité" sont alors liées à l'ouverture à un autre *nida* que lui. Cette ouverture comme expression de l'altérité s'exprime dans la relation du "b'na-mana", relation dont découle ontologiquement le "Nous". En effet, le "b'na-mana" signifie Toi-Moi, en d'autres termes "Tu-Je". Dans la conception *nawda*, tout comme dans presque toute l'Afrique au Sud du Sahara, le Tu et le Je

²⁵⁵ Cf. V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, P. U. Z, Kinshasa 1973, 32.

sont des éléments constitutifs du "Nous" communautaire. Ce "Nous" prime sur la relation du "Toi-Moi" et constitue la base et la source du nida intégral.

Inéluctablement, on ne peut s'éprouver que dans la relation, c'est-à-dire dans l'interdépendance entre deux subjectivités, intrinsèquement ancrées dans la communauté.

D'où le dialogue relationnel "b'na-mana-t'na" (= toi-moi-nous).

Il s'ensuit alors que le dialogue reste le canal de cette expression relationnelle. Au cœur du dialogue figure la rencontre entre deux êtres souverains dont aucun ne cherche à impressionner l'autre ni à l'utiliser, car ils sont coordonnés par la communauté.

En effet, le nida n'est nida que parmi les *nidba* (personnes). Cet environnement communautaire va permettre à l'individu de s'épanouir. Car, celui-ci n'est jamais une monade, une île, un tout complet en soi qui vit suspendu dans le vide²⁵⁶. Tout individu, dira E. Mveng, est un fragment, une partie de l'ensemble. Il est d'abord monade, puis une dyade homme-femme et une triade père-mère-enfant et finalement "foule". Il apparaît donc comme responsable et enfin comme foule, résumé des trois aspects. Sous cet angle de vue, la "nidalisation" (personnalisation) apparaît comme un processus dialectique qui va de la monade à la dyade, puis à la triade, c'est-à-dire à l'"ensemble triadique"²⁵⁷. C'est dans cette triade solidaire qu'il devient foule, selon Mveng, et que l'individu s'achève. Cette articulation trinaire prouve bien que l'homme en tant que monade est un projet qui doit se réaliser par les autres. D'où la nécessité de plonger ses racines dans la société humaine, qui est elle-même une humanité en miniature portant la totalité de l'histoire et la totalité de l'espèce. La dyade et la triade mentionnées ci-dessus symbolisent la communauté qui se déploie sous un horizon de pensée que l'on pourrait nommer le "b'na-mana-t'na-mana : "Je-Tu-Nous-Je". C'est le "Mana -Avec" qui est la logique de la responsabilité. Le nida ne se réalise vraiment comme nida subjectif qu'avec le b'na dans le t'na, le Je dans le Nous. Son devenir se situe alors dans la croissance de l'altruisme. Le *b'na-mana* et le *mana*, naissent et croissent solidairement l'un par l'autre. La connaissance de l'autre par l'individu comme lui-même est la seule condition pour parvenir à briser sa solitude grâce à la rencontre²⁵⁸. Et comment en serait-il autrement ? Je est toujours de l'ordre du pluriel. Je est un Je + Je, une somme de Je généreux.

Dans cette optique, la sollicitude, qui est de l'ordre de la responsabilité se joue entre l'un, je, et l'autre, tu, dans une articulation communautaire. Pour qu'elle soit solide, guidée et

²⁵⁶ Cf. P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Introduction et révision par A. J. SMET, Limete, Kinshasa 1979, 44 ; E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, 13.

²⁵⁷ E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, 13ss; *Id.* "Essai d'anthropologie négro-africaine", 232. Voir aussi M. HEBGA, *Émancipation d'Églises sous tutelle*. Essai sur l'ère post missionnaire, P.A., Paris 1976, 137-138.

²⁵⁸ Cf. C.-M. LEROY, "Martin Buber, précurseur du personnalisme" in : ACP Pratique et recherche n° 1, 67-72, ici 69.

affermie, cette relation du "b'na-mana-t'na-mana" doit s'enraciner dans la responsabilité réciproque qui est le nœud même de l'altérité.

Au regard de cette analyse, le nida est vu en tant que projection d'une entité complexe une et indivise. Sans trop verser dans une généralisation exagérée, on peut soutenir que presque tous les différents milieux ouest-africains visités partagent les mêmes valeurs ontologiques, cognitives et spirituelles. Celles-ci constituent non seulement la "spécificité commune africaine", mais aussi les solides fondements d'une responsabilité commune. Celle-ci s'articule dans et par la communauté que l'anthropologie *nawda* désigne par le haar (=la maison, la communauté au sens large).

2. LE NIDA, MEMBRE DE LA COMMUNAUTÉ (DA'ANGA)

Avant d'envisager toute analyse, il est indispensable de partir d'une description minimale de la notion de communauté que nous choisissons de traduire en *nawdum* par *haar* et *da'anga*. La communauté est à saisir ici dans le sens de la relationnalité et de la complémentarité²⁵⁹. Nous prenons bien soin, loin de tout dogmatisme, de ne lui donner qu'un sens. La notion de communauté sera prise comme fondement de la responsabilité des femmes face au phénomène de la maternité adolescente. Il s'agit, en l'occurrence, d'une notion complexe, que l'on hésiterait à fixer dans une définition - toute définition étant en elle-même réductrice -. En fait, plus qu'une définition, il s'agira d'une description de la communauté dans le sens *nawda*. Car, dans la rationalité africaine, on décrit plus qu'on ne définit.

2.1. LE SENS DE LA COMMUNAUTÉ : LE DA'ANGA

Toute personne humaine est circonscrite dans un espace donné : la communauté. Celle-ci étant pour lui, le lieu idéal : le nœud de relations existentielles, d'accueil et de soutien mutuel, d'éducation et de formation. La communauté²⁶⁰, *haar* et *da'anga* sont deux réalités ayant quelques nuances. Ainsi perçue, la communauté se saisit au-delà de l'appartenance. Si le haar relève du grand ensemble, du public où le masculin est plus mis en exergue, le

²⁵⁹ Cf. A. P. WASUNGU, *Organisation sociale et politique des Nawdeba*, Thèse de Doctorat Université René Descartes, Paris [s.n.] 1976, 73-74.

²⁶⁰ Les travaux réalisés sur l'anthropologie *nawda* ont traduit le concept maison par Haare, qui signifie la concession. La concession étant une unité résidentielle, en une famille étendue. Chaque famille ayant son propre grenier. Ou ces familles forment des unités très indépendantes. Les membres les plus âgés de ces familles, qui se disent des *kpalmba* interviennent quand adviennent des différends entre concessions.

da'anga est un laboratoire qui est minutieusement dirigé par la mère de la maison (haarenye) et sous le contrôle bienveillant du père de la maison (haaretsèa).

2.1.1. La communauté comme " membralité "

Si l'on admet que l'individu en Afrique se comprend comme étant radicalement tourné vers autrui, il se dégage alors l'idée de la fraternité, en nawdum *télim*, (signifie littéralement ce qui reste en commun dans la personne du même clan, haare). Selon certains auteurs africains cette fraternité est à désigner par le mot " membralité ". Celle-ci étant la caractéristique de la personne humaine comme membre d'une communauté. L'Africain a conscience d'être un membre appui pour les autres²⁶¹. Ce caractère "d'être avec" fait que l'individu africain dans son « ipséité » fondamentale apparaît comme un et indivisible en même temps que nœud dynamique de relations avec autrui²⁶². Il s'agit de la trilogie africaine : "des vivants, des morts et des non-encore-nés", où les trois sont intrinsèquement liés : les non-encore-nés et les trépassés, les ancêtres *hic et nunc* font partie de la famille intégrale et œuvrent, selon le mode qui leur est propre, pour le même idéal. Comme nous le verrons, le *haar* est le lieu de déploiement de la liberté individuelle dans un principe de co-responsabilité. Or étant ontologiquement un être de désir, un être besogneux, l'individu, ne peut trouver en lui-même ce qui comble son désir d'être ; il ne peut le trouver que dans un autre.

Donc le désir humain est le désir de vivre avec l'autre. Ce désir, dont parle Ngimbi Nseka²⁶³, est ainsi fait et ne se maintient comme désir proprement humain qu'en doublant son besoin d'une invocation adressée à autrui. La vie est sans aucun doute une relation. Car vivre, c'est finalement entrer en relation avec autrui. En Je, je suis en contact avec moi-même, avec les images des autres qui se reflètent en moi. Je reste relié à ceux qui sont vivants, qui sont décédés et à ceux qui ne sont pas encore là, bref à toute la cohorte de l'univers dont la présence m'habite à chaque instant. Il n'y a donc d'être qu'intersubjectif ; *esse est coesse; être, c'est co-être* qui s'articule dans un *haar tricéphale*. Dans le sillage de V. Mulago, un des spécialistes de la Religion Africaine, l'on constate que la communauté « est le nœud des relations et des échanges vitaux entre les ancêtres et leurs descendants, la rencontre du monde

²⁶¹ Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*. Problème des fondements, P.A., Paris, 1981, 159; 599-600. Voir également O. BIMWENYI KWESHI, " Le *Muntu* à la lumière de ses croyances en l'au-delà ", in : C.R.A. 2 (1968), 73-94. Voir aussi W. M. C. PANU-MBENDELE, *La " membralité " : Clé de compréhension des systèmes thérapeutiques africains*, <http://ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php?file=PanuMbendeleC.pdf>, Consulté, le 15-03-06.

²⁶² Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, 10.

²⁶³ H. NGIMBI NSEKA, *Ethique et intersubjectivité*. Essai sur les fondements philosophiques de la vie en société, FCK, Kinshasa 2001, 43.

visible avec le monde invisible, le milieu vital, le récipient de la puissance »²⁶⁴. Elle "est le centre d'unité". En elle peut se réaliser une certaine unification et intégration des éléments du Cosmos. Il ressort la place capitale de la communauté dans la possibilité de circulation de la vie dans les éléments existant dans le monde. Au demeurant, la communauté en vient à être comme la seule possibilité de rencontre entre le monde des visibles d'avec les âmes désincarnées. L'objectif est de modifier leurs influences vitales. Elle est indispensable pour permettre à l'ancêtre fondateur de s'associer toute sa descendance, afin que celle-ci survive et s'épanouisse²⁶⁵.

Compris comme une certaine organisation des relations qu'entretiennent des *Nid'neremba* entre eux et avec le monde des *Kparba*, et des *Kpimba*, le *haar* tricéphale se définit non par une ressemblance mais par un triple partage, qui tient compte de chaque personne. Le principe de la *membra*lité, le *télim* oblige : au partage d'une même vie : vie quotidienne ; ancêtres, espace, langue communs ; même des amis et des ennemis communs. Or, cette vie en dénominateur commun implique un partage de la totalité des spécificités. Ici, il y a une valorisation communautaire, plus des spécificités que des similitudes ; les hiérarchies passent avant l'égalité. La complémentarité est privilégiée. Car la spécificité de chacun est nécessaire à la vie des autres. Les difficultés inhérentes à la vie communautaire est portée alors par chacun. Mais cela ne s'acquiert pas de soi. Tout au long de la vie, une éducation est nécessaire. Et l'espace communauté en est propice.

2.1.2. La communauté comme lieu d'accueil, d'éducation et de formation

L'ensemble des *nidba* en relation avec *b'na-mana-t'na*, *fogba* et *daba* constitue le *haar*, c'est-à-dire le *da'anga*. Celui-ci étant le lieu de formation et de socialisation des *nidba*, de la prise de conscience de leurs devoirs les uns envers les autres. Comme nous le remarquerons, l'existence oblige de constater que le lieu propice au *nida* pour réaliser plus aisément son idéal n'est qu'au sein de son *da'anga*, avec le concours de ses semblables. La communauté (le *haar*) devient alors le lieu à la fois de socialité et de sociabilité. La socialité du *nida* tient à son appartenance au groupe *nawda*. Car c'est surtout à la grande concession (*da'ng bermga*) que l'enfant participe, et apprend peu à peu son appartenance à un Ancêtre qui serait source de vie de tout le clan. C'est aussi ce groupe, régi par des normes, qui fait du *nida* un être

²⁶⁴ V. MULAGO, *Un visage africain du Christianisme*. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale, P.A., Paris 1965, 206.

²⁶⁵ V. MULAGO, *Un visage africain du Christianisme*. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale, P.A., Paris 1965, 206-207.

sociale, de relations intersubjectives. Cette organisation des *nawdba* est basée sur la communauté comprise comme *Gemeinschaft*. Selon Tönnies, ce concept *Gemeinschaft* coïncide avec une construction sociale traditionnelle issue des liens familiaux, organiques. La *Gemeinschaft* est à ne pas confondre avec la *Gesellschaft* (société), qui signifie société politique et représente une association d'individus²⁶⁶. La situation socio-culturelle et l'anthropologie africaine permettent-elles de séparer la communauté de la société, selon la perspective de Tönnies ?

Cette fraternité familiale permet de vivre et d'exister. Certes, les *nidba* ne se sont jamais contentés d'exister. Depuis la nuit des temps, le binôme « Je-Tu » s'est ingénié à bien vivre, à vivre agréablement, voire douillettement. Or pour bien vivre, c'est-à-dire pour satisfaire le mieux possible leurs désirs si variés, les *nidba* ont besoin d'une communauté mieux organisée, même si elle ne relève que de la temporalité. T. Balega-Alano l'a bien compris quand il écrit: « tous les membres du *haar* Nawda, sont frères et sœurs et surtout solidaires. Cette importance vient surtout de la sécurité qu'elle apporte dans la sphère des nécessités de la vie quotidienne »²⁶⁷. Une des préoccupations majeures étant de donner une formation adéquate aux *nidba* du *haar*.

À partir de cette réflexion, on peut convenir d'entendre par *haar* un groupe de personnes qui partagent une même charge, un bien, une ressource, une obligation ou une dette. Par extension, le mot signifie un groupement d'individus qui ont des interactions continues (aspect objectif) et qui partagent un intérêt et un sens d'appartenance communs (aspect subjectif). L'entité famille que le *nawda* désigne aussi par *haar* crée des conditions de l'existence de l'homme, l'accueille à sa naissance, lui fournit les premiers éléments de sa subsistance, l'initie au sens fondamental de la vie. Elle s'étend à la tribu, au clan. En d'autres termes, le *haar* se présente comme susceptible de créer un climat propice à l'environnement de l'individu, et est aussi indispensable à la protection de la vie.

Comme réalité éternelle, dynamique, la communauté se caractérise particulièrement par la responsabilité, le souci de promouvoir le bien individuel et social.

Le *nida* ne se définit donc pas dans l'ordre de l'appartenance à telle famille, tel clan ou tel *haar*, mais dans son engagement avec d'autres dans un projet commun, qui épanouit autant les partenaires dans l'action que le *haar* dans son ensemble.

²⁶⁶ Cf. F. TÖNNIES, *Communauté et société*. Catégories fondamentales de la sociologie pure. Introduction et traduction de J. Leif. Les Presses universitaires de France, Paris 1977, 286ss. Titre allemand original: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Abhandlung des Communismus und Socialismus als empirische Culturformen. Leipzig : Reisland 1887.

²⁶⁷ D. BALEGA-ALANO, *Le Christ et la médiation ancestrale dans la conception religieuse des Nawdba du Togo*. Approche Christologique, Thèse de doctorat, Strasbourg 1981, 8 3.

La vie, comme qualité fondamentale devant caractériser toute personne dans le sens de "noblesse de cœur", reste alors un idéal que doit viser tout membre de la communauté pour enrichir les autres. Effectivement, l'important est que le *haar* ne peut jouir d'une vie digne de ce nom que si chaque membre fait de l'autre un autre soi-même. Il exprime clairement la place de l'homme dans la communauté, celle du rôle que jouent les *nidba* entre eux, celle des relations qu'établit la communauté entre les individus. De toute évidence, la vie en communauté est une nécessité pour le *nida*. Il est clair que si l'homme perd le secours de l'organisation sociale, il ne meurt pas nécessairement. Certes il survivra, mais la nécessité dont il est question ici est relative ou plutôt conditionnelle d'une certaine forme de vie, « *une vie heureuse, convenable, équilibrée* » que seule la communauté peut lui procurer.

Pour maintenir cette harmonie du *haar* et la protection de la vie de chaque membre, des tabous et des interdits sont mis en place en tant que codes moraux. Mouelle le souligne fort bien quand il montre que toute bonne relation entre les membres d'une communauté dépend de la nature et de la qualité du contrat social qu'ils se sont octroyé. En plus de ce contrat doit être érigé un corps spirituel et moral en rapport avec la cosmogonie du peuple ; c'est lui qui porte le corpus de traditions qui balise l'ensemble des options de progrès, d'avenir²⁶⁸. Aucun membre n'est, en principe, censé les ignorer.

Pour ce faire, le *haar* prend soin d'éduquer et de former ses membres, les *fogba* et les *daba*²⁶⁹, de diverses manières selon les responsabilités qui leur incomberont. Dès lors, il apparaît que le *haar* n'est pas un rassemblement dû à un fait de hasard. Il est le lieu où se constitue l'essence même de la personnalité africaine; le lieu où les membres vivent une profonde intersubjectivité par lien d'alliance qui se traduit par la responsabilité. Mveng affirme constamment que la communauté doit être pensée comme une totalité qui unifie tous les membres dans une homogénéité²⁷⁰.

2.1.3. La communauté "transethnique" et "transclanique"

La communauté "transethnique" et "transclanique" partage les principes de base de la tradition, de la culture, et les concrétise de génération en génération. La communauté est alors

²⁶⁸ Cf. T. MOUELLE II, "Lecture anthropologique du rôle et de la place de la femme africaine dans la société de l'antiquité à nos jours. Symboles et sens". Conférence donnée à Epinay Sur Seine, le 26 mars 2007, <http://mouelle2.blog.mongenie.com>. Consulté le 18-10-2010.

²⁶⁹ Les *fog'ba* et les *daa'ba* (pluriel de *foga* et *dawa*. Le *ba* est le signe de pluriel dans la linguistique *nawda*)

²⁷⁰ Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, 18.

une partie de la structure sociale, en ce sens qu'elle constitue un élément intermédiaire entre l'individu ou la famille et la société plus globale. De ce fait, la communauté est le lieu d'interdépendance dans la complémentarité. Elle suggère l'idée d'une solidarité qui transcende l'ethnie et le clan. Nous savons que les êtres humains ont besoin d'un minimum de communauté et que celle-ci a besoin d'un minimum de cohésion sociale. Aussi la communauté est-elle toujours ouverte et n'existe que dans l'interaction de ses membres²⁷¹. C'est la condition nécessaire à son propre devenir, à sa propre croissance, puisque chaque individu en devenir contribue à la vie de la communauté²⁷².

Il en résulte que la conception africaine s'oppose à l'idée d'une société composite, d'un simple agrégat d'individus ou d'une collectivité, celle-ci se définissant comme un ensemble d'individus poussés à former un groupe, avec comme seule unité la totalité du groupe.

Nous convenons, avec E. Sambou, qu'en Afrique, au Sud du Sahara, « la communauté est un groupe social dont les membres se réclament d'un même ancêtre fondateur de leur clan »²⁷³. Certes, plus qu'une simple relation de parenté, la communauté est la résultante de la volonté d'une multitude d'hommes d'être les uns avec les autres. Effectivement, une conception holistique de la société est à privilégier. La raison en est que la communauté est basée sur la relation entre ses membres : c'est la structure interne du groupe, plutôt que ses effets extérieurs, qui importe. Remarquons que la communauté joue un rôle de garant et non de gérant.

Ce qu'une personne est en mesure d'attendre de la communauté, c'est d'être bien gouvernée et « non administrée" parce que la communauté, selon l'ordre voulu par Dieu, est, comme souligné plus haut, composée non pas de choses, mais d'hommes, doués de raison et de volonté libre et, par là-même, moralement responsables de leurs actes. Ce rôle de garant évite à la communauté d'être une gigantesque machine administrative où le gouvernement des hommes se substituerait à l'administration des choses.

Au regard de la fraternité, le *télim*, qui lie les individus, nous pouvons décrire la communauté (*haar*) transethnique et transclanique. Dans ce sens, de la société, selon *Mujyinya*, est à concevoir selon l'approche de Mujyinya Nimisi, comme un ensemble d'individus décidés à œuvrer en concert pour atteindre certains objectifs « dont le plus important est de rendre chaque membre heureux en mettant à sa disposition tout ce qu'il faut

²⁷¹ K. GYEKYE, *An Essay on African Philosophical Thought*. The Akan Conceptual Scheme, Temple University Press, Philadelphia 1995, 161-162.

²⁷² B. BUJO, *Foundations of an African Ethic* :Beyond the universal claims of Western Morality, The Crossroad Publishing Company, New York, 2001, 85 ss.

²⁷³ E. SAMBOU, "Une voie réaliste pour l'ecclésiologie", in : *Lumière et Vie* Lyon 1982, vol. 31, 1982, n°159, 29-41, ici 29.

pour atteindre son idéal »²⁷⁴. Pour être plus explicite, nous dirons que la communauté extra-ethnique et clanique nous semble prendre ici le sens de société (*Gesellschaft*). La communauté est alors semblable à un corps vivant dont tous les membres sont appelés à être responsables les uns des autres. La philosophie sous-jacente est que le nida est un être social qui ne se réalise pleinement que dans le couple "haar-nida».

Comprenons par-là que l'individu s'épanouit du fait qu'il est à la fois unique comme personne et pleinement membre responsable de la communauté dans laquelle il vit. Celle-ci est par là le cadre d'accueil et de formation institué en vue de la réalisation de l'idéal fondamental de chaque membre. Ainsi donc, comme le fait remarquer, Ntumba Kabela, à la suite de Nange Kudita : « Dans la vie vécue, la communauté se comporte comme entité responsable d'abord au niveau d'accueil, par l'effort d'éducation et d'intégration des individus dans son sein »²⁷⁵. C'est donc en tant que corps vivant que le *haar* peut coordonner les intérêts des individus et permettre à l'ensemble, aux vivants, aux morts et aux non-encore-nés, et même au cosmos, de participer à la cohésion de leur milieu en rendant plus accessible le bien commun de la communauté.

Les membres de la communauté des *nidba* vivants, *neermba*, ne peuvent subsister que par le renforcement de la vie, le souci des uns et des autres.

La communauté n'est pourtant pas simplement constituée des vivants terrestres qui s'occuperaient de la cohésion de la communauté. Elle tire aussi son origine de la vie de l'au-delà où vivent les Ancêtres²⁷⁶.

2.2. L'INTERDÉPENDANCE DANS LA COMMUNAUTÉ TRIDIMENSIONNELLE

« Les Africains pensent, prient et se réjouissent en commun, unis aux présents et aux absents, aux vivants et aux morts. »²⁷⁷. Cette affirmation de Deschamps traduit, à sa manière, l'interdépendance existant entre les membres d'une même communauté constituée des vivants, des morts et des non-encore-nés.

²⁷⁴ N. C. MUJYNYA, "Éthique et éducation", in *Ethique et Société*. Actes de la 3^{ème} Semaine Philosophique de Kinshasa, du 3 au 7 avril 1978, Recherches Philosophiques Africaines, 5, Kinshasa 1980, 91-100, ici, 91.

²⁷⁵ Cf. NTUMBA Kabela Cici Kosakante, "Vie morale et responsabilité. Approche notionnelle de la responsabilité morale selon le vécu traditionnel luba", in: *Ethique et Société*. Actes de la 3^{ème} Semaine Philosophique de Kinshasa, du 3 au 7 avril 1978, R.P.A., 5, Kinshasa 1980, 225-237, ici 229. L'auteur sur s'appuie NANGE KUDITA, *Procès théorique d'une anthropologie bantu*. De l'image de l'homme chez les Ciokwe à travers leurs rites d'initiation, Mémoire de licence en PRA, FTCK, Kinshasa 1975, 228-229.

²⁷⁶ Cf. P. PIGNAN, *Initiations africaines et pédagogie de la foi*. Le mariage chrétien et le mariage traditionnel Kabiye à la lumière de l'enseignement du Concile Vatican II, Éd. Sogico, Paris 1988, 94.

²⁷⁷ Cf. H. DESCHAMPS, *Les religions de l'Afrique Noire*, Coll. "Que sais-je ?", PUF, Paris 1954, 35-45.

2.2.1. L'interdépendance entre les *nɛɛmba* (vivants)

Exister, c'est alors vivre avec les *nidba*, voire pour les *nidba*. Les actes et les engagements de tout individu sont en référence constante aux autres. Il a besoin de conseil, d'appui et de consolidation. Le *nida* les trouve dans les diverses relations qui constituent son existence. Cela ne signifie pas, comme l'écrit Joseph Thiam, que « l'explication de la conduite de l'Africain réside, dans la plupart des cas, dans l'effacement plus ou moins prononcé de l'individu devant la collectivité. En effet, le Noir est moins une individualité qu'une relation à son milieu social »²⁷⁸. Pour sa part, Mveng soutient que s'assumer comme personne « c'est s'assumer en tant que faisceau de relations interpersonnelles »²⁷⁹. C'est cette vision de la personne humaine qui constitue le fondement des relations en Afrique. La personne n'est alors pas une cellule, même sociale, mais un sommet d'où partent tous les chemins du monde²⁸⁰.

Selon nos investigations, chez les *nawdba*, le *nida* est constitué non seulement par l'enchaînement de sa lignée ascendante et descendante, désignée d'après Mulago par la " participation vitale " basée sur la communauté de vie, mais aussi par la " participation-communauté " de moyens existentiels. Ainsi, vivre, c'est toujours exister avec, vivre, être, exister avec autrui et avec autres, pour autrui et pour les autres. Cela s'explique par le fait même que « la vie est un tissu relationnel dans lequel les espaces privilégiés prennent la forme d'une rencontre, d'un dialogue, d'un entretien »²⁸¹. Le *nida*, personne humaine, reçoit alors la vie de ses ascendants et a conscience que cette vie n'est possible que dans la mesure où elle se situe dans un contexte donné²⁸². Cela va sans dire que si l'être individuel acquiert la dignité d'un être permanent, indestructible, c'est dans son union, sa relation à l'autre. *Ad intra*, la personne est relationnelle, et *ad extra*, elle est ouverte aux autres²⁸³.

La vie en interpersonnalité s'imposant à l'homme, la relation qui le lie aux autres membres s'inscrit dans une dimension de circularité, qui l'introduit nécessairement dans une solidarité :

²⁷⁸ J. THIAM, " Du clan tribal à la communauté chrétienne ", in : A. ABBLE et alii, *Des prêtres noirs s'interrogent*, 41-56, ici 42.

²⁷⁹ E. MVENG, " L'Art d'Afrique Noire. Liturgie cosmique et langage religieux ", in : BTA, 1(1979), 102-103.

²⁸⁰ Cf. E. MOUNIER, *L'éveil de l'Afrique Noire*, Ed. Petite Renaissance, Paris 2007, 41-42.

²⁸¹ C. H. VALLATTON, *La visite*. Une ouverture vers l'essentiel, L'Harmattan, Paris 2002, 11.

²⁸² Cf. V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, 126.

²⁸³ Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, 12-14; Voir également F-X. AKONO, " La personne, unité énergétique. Comparaison de l'anthropologie de Mveng et de Hebga ", in : *Père Engelbert Mveng, SJ : Un pionnier. Recueil d'hommages à l'occasion du dixième anniversaire de sa mort*, Ed. Loyola-Canisius, Kinshasa, 2005, 63-71, ici, 70. Cf. aussi P. TEMPELS, *La philosophie bantu*. Ontologie et éthique, Présence Africaine, Paris 1961, 34; M. HEBGA, *Émancipation d'Églises sous tutelle*, 137-138.

le "Je-Tu-Nous-Je" constitue une unité fondamentale. Dans cette circularité, l'Africain ne s'accomplit effectivement comme "Je" personnel qu'en étant responsable des autres membres de la communauté²⁸⁴.

Dans ce sens, l'affirmation de Bujo nous paraît justifiée. Pour cet éthicien, « When [...] an individual is not in a position to live outside of community, then the same community must be eager to promote and to support the interests of the individual. The clan community must not destroy individual freedom, but must do everything to enable each one to have fullness of life »²⁸⁵. Nous comprenons par là qu'une personne n'est pas en mesure de vivre en dehors de la communauté qui, elle, doit être désireuse de favoriser et soutenir les intérêts de la personne, afin de lui permettre d'avoir la plénitude de la vie, sans pour autant porter atteinte à la liberté individuelle.

➤ Quelques illustrations

Partons de quelques exemples pour illustrer cette interdépendance entre les vivants dit *neermba*.

Les Nawdba s'expriment comme suit : "Ma'nera niik'aa", mon existence est liée à vous. À leur tour, les Sotho disent : "*Motho ke motho ka batho ba babang*" ou bien "*Umntu ngu muntu nga Bantu*". Les Barundi, quant à eux, soulignent : "*Umntu ni uwundi*", la personne humaine se fait par les autres²⁸⁶. Ce phénomène syntaxico-sémantique peut être interprété comme un indice matriciel du primat du "nous" sur le "toi-moi". Ce primat de la communauté sur l'intersubjectivité, en nawdum par le *telemeité* (relation entre ceux qui partagent les mêmes racines ancestrales, ou qui communient au même sacrifice) ; pour leur part, Tshiamalenga le nomme en lingala *bisoïté* et J. Kaputa *atueité* en kisonge²⁸⁷. L'un et l'autre termes sont dérivés de : *telem*, *biso*, et de *atue*. Toutes ces visions de relations se retrouvent aussi dans le kiswahili : "*sisi-logie*" et "*mimi-logie*". Ces expressions propre à Bujo dérivent de "*sisi*", le nous et de "*mimi*", le moi-je, qui inclut "*sisi*", le nous et vice-versa. La dialectique du "b'na-mana" (Je-Tu) développée dans le chapitre précédent va dans ce sens.

²⁸⁴ Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, 12. Voir F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche*, 145 ; H. MAURIER, *Philosophie de l'Afrique noire*, 56.

²⁸⁵ B. BUJO, *African christian morality*. At the age of inculturation, Ed. Paulines publications Africa, Nairobi 1998, 97.

²⁸⁶ Voir B. BUJO, "Reasoning and Methodology African Ethics", in : J. KEENAN. (dir.), *Catholic Theological Ethics, past, present, and future*. The Trento conference, Orbis Books, Maryknoll, N.Y 2011, 337 p. Bujo se réfère aux Sotho et aux indications de M. W. DUBE, "I Am Because We Are". Giving Primacy to African Indigenous Values in HIV & AIDS Prevention, in : M. F. MUROVE (ed.), *African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, University of KwaZulu-Natal 2009, 188-217, ici 212.

²⁸⁷ J. KAPUTA LOTA, *Identité africaine et occidentalité*, Ed. L'Harmattan, Paris 2006, 74ss.

Il en découle que sur lui-même, sur son corps et son esprit, l'individu est souverain. N'est-ce pas conforter l'idée qu'être pleinement individu, c'est pouvoir disposer de soi, avoir sur soi ce que J. Stuart Mill nomme un droit exclusif et que nul ne peut concurrencer ?²⁸⁸ Si la rationalité occidentale estime que l'homme est principalement ce qu'il a réussi à réaliser de ses désirs, ou que l'homme est pleinement réalisé lorsqu'il ne désire plus rien, un proverbe nawda dit : « nida bowa li da ridwu'lè », littéralement : « l'homme est tout simplement comme il a été engendré ». La vision cartésienne tend à considérer l'individu et la communauté comme deux réalités distinctes. Le cogito cartésien ou le sujet transcendantal kantien définit l'individu par sa séparation d'avec la société, et d'avec autrui. Propriétaire privé de son soi, l'individu se fonde alors sur une identité univoque. Dans cette perspective, fier de son "quant-à-soi métaphysique", l'individu voit dans le monde social un lieu où des volontés libres se croisent et s'accordent ou s'opposent. Ceci, Hegel le nomme "l'athéisme du monde moral"²⁸⁹. Comme on peut le constater, la philosophie des lumières, valorise l'individu en tant qu'être distinct, non soumis aux contraintes des groupes familiaux et sociaux qui encadraient sa vie, et le protégeaient par des règles juridiques non-écrites.

Certes, on peut se poser cette question : l'homme se définit-il seulement par sa "conscience libre", par le *cogito ergo sum*; ou par le *cognati sumus, ergo sumus* ?

Dans le contexte africain, le *cogito* cartésien est à comprendre sous une forme plurielle comme le fait J.-P. Sartre. Pour ce philosophe existentialiste, le *cogito* n'est pas solitaire. Il s'accomplit sous le regard de l'autre. L'autre, ici, représente la communauté formée de la relation "Je-Tu-Nous". Le Je (l'*ego*) ne se saisit pas comme une conscience pure, isolée du groupe. Il est conscience "de et pour". Dans le *cogito*, l'*ego* se saisit alors comme une double existence, celle des autres en même temps que la sienne. La communauté n'est pas un simple décor pour une conscience individuelle. C'est plutôt un lieu de relations complexes entre des « *cogitos* » qui n'existent et ne se connaissent que les uns les autres. C'est une communauté d'intersubjectivité, où autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même.

Le "Je" se rend compte qu'il ne peut pas être si les autres ne le reconnaissent comme tel. L'autre est alors indispensable à mon existence²⁹⁰. Pour ce faire, l'obtention d'une quelconque vérité sur moi passe nécessairement par l'autre. Sartre renchérit en affirmant l'évidence de

²⁸⁸ J. STUART MILL, *De la liberté*, trad. Dupont WHITE révisée par L. LENGLET, Gallimard, Paris 1990, 75.

²⁸⁹ Cf. G. W. F. HEGEL, *Les Principes de la philosophie du droit*, trad. A. Kaan, Gallimard, Paris 1940, 125.

²⁹⁰ J.-P. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard 1996, 27ss.

l'existence et la certitude d'autrui pour nous. Ainsi donc, aucun optimisme ne saurait faire cesser ce qu'il qualifie de scandale de la pluralité des consciences²⁹¹.

Dans ses études, B. Bujo fait également remarquer le non-déterminisme de l'individualité humaine par le seul *cogito ergo sum* cartésien (le " je pense donc je suis "), qui équivaldrait à une absence de lien social. La personne humaine se caractérise alors par le *cognati sumus, ergo sumus* : " nous sommes parenté, donc nous sommes ". Le déterminant de l'individu, c'est avant tout le faisceau de parentés²⁹². La vie commune peut aussi se résumer dans les mots de John Mbiti : « I am because we are, since we are, I am too ». L'individualisme n'est pas possible parce que tout le monde vit pour les autres. Les enfants, dans le sens plus large, appartiennent à la communauté entière et, donc, ils ne souffriront pas de la faim²⁹³.

L'individu est parenté, c'est pourquoi il existe par les autres; les autres existent par lui et, finalement, tous existent les uns par les autres²⁹⁴. Il se dégage le fait que la personne humaine revêt dès le début de son existence « un état d'humanité essentiellement bon au travers duquel elle acquiert son épanouissement en harmonie avec le cosmos et la société dans lesquels elle s'insère »²⁹⁵. Toutefois, la parenté va au-delà de celle du sang : elle inclut l'appartenance ethnique, clanique ou familiale, mais aussi celle des alliances. L'origine purement biologique n'est alors pas le seul critère pour devenir parent.

Ainsi donc, comme perspective éthique, ce principe signifie l'effort de découvrir et de promouvoir dans toute personne un reflet du Transcendant, en tenant moins compte de son origine familiale, clanique, ethnique, raciale²⁹⁶.

On comprend alors, comme le précise Mulago, que le fait de naître dans une communauté plonge l'individu dans un courant vital spécifique, change « ontiquement » tout l'être et l'incite à vivre selon cette communauté. Du fait de la consanguinité, la vie est commune et les intérêts communs : « Chaque membre est une partie dans le tout qui est la famille, le clan,

²⁹¹ J-P. SARTRE, *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, Paris 1979, 289. L'auteur reprend la même réflexion dans son œuvre *L'Existentialisme est un humanisme*, présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, 1996, 31.

²⁹² Cf. B. BUJO, *Wider den Universalanspruch westlicher Moral*. Grundlagen afrikanischer Ethik, *Quaestiones disputatae* 182, Freiburg Br. et al. 2000, 121-127ss.

²⁹³ J. BRYSON ARTHUR, *Theology of sexuality & marriage*, Published by Uzima Press, Kenya, Nairobi 2001, 43.

²⁹⁴ A noter cependant que Descartes affirme : *Cogito ergo sum* : l'existence de l'homme n'est liée qu'à sa pensée, il nous semble tout de même qu'il ne veut séparer l'homme de sa communauté. C'est plutôt une preuve de l'individu pensant. Je pense donc je suis. Nous sommes là dans un rationalisme pur.

²⁹⁵ V. NECKEBROUCK, *Le onzième commandement*. Etiologie d'une église indépendante au pied du mont Kenya, Nouvelle Revue de science missionnaire, Fribourg 1978, 67

²⁹⁶ Voir TSHIAMALENGA-NTUMBA, *Afrikanische Philosophie*. Zum originären Vertrauen des afrikanischen Menschen, in : A. MUTOMBO-MWANA & E.-R. Mbaya (éd.), *Église et droits de la société africaine*, Mbujimayi 1995, 109-120, ici 112. Cité par B. BUJO, *Wider den Universalanspruch westlicher Moral*, 90 note 69. Aussi B. Bujo, Introduction à la Théologie africaine, 93 note 182 et 130 note 260.

l'ethnie, la tribu »²⁹⁷. Ainsi donc, c'est un devoir qui incombe à chaque nida d'accroître et de pérenniser la vie. Mulago en vient à conclure que tous, participant à la même source vitale, forment une unité "ontale" et sont dits Un. Chez les nawdba on dira *ayen'a* (nawdum), *dεka* (ewe), *κμΥμ* (kabyε).

L'intégration biologique du nida n'est pas suffisante, il faut surtout son intégration dans le *haar*. D'où la nécessité de vivre une profonde intersubjectivité par le lien de la responsabilité réciproque entre le *b'na*, le *mana* et le *tina*, la trilogie relationnelle.

2.2.2. L'interdépendance entre les *nεermba* et les *kpaarba* (vivants et morts)

Les *kpaarba*, encore appelés les *kpiilmba* (les morts), les *nεermba* sont en continuelle interaction avec les défunts, parmi lesquels sont les ancêtres de sexe masculin ou féminin (*nidbudbaa* : *fog'brima* ou *dakpema*²⁹⁸). Dans l'ontologie africaine, les morts sont les vivants par excellence. La mort n'est pas synonyme de cessation de vie ou de nette séparation d'avec les membres vivant ici-bas. La vie continue après elle²⁹⁹. La mort est alors l'un des pôles de l'existence humaine. On la désigne par des expressions comme : "il est passé, il nous a laissés, il est parti, il est rentré"³⁰⁰. C'est le bon trépassé qui rentre dans le village proche de celui dans lequel se trouvent les vivants³⁰¹. D'où l'interdépendance entre les vivants (*nεermba*) et certains morts (*kpaarba*) qui sont des bons ancêtres (*nidbudbaa*).

Qui sont les ancêtres *féminins* (*fog'kpaarba*) ? Ce sont les femmes qui sont là : mortes ou vivantes, rien n'est précis. Certes, on ne les voit pas, on ne les touche pas physiquement. Mais leur présence surnaturelle dans la communauté est indispensable. Dans la mentalité nawda, l'ancêtre est source de vie, puissance et générosité de vie. Il est le garant de la perpétuation du clan ou de l'ethnie. Son sang, de génération en génération, coule dans les veines de sa descendance et engage celle-ci à une responsabilité réciproque. Par exemple, dans la tradition luba, très proche de la tradition nawda, l'ancêtre féminin est érigé au rang d'une divinité. À la

²⁹⁷ Cf. V. MULAGO, *Théologie africaine et problèmes connexes*, L'Harmattan, Paris 2004, 105.

²⁹⁸ La littérature à ce sujet est abondante. Nous nous bornons à ne citer que quelques études. B. BUJO, "Nos ancêtres, ces saints inconnus", in : *Bulletin de Théologie Africaine*, 1(1979), 165-178 ; id., «La dimension sociopolitique de la christologie africaine» in : F. KABASÉLÉ, J. DORÉ, R. LUNEAU (dir.) *Chemins de la christologie africaine*, nouvelle édition, revue et complétée, collection « Jésus et Jésus-Christ n° 25 », Desclée, Paris, 2001, 335-347. Se référer également à son ouvrage, *L'introduction à la théologie africaine*, Academic Press, Fribourg 2008. C. NYAMITI, "The Church as Christ's Ancestral Mediation: An Essay on African Ecclesiology", in: J.N.K. MUGAMBI ET L. MAGESA (ed.), *The Church in African Christianity*. Innovative Essays in Ecclesiology, Nairobi 1990, 169.

²⁹⁹ Cf. J. VAN WING, *Etudes Bakongo*. Ed. Desclée de Brouwer 1959, 250-252, 308-344.

³⁰⁰ Cf. J. MBITI, *Religions et philosophie africaines*, 165.

³⁰¹ Cf. L. MPONGO, *Nos ancêtres dans l'aujourd'hui du Christ*, 24.

mort de la grand-mère, en signe de sa présence permanente, un arbre, *Tshikusu-kusu*, est planté dans la grande cour de la famille. Cette grand-mère joue un rôle central dans la vie de la communauté. Pour obtenir sa protection et son intercession auprès de *Vidye-Shakapanga* (Dieu Créateur), *Kitobo kya Vidye* (une prêtresse) lui confère régulièrement des sacrifices et libations. Quand la famine et la délation menacent, par exemple, la survie de la communauté, les hommes font spontanément appel aux femmes pour venir conjurer le mauvais sort et restaurer l'équilibre social³⁰².

D'une façon générale, B. Bujo qualifie d'Ancêtres les morts qui ont mené une vie vertueuse et qui, après la mort, se trouvent dans le village de la félicité. Ils demeurent les intermédiaires entre Dieu et les hommes, modèles et garants de la vie morale de la communauté³⁰³. Effectivement, ils jouent un rôle très important, comparable selon Ngoma Musao-Ma-Kashala, à celui que jouent les saints dans l'Église catholique³⁰⁴. Les saints sont couronnés dans le ciel, y forment l'Église triomphante, toujours unie aux deux autres parties de l'Église, à celle qui milite et à celle qui souffre, par le lien de la charité. Ces saints ont été ici-bas des exemples, ils sont dans le ciel des protecteurs. Ils sont après l'incarnation du Fils de Dieu le chef-d'œuvre de cette divine industrie de la miséricorde qui prodigue aux hommes tous les moyens de gagner le ciel et qui veut les y tirer.

L'on objectera de faire une comparaison inadaptée. Certes, la sainteté ne nous semble pas un privilège d'une religion donnée. Comme les saints, les *nidbuda* mènent une vie transformée et parce qu'ils ne sont plus visibles aux yeux de tous, ces morts-vivants sont considérés comme des absents physiques dans la communauté des vivants (*nærmba*) ou la maison des vivants (les *nærmba haar*). Ceux-ci étant des vivants ou la maison des vivants.

Dès lors, cette communauté des vivants reconnaît leur présence invisible et opérationnelle. Pour avoir une quelconque faveur, leur accord et leur intercession sont indispensables. L'ultime stade de la construction du *nida* se réalise après les funérailles (*liga*). Il se fait quelques années après le décès, suivant qu'on est femme (4 ans) ou homme (3 ans). C'est après cette cérémonie que le mort accède au statut d'ancêtre qui joue un rôle déterminant dans la communauté. Ils sont là et veillent sur la famille, le clan, l'ethnie. Ils sont la source de vie et le gage de l'unité de tous. Par les ancêtres, sans distinction de sexe, d'ethnie et de langue,

³⁰² MUSAO-MAKASHALA Ngoma, "Le rôle religieux et civilisateur de la femme luba", in: *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*. Colloque d'Abidjan 3-8 juillet 1972, P.A., 75-91.

³⁰³ Cf. B. BUJO, *Der afrikanische Ahnenkult*, 295-297; id., die Christologischen Grundlagen einer afrikanischen Ethik 226 ss; Repris de J. ILUNGA-MUYA, dans *Théologie africaine au 21^e S.*, 115, note 58; F. Kabasele-Lumbala, *Alliances avec le Christ en Afrique*, Athènes, 1987, 287.

³⁰⁴ Cf. Ngoma Musao-Ma-Kashala, "Le rôle religieux et civilisateur de la femme Luba", in : *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*. Colloque d'Abidjan 3-8 juillet 1972, P.A., 75-90, ici, 78.

nous appartenons à la même famille. Cette unité réalisée transforme toute la vie et resserre les liens entre les membres. Dans la même famille, ce qui compte, c'est le renforcement de la vie des uns par les autres, l'attention, l'amour fraternel et le souci du bonheur de tous. Le style de vie, les gestes et surtout les paroles des ancêtres deviennent des références incontestables en tant que sources inspiratrices pour la vie des descendants. Leurs actions sont englobantes en vue de la cohésion sociale. C'est pourquoi les descendants, au nom des ancêtres, ont un devoir réciproque.

À l'occasion des grands événements : mariage, naissance, rites d'initiation, deuil, des honneurs sont réservés aux ancêtres.

Il s'agit du culte des Ancêtres : "ancestrisme"³⁰⁵ qui constitue l'aspect fondamental de la religion traditionnelle. M.V. Tsangu, dans une étude systématique, est arrivée à la conclusion selon laquelle l'"ancestrisme" « représente le noyau ou le foyer des autres manifestations culturelles de toute l'Afrique »³⁰⁶. Ce culte est accompagné de divers rites sacrificiels et varie selon les milieux. Toutefois, il demeure identique dans les procédures essentielles. Par exemple, aussi bien chez les Nawdba que chez les Banyarwanda³⁰⁷, au moment du repas, on ne manque pas de servir aux ancêtres ne serait-ce que quelques miettes par terre. La quantité importe peu. Pour le peuple du Rwanda ancien, c'est de l'ombre des aliments que se nourrissent les ancêtres³⁰⁸. Un étranger qui arrivait chez le nawda, naturellement, à l'improviste, avait droit au repas des ancêtres. Ce sont des gestes qui montrent qu'ils ne quittent jamais définitivement. Mais le lieu où ils vont n'est guère déterminé. Les Nawdba pensent que les *kpaarba* sont dans la forêt non loin du village. Par exemple, la famille Kaliwa est tenue chaque année de se rendre dans le *T'kumragun*, "notre maison de mort-vivant" pour rendre visite à son père jumeau. Il est avec le clan Babaténa.

Il faut se rendre chez lui, dans la forêt mystique, où l'on entend des voix angéliques. De même, pour les Mendelé du Sierra Léone, l'organisation de la communauté des *morts* est

³⁰⁵ Cf. L.V. THOMAS / R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique Noire*, Fayard, Paris 1969, 269. Nous nous rallions ici à la position de M.V. Tsangu à propos de l'"ancestrisme". Pour elle, le vocable inexact d'animisme a été popularisé par les analystes de la culture africaine. Le concept d'"ancestrisme" semble plus approprié pour désigner « une religion où les Ancêtres jouent un rôle de tout premier plan, comme le Christ dans le christianisme » cf. M.V. TSANGU MAKUMBA, *Pour une introduction à l'africanologie*. Une contribution à la psychologie culturelle de la néo africanité, Ed. UFS, Fribourg, 1994, 57.

³⁰⁶ Cf. M.V. TSANGU MAKUMBA, *Pour une introduction à l'africanologie*. Une contribution à la psychologie culturelle de la néo africanité, Ed. UFS, Fribourg, 1994, 58.

³⁰⁷ C'est une pratique qui est bien d'actualité. La terre joue ici le rôle du ventre maternel. Certes, elle nous paraît absurde et critique. A une personne que l'on honore, comment lui servir à manger par terre, ou dans certains cas ne lui permettre que de se contenter des odeurs.

³⁰⁸ Cf. L. LAEGER, *Le Rwanda ancien*, Namur 1939, 200-202.

similaire à celle des *vivants*. Selon H. Deschamps, chez les Ewe, les morts-vivants résident sous la terre ou dans le soleil³⁰⁹. Les Ewe ont presque la même conception que les Nawdba.

Toutefois, il n'y a pas une connaissance exacte du lieu où habitent les *kpaarba*. Dans ce sens, Mukena Katayi argue que la localisation de ceux que l'on nomme des morts-vivants « échappera toujours à la raison humaine, comme c'est le cas du ciel, du purgatoire et de l'enfer dans le christianisme »³¹⁰.

Toujours est-il que les morts-vivants séjournent dans leur village et restent étroitement en relation avec les membres de leur clan. Les *kpaarba* sont là exclusivement, avec pour objectif d'augmenter la vie dans les deux communautés "partielles".

De ce fait, ils sont moralement responsables vis-à-vis des hommes, car leur statut de garants et intendants les oblige en conscience, non seulement de propager cette vie chez les *bantu*, mais de la protéger et de la renforcer³¹¹. Le centre de cette responsabilité morale, c'est la vie. Cette vie, réalité fondamentale de la primoparenté, est une force qui se déploie dans la communauté tricéphale. Rien ne peut mettre un terme au lien de parenté entre tous les êtres. Mulago souligne que les *bazimu*, c'est-à-dire les *kpaarba*, voltigent et voient tout ce qui se passe sur terre³¹². Le poète Sénégalais Birago Diop le traduit dans son poème. Nous croyons que malgré sa longueur, cet extrait nous permettra de mieux saisir l'idée des "morts-vivants" qui forment communauté avec les vivants et les non-encore-nés.

« Ceux qui sont morts ne sont jamais partis :

Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire

Et dans l'ombre qui s'épaissit.

Les Morts ne sont pas sous la Terre :

Ils sont dans l'Arbre qui frémit,

Ils sont dans le Bois qui gémit,

Ils sont dans l'eau qui coule,

Ils sont dans l'eau qui dort,

Ils sont dans la Case, ils sont dans la Foule :

Les Morts ne sont pas morts³¹³.

³⁰⁹ H. DESCHAMPS, *Les religions de l'Afrique Noire*, PUF, Paris 1970, 12-13.

³¹⁰ A. V. MUKENA KATAYI, *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*, Ed. L'Harmattan, Paris 2007, 86.

³¹¹ E. MUJYNYA, "Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres", in : CRA, 3(1969) 65 ; Voir également NGINDU MUSHETE, "Propos et problème concernant le culte des morts chez les Baluba du Kasai", in : CRA, 3(1969), 97-98.

³¹² Cf. V. MULAGO, *La religion traditionnelle des bantu et leur vision du monde*, Ed. Bibliothèque du Centre des Religions Africaines, Kinshasa 1980, 45.

³¹³ BIRAGO DIOP, *Le souffle des ancêtres* (du Recueil *Leurres et Lueurs*), Ed P.A., Paris 1960, 64.

La continuité de la vie qui ne connaît pas de limite est ainsi exprimée. La mort n'est qu'une phase liminale, un temps qui marque le passage à une autre vie. La force n'est alors pas qu'un attribut de l'être, c'est la force, c'est-à-dire la vie qui est constitutive et substance même de l'être. Les morts continuent à vivre et à agir d'une façon non perceptible aux vivants terrestres, mais par l'intermédiaire des vivants. La séparation physique est consommée.

Certes, le mort, par le truchement du système de *togibi*, actualise l'image vivante du disparu. Le *togibi* est une manière de rendre présent le défunt, et l'imitatrice, la *togita*, qui est toujours une femme, est investie d'une force vitale et mise au service des vivants comme du défunt. Elle joue le rôle de médiatrice entre les *neermba* et les *kpaarba*. Ces derniers peuvent se fâcher et envoyer un mauvais sort sur les leurs. Surtout quand les mœurs de la communauté ne sont pas respectées.

En étroite relation avec les *neermba*, les *kpaarba* se manifestent directement aux *neermba* en rêve (*jaamíbi*), ou sous forme de revenants (*kuñida*). Les *kpaarba* jouant un rôle déterminant dans la communauté, pour être heureux et continuer à grandir dans leur personnalité, les *neermba* ont besoin de l'appui des *kpaarba*. Ceux-ci, en retour, ont besoin d'être reconnus par les membres de la famille terrestre. Ainsi en est-il du devoir de chaque personne de continuer à les entourer de respect et d'affection en faisant mémoire de leurs actes héroïques et des grâces reçues des défunts. L'hommage est rendu au lieu d'inhumation³¹⁴.

Dans de telles occasions, tous les membres du clan et les parents, même par alliances, viennent, par groupe apporter leurs dons et leurs contributions³¹⁵. Cela se remarque surtout lors des funérailles (*liga*). Un *nid' buda* - la personne à semer, la bonne graine pour la semence -, renvoie à la sage, la femme digne dont les paroles n'ont pas de détour. C'est à elle qu'il revient de prendre la parole et d'exprimer une prière de supplication aux vivants et aux morts :

« Oh, vous les *kpimba*, nous sommes prosternés devant vous,

C'est vous qui avez fait le travail et continuez à le faire.

Vous m'aviez confié la charge du clan :

et les hommes et les femmes, et les enfants

et tout ce qui bouge dans cette grande famille,

Nous anciennes, tendons vers le soir.

Avons-nous accompli notre devoir d'éducatrice, d'initiatrice ?

³¹⁴ Concernant cette question de relation entre les morts et les vivants l'on se reportera à B. Bujo, Esquisse d'une eschatologie africaine et chrétienne, in : id., *Introduction à la théologie africaine*, 120-126.

³¹⁵ Voir M.V. TSANGU MAKUMBA, *Pour une introduction à l'africanologie*, éd. UFS, Fribourg 1994, 59-60.

Pourriez-vous me dire,
si j'ai pu en communion avec les autres sages de la communauté,
transmettre le *rerm*, c'est-à-dire les valeurs fondamentales
pour l'unité et la pérennité de la communauté que vous nous avez confiée ?
Oh le Tout Grand (*Berma*), nous reconnaissons que les pas de nos filles se font trop
entendre la nuit. Le pied prend le dessus sur le sommeil. Nombre de ces jeunes n'ont plus
ni de temps, ni d'oreilles pour les contes de sagesse. La conséquence: les enfants crient
dans tous les coins sans père. La dot et le mariage d'honneur semblent être oubliés. Les
mères ont-elles jeté les paniers de valeurs ?
Pourriez-vous dire comme auparavant :
Voilà ! Ces initiés, filles et garçons sont bien lourds et riches de savoirs humains. Ils sont
devenus des *nidmoonba*, c'est-à-dire de vraies personnes : des responsables.
Comptez sur eux pour un lendemain meilleur.
Bons ancêtres (*Kpímhomba*), si nous avons failli à notre devoir de garante et d'initiatrice.
Au nom de toute la communauté, tire-moi l'oreille.
De nouveau, inonde-nous, tes serviteurs, tes intermédiaires de tes flots de
discernement »³¹⁶.

La prière de la sage est ici un questionnement sur la gestion de la communauté. Le problème de l'initiation, de l'éducation de la jeune fille, fait l'objet de cette supplication. En fait, dans l'accroissement de leur personnalité, les vivants de cette terre dépendent du soutien de leurs morts. Grâce aux interventions de ces derniers, par l'enseignement des sages, les jeunes filles, ces " terrestres ", peuvent mener une vie saine, faire des valeurs morales les fondements de leur vie.

Ce qui leur éviterait de se retrouver précocement femmes. Soulignons, à la suite de Bujo, qu'il y a un acte d'*enfantement perpétuel* qui n'est rien d'autre que la sagesse transmise par ceux qui en ont la responsabilité. Cet enfantement est circulaire entre les *neremba*, les vivants, et les *kpíimba*, les non-encore-nés.

2.2.3. L'interdépendance entre les *neremba*, les *kpaarba* et les *kpíimba* (vivants, morts et non-encore-nés)

Les *kpíimba* (non-encore-nés) sont une des trois catégories de personnes dans la communauté, en plus des *neremba* (vivants) et les *kpaarba* (les morts). Entre ces catégories il existe des liens interpersonnels. Le constat est que les *neremba* et les *kpaarba* du *haar* ne peuvent entretenir des liens que grâce aux *kpíimba*.

³¹⁶ Propos recueilli de Mr Tobias, un des rares personnes âgées de la centaine du village de Ténéga. Traduit de *nawdum* par nous-mêmes.

En effet, ceux-ci désignent l'ensemble des individus susceptibles de faire partie, dans l'avenir, de la communauté et de sa survie. Ainsi donc, selon B. Bujo, les non-encore-nés « sont des enfants qui, bien que dans le monde à eux, seront effectivement les "successeurs" des vivants d'aujourd'hui pour continuer à perpétuer leur mémoire ». Il ne s'agit pas uniquement des enfants déjà conçus et qui n'attendent qu'à naître du sein de leur mère, mais aussi de tous ceux qui, bien avant leur conception, sont attendus par les vivants et les morts comme avenir plein d'espérance pour la communauté³¹⁷.

Ces derniers sont conscients que ces enfants continueront à leur assurer l'accroissement de la vie plus tard et contribueront au devenir jamais achevé de leur être en tant que personnes. Ces sont des êtres « futuribles » présents plutôt que des êtres « futuribles » neutres. Empruntant les expressions de Bujo, Pénoukou souligne qu'à ces vivants dans la "pensée de Dieu" revient la perpétuation de la tradition, les coutumes, les acquis de la tribu, le nom du clan, et même sa survie³¹⁸.

Tout cela s'inscrit dans un esprit d'amélioration et d'innovation, en vue du développement et de l'épanouissement de la communauté dans le temps et dans l'espace³¹⁹. Le Nida, membre d'une communauté, vit également en communion avec son environnement cosmique.

3. LE NIDA ET SON ENVIRONNEMENT COSMIQUE

Partons du principe que le nida, en tant que créature, a pour destin le vivre en communion et en équilibre non seulement avec l'homme, mais aussi avec l'ensemble du cosmos dont il est membre à part entière. Il doit refléter l'ontologie relationnelle dont procède la création entière et vers laquelle elle tend.

C'est pourquoi, nous étudierons successivement : le nida (individu) et le rôle protecteur du cosmos, le devoir du nida vis-à-vis de son environnement et les rites liturgiques comme expression de l'unité cosmique.

³¹⁷ Cf. B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, A.P.F., Fribourg, 2008, 97 ss.

³¹⁸ J. É. PÉNOUKOU, "Christologie au village", in : F. KABASELE, J. DORE et R. LUNEAU (éd.), *Chemins de la christologie africaine*, Desclée, Paris 2001, 79-111, ici 86.

³¹⁹ Sur la notion des non-encore-nés dans la communauté tridimensionnelle, lire B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, A.P.F., Fribourg, 2008, 97 ss.

3.1. LE COSMOMORPHISME

L'individu et son environnement constituent une configuration dynamique dont toutes les parties sont étroitement imbriquées les unes dans les autres. L'homme est dans le monde et il ne fait qu'un avec lui, ce que l'on appellerait du cosmomorphisme³²⁰. Le nida est une valeur supérieure à toutes les autres valeurs des choses, du fait que c'est lui qui les fonde. Par son hégémonie sur toute chose dès la création, le reste du monde n'est qu'en fonction de lui. Certes, il ne peut se déployer seul. Ce qui explique la coresponsabilité entre le nida et son environnement socioculturel.

Le cosmos a un rôle fondamental dans la protection de l'identité de la personne humaine, de la cohésion sociale³²¹. Du point de vue de la cosmologie, le nida est défini en rapport avec le monde extérieur. Le cosmos devient un corrélatif objectif de la personne, le domaine de possibilité d'action. En cela, le cosmos n'est rien sans l'individu et ce dernier n'est rien sans le tissu cosmique. Entre l'individu et le cosmos, il y a un flux vital de façon qu'il y ait un lien de complémentarité et de solidarité réciproque dans la création. Dans le monde, l'individu et le reste de la création vivent dans une relation dialectique. Ce qui arrive à l'un concerne en même temps l'autre. En ce sens, l'être humain et les éléments dans le cosmos ne sont pas des atomes isolés. Ils vivent en interaction continue, grâce à laquelle ils subsistent³²². L'individu se comprend alors comme réalité complexe et synthèse de l'univers, le lieu de convergences des convulsions cosmiques, en ce sens qu'il porte en lui le rythme de l'univers. La relation qu'il entretient avec le cosmos ne se laisse pas réduire à la relation que tout autre vivant entretient avec le cosmos.

Il y a un lien intrinsèque entre tous les êtres dans le cosmos. Ce n'est pas être idéaliste, mais suprêmement réaliste que d'évoquer l'unité fondamentale entre le cosmos et le nida.

Le terme grec cosmos signifie " l'ordre " et désigne l'univers dans son ensemble. Dans la conception africaine, cet univers forme une totalité organique et indivisible où tous les êtres sont en interdépendance. Le tout se donne en quelque sorte aux parties et se réalise dans la collaboration qu'il instaure entre elles. Pour cette vision cosmologique, rien n'est comme une île isolée dans l'océan. Toutes les choses sont liées comme par un nœud sacré. Le dynamisme entre les êtres laisse croire qu'il y a une âme unique de l'univers, à laquelle participent toutes

³²⁰ Cf. L-V. THOMAS // R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire*. Textes et traditions sacrés, Fayard, Paris 1969, 22.

³²¹ Cf. B. BUJO, "Reasoning and Methodology African Ethics", in : J. KEENAN. (dir.), *Catholic Theological Ethics, past, present, and future*. The Trento conference, Orbis Books, Maryknoll/New York 2011, 150-152.

³²² E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, 35-36.

les âmes individuelles. On observe une sorte d'amitié entre les parties du tout, c'est-à-dire une union de tous les êtres dans une profonde sympathie entre eux. C'est ainsi que, pour la rationalité africaine, ces éléments de la nature, bien qu'apparemment impersonnels et inanimés, regorgent paradoxalement de vie et communiquent l'abondance de cette vie. Le fait de toucher un élément de la nature ou de sentir par exemple l'odeur d'une plante crée l'harmonie avec tout le cosmos et rétablit la santé au sens holistique³²³.

Chaque être est alors en corrélation avec tous les autres et c'est pour cette raison que l'univers est justement le fruit du Transcendant. Dans cette optique, dans la communauté, tous les êtres sont différents, mais ils ne sont pas séparés et chacun porte en lui-même la marque du tout. Le microcosme reproduit donc le macrocosme. Comme l'univers, l'individu est le reflet du tout. Il participe au cosmos. Ainsi conspire-t-il avec toute chose à un immense projet d'harmonie universelle. Tout est donc interrelationnel et interdépendant. Etant donc cosmiquement reliés, ils forment un ensemble où chacun porte en lui, à sa manière, tous les autres. La séparation entre les êtres est une illusion. Car l'un et l'autre sont, à leur façon, l'image, le reflet, le symbole du Dieu tout puissant. Aussi, la même énergie divine traverse-t-elle tous les êtres et les relie-t-elle entre eux dans un grand tout.

Sous cet angle, l'individu est vu comme charnière du monde. Il est qualifié de « lieu d'une véritable "péricorèse des êtres". Selon la légende d'Isis et d'Osiris, ce dernier naquit de Geb et de Nut »³²⁴. Perçu comme une synthèse de tout ce qui existe, "Être-carrefour", et pièce maîtresse de l'édifice qu'est l'univers, l'individu imprime à toutes les convulsions cosmiques un lieu privilégié de convergence, une orientation centripète où les réalités sociétales se retrouvent. E. Mveng fait ressortir à quel point l'individu, ce microcosme au sein du macrocosme³²⁵, est le reflet de l'univers. La constitution de l'univers ne peut absolument pas être considérée sans que l'on se réfère constamment à l'individu, ou que l'on s'efforce en quelque sorte toujours de chercher à l'extérieur dans l'univers ce qui se trouve aussi d'une manière quelconque en l'individu.

Un lien peut, ici, être établi entre la nature et le processus de maternité. Un arbre planté, grâce aux bienfaits de la nature, grandit et produit d'excellents fruits. La communauté qui en

³²³Cécé KOLIÉ in F. KABASELE, J. DORE ET R. LUNEAU, *Chemins de la christologie africaine*, Desclée, Paris 2001, 180.

³²⁴Geb et Nut, désigne la terre, principe mâle et ciel, principe femelle. Ils sont comme des Fils de la terre et du Ciel. La légende d'Isis et d'Osiris, semble pour Engelbert Mveng, la plus émouvante. Egyptienne, africaine et négro-africaine, elle surgit de la préhistoire et précède les dynasties, l'écriture, les pyramides. Elle foisonne à l'âge hellénistique. Elle affronte le christianisme naissant et se dresse en rivale de l'Évangile jusqu'au VI^e siècle de notre ère. Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, 9.

³²⁵Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, 53; " Essai d'anthropologie négro-africaine ", in : BTA, 1 (1979), 232.

consomme se procure un bien être. Certaines cultures comme l'igname mettent 9 à 12 mois pour produire. Quand on arrive à une bonne récolte, cela fait le bonheur aussi bien de l'agriculteur que de ceux qui consommeront ces tubercules. Par analogie, dans le sein de la femme, deux gamètes sont plantées. Alimenter en oxygène et en éléments nutritifs par le *placenta*. L'individu vient au monde après 9 ou 12 mois à peu près. L'individu né grandit et se rend utile en se mettant au service de sa communauté et de l'environnement. La maternité se pose alors comme un destin pour la femme.

3.2. LES RITES LITURGIQUES, EXPRESSION DE L'UNITÉ COSMIQUE

L'unité cosmique dont a conscience le *nawda* est sans aucune ambiguïté, jusque dans les différents rites liturgiques. Toute célébration est la rencontre avec le grand Dieu par l'intermédiaire des ancêtres, ce en symboles, en gestes, en paroles et en images. On le perçoit chez des officiants. Le culte liturgique impliquant la personne entière du grand prêtre. La droiture intérieure lui est exigée pour le service du sacré, et s'exprime aussi dans le comportement extérieur et dans l'habillement, puisque les éléments extérieurs contribuent à renforcer les attitudes, les sentiments et les convictions intérieures. Pour cela, tout l'être de l'officiant : son intelligence, ses sentiments et ses sens, son âme et son corps, sa dimension intérieure et extérieure s'imbriquent. D'où l'importance des habits liturgiques. Le grand prêtre, pour officier est tenu de se mettre dans sa tunique de peau d'animaux, de plumes d'oiseaux, de cauris, de pierres précieuses, etc. Ces habits de cérémonie favorisent, alimentent et renforcent la croyance de tous les participants à la célébration. C'est pourquoi la négligence, même dans la façon de s'habiller, est un indice de la faiblesse et que l'importance attribuée à l'action qu'on est en train d'accomplir n'honore guère les ancêtres.

Les éléments utilisés sont en relation les uns avec les autres et permettent une liturgie harmonieuse. Les participants à la cérémonie liturgique s'enduisent eux aussi de kaolin, de charbon ou de boue³²⁶. L'objectif de ces pratiques est bien de montrer la communion entre les éléments de la nature.

³²⁶ Cf. B. BUJO, *Raisonnement et méthode éthique*, Manuscrit 6 qui renvoie aux études suivantes : Mufuta-Kabemba, "L'art dans la célébration cosmique", in : *Méditations africaines du sacré*. Célébrations créatrices et langage religieux (Actes du III^e Colloque international du CERA), Kinshasa 1987, 193-207, ici 203-205. Mudiji-Malamba-Gilombe, Liturgie cosmique et langage religieux. Pour une conciliation universelle par la prière liturgique, in : *Méditations africaines du sacré* 241-249, ici 245-249.

La richesse cosmique est alors d'une grande dynamique, qui n'est pas sans impact sur la spiritualité et l'éthique de la création. Bujo a le mérite de montrer que l'unité cosmique qui est présente dans la conception africaine rappelle l'enseignement de l'apôtre des Gentils dans Rm 8, 19-22 selon lequel la création en attente aspire à la révélation des enfants de Dieu. Les créatures gémissent ensemble en même temps que nous, et comme nous, elles attendent la rédemption³²⁷.

Par ailleurs, l'homme est souvent celui qui détruit l'harmonie dans la nature et la soumet à l'esclavage sans penser que par cet acte il contribue à sa propre destruction.

Aussi, pour être solidaire du cosmos et le préserver d'abus, l'on évoque parfois des tabous, « interdits parce qu'ils ont une valeur absolue et transcendante »³²⁸. Ils sont l'objet d'une éducation permanente. A l'instar de ce qu'observe Tshibalabala chez Luba, chez les *nawdba* aussi la transmission et l'assimilation se font d'une façon progressive selon l'âge, le sexe et la classe sociale. Ils ont un poids psychologique et idéologique important sur le *nida*. Car ils suscitent chez lui un sentiment d'effroi, de respect, d'admiration et de ferveur. Sentiment qu'Otto qualifierait de « numineux », ou état de créature qui comporte un élément de crainte devant une puissance absolue, un élément de mystère, devant l'inconnaissable³²⁹. Pour le *nawda*, l'idée fondamentale est de sauver le cosmos qui est vital pour le *nida* et son développement socioculturel. Ainsi la communauté a le devoir d'éduquer les *nidba* à l'observance des règles éthiques relatives au respect de la nature et de faire régulièrement des sacrifices pour la croissance de la vie des individus et de la communauté. La raison en est que l'homme est foncièrement imprégné du monde invisible qui l'influence constamment. D'où la nécessité absolue de responsabiliser chaque *nida*.

Cette perception du monde n'est pas unique aux Bantu qui suivent la religion traditionnelle, mais ceux qui confessent la foi chrétienne agissent, pour la plupart aussi, selon cette vision du monde. Une étude récente a attesté que même à l'heure actuelle, la personnalité de l'Africain chrétien est dans une ambivalence. Il croit fortement au monde

³²⁷ Cf. B. BUJO, "Le rôle du cosmos dans le processus de la constitution de la personne", *Telema*, n°137, 2(2011) 4-14, ici, 7.

³²⁸ Cf. TSHIBALABALA ALI KANKOLONGO, "Valeurs éthiques et éducative des interdits dans la société traditionnelle", in: *Ethique et Société*. Actes de la 3^{ème} Semaine Philosophique de Kinshasa, du 3 au 7 avril 1978, Coll. Recherches philosophique Africaines, 5, Kinshasa 1980, 243-244.

³²⁹ Cf. R. OTTO, *Le sacré, l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa réaction avec le rationnel* (1917), trad. de l'allemand par André JUNDT, Payot et Rivages, Paris 1994, 90.

invisible « qui influence sa foi ainsi que son comportement social, économique et politique »³³⁰.

En effet, la face cachée de l'ambivalence de certains Africains chrétiens laisse croire que le cordon ombilical avec le monde invisible, celui des ancêtres, est coupé. En adoptant les valeurs du christianisme, le chrétien africain les a tellement assimilées qu'elles constituent une partie de sa culture aujourd'hui. Il a marigement accepté de perdre quelque chose de lui-même : sa relation avec les divinités. Qui est-il alors? Un étranger à lui-même? Un être emporté par un hybridisme auquel il essaie d'échapper dans une dernière énergie du désespoir? La réalité semble en être loin. La vie empirique met le chrétien face à des problèmes et à des données dont les solutions n'ont rien à voir avec le rationalisme cartésien. Le chrétien, lorsqu'il est en butte à une crise dont il pense qu'elle a son origine dans le monde spirituel, très souvent retourne aux pratiques ancestrales. Car, dit-il, « ces pratiques sont des moyens que Dieu a donnés pour résoudre de tels problèmes ». Pour nombre de chrétiens africains, Jésus Christ est Sauveur. Mais en ce qui concerne les problèmes de la vie terrestre on ne voit pas clairement comment la foi chrétienne s'y applique. Pour les résoudre, Dieu a déjà pourvu dans la tradition des moyens appropriés : telles des pratiques toutes simples, mais efficaces.

Notons que contrairement à la religion chrétienne, les croyances ancestrales ne sont pas formulées dans un ensemble systématique de dogmes. Aucun credo n'est récité dans la religion africaine. Ngakoutou le souligne en des termes très évocateurs : « Les credos sont inscrits dans le cœur des hommes et chacun est lui-même la vivante confession de foi de sa religion ». Dans le même sens, poursuit-il, « là où est l'homme, là est sa religion, car il est un être religieux : la religion est au cœur de son système d'existence »³³¹. Cette vision anthropocentrique de la religion ne nous semble pas contraire à la perspective chrétienne, lorsque nous nous plaçons sous le régime de l'Incarnation du Fils de Dieu.

Et pour cause. Depuis que le Fils de Dieu s'est fait l'un de nous, on ne peut plus, en régime chrétien, concevoir l'homme sans qu'il ne soit en même temps fils de Dieu. Ainsi « on ne peut rejoindre Dieu qu'en passant par l'homme comme par une route obligée »³³². Dans cette perspective, et sans faire de l'Africain un démiurge, en parlant de l'homme, nous avons implicitement parlé de Dieu. Il n'y a plus lieu de séparer en l'homme ce qui est Dieu. Même

³³⁰ Cf. B. BUJO, "Le rôle du cosmos dans le processus de la constitution de la personne", *Telema*, n°137, 2(2011) 7, note 10. Voir aussi .G. ter Haar, *How God Became African*. African Spirituality and Western Secular Thought, Philadelphia/Pennsylvania 2009.

³³¹ T. NGAKOUTOU, *L'éducation africaine demain. Continuité ou rupture?* Ed. L'Harmattan, Paris 2004, 27.

³³² JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, n° 14, § 4.

sans parler de l'incarnation chrétienne, dans la religion traditionnelle il n'y a pas de dichotomie entre "séculier et sacré", "civil et religieux", car tout est don de Dieu et le reflet de celui-ci. Dans la perspective éthique chrétienne il n'y a pas de théologie qui ne soit pas anthropologique ni d'anthropologie qui ne soit pas théologique.

La question fondamentale est de savoir comment le *nida* peut arriver à vivre avec les valeurs de la croyance qui sont les siennes originellement, tout en intégrant celles du christianisme auquel il a adhéré.

L'appartenance de certains Africains aux deux sphères religieuses a pour conséquence le syncrétisme ou le phénomène de juxtaposition. À ce sujet, B. Bujo fait une analyse sur le problème de la sorcellerie en Afrique, qui a fait l'objet de discussion lors du dernier Synode africain. Dans presque toute l'Afrique au Sud du Sahara, la recrudescence de la foi en l'occultisme est un " fléau " comme le qualifient les Pères synodaux. Un " fléau " dont il faut libérer les Africains³³³. Comment y arriver quand le contexte socio-culturel du phénomène de la sorcellerie est méconnu ?

Dans ce sens, B. Bujo se demande « pourquoi l'Africain devrait être initié plutôt dans des traditions occidentales plus étrangères à ses racines, alors qu'on le prive de ce qui lui est le plus proche et qu'il peut assimiler plus facilement. »³³⁴ À ce sujet, le Synode propose que « La Religion Traditionnelle Africaine et les cultures fassent l'objet d'études scientifiques approfondies, sanctionnées par des diplômes, dans les universités catholiques d'Afrique et les facultés des universités Pontificales à Rome »³³⁵.

Ainsi donc, les Africains, solidement éduqués et formés dans leur tradition et bien informés sur leur culture, seront capables d'élaborer une éthique de revalorisation de la sorcellerie fondée sur les valeurs positives de la tradition³³⁶, car la sorcellerie n'est pas mauvaise en soi. Ce "sixième sens" n'est pas spécifique à un peuple donné. C'est en fait un mode particulier de perception du monde. Chez les *nawdba*, la sorcellerie permet non seulement de capter l'invisible, mais aussi de comprendre, d'expliquer, l'accumulation et la

³³³ Cf. Synode des Évêques, II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique, L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix «Vous êtes le sel de la terre. Vous êtes la lumière du monde» (Mt5, 13.14), Rome d'Octobre 2008, proposition n°13.

(http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/sinodo_index_fr.htm).

Se référer à l'article de B. Bujo, Ce que l'on pourrait attendre du Deuxième Synode pour l'Afrique, in: *Hekima Review* 41, Nairobi, 2009, 19-29.

³³⁴ B. BUJO, "Reasoning and Methodology African Ethics", in : J. KEENAN. (dir.), *Catholic Theological Ethics, past, present, and future*. The Trento conference, Orbis Books, Maryknoll, N.Y 2011, 7.

³³⁵ Cf. Synode des Évêques, II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique, *Proposition n°13*.

³³⁶ La problématique de l'éthique de la sorcellerie fera l'objet d'étude dans la 3^{ème} partie de ce travail.

persistance des malheurs dans leur vie, la stérilité, les maladies, la mort d'un proche. On comprend par là que pratiques et croyances, loin d'avoir disparu, reprennent force³³⁷.

De même, en matière d'éthique écologique le respect du cosmos tel que les anciens le pratiquaient, sera bénéfique non seulement à l'Afrique mais aussi pourra constituer une contribution universelle à la sauvegarde de la création.

On l'aura remarqué, pour le nida, il n'y a pas de coupure entre le cosmos et l'individu. Celui-ci est dans le monde et ne fait qu'un avec lui. Il s'agit de ce que Ngakoutou nomme un véritable "cosmomorphisme"³³⁸. De la multiplicité de signes et de symboles, l'homme est le traducteur. L'individu devient par ce rôle la personnification d'un symbole.

En effet, l'univers dans lequel se meut le *Muntu* est un univers de significations et de complexités. Fort de cela, personne n'est censé être ignorant. Il faut œuvrer ensemble pour que l'éducation, l'instruction et la formation des membres incombent à toute la communauté.

3.3. LE NIDA ET SA RESPONSABILITÉ ENVIRONNEMENTALE

Chez *nawda*, le respect de la nature, soit le cosmos est indispensable dans l'éducation du nida dès la petite enfance. Grandissant, le nida est de plus en plus conscientisé sur sa responsabilité face à son environnement. Cette nature devient le lieu phénoménologique de spiritualité. Celle-ci est au cœur de la vie quotidienne chez le *nawda*.

Dans l'anthropologie *nawda*, on croit en l'unité du créateur, Sangbandi le Dieu Tout Puissant et en tout ce qui existe par lui. Le Sangbandi ou ses représentants les Ancêtres imprègne toutes choses. C'est ce qui explique que tout *nawda* conscient de cette réalité ne peut que respecter scrupuleusement l'ensemble des objets de la création en tant qu'expression de Sangbandi.

La nature est ainsi perçue comme étant au service de l'homme dans sa recherche incessante du bonheur et de l'honneur au Sangbandi. Ce Tout Puissant qui, par l'intermédiaire des Ancêtres, intervient dans la vie de toute la communauté tridimensionnelle.

Ainsi tous les membres ont ainsi chacun un devoir dans le cosmos. Chaque nida est lié à tous les autres par sa capacité à développer sa force vitale qui, elle, relie les différents êtres les uns aux autres. Cette puissance se retrouve également dans le cosmos et relie les différents êtres les uns avec les autres. Une certaine solidarité cosmique se dégage de ce lien

³³⁷ D. GADOU, *La Sorcellerie*. Une réalité vivante en Afrique, éd du CERAP, Abidjan 2011, 166 p.

³³⁸ T. NGAKOUTOU, *L'éducation africaine demain : continuité ou rupture ?* Ed. L'Harmattan, Paris, 2004, 28.

interhumain³³⁹. L'invitation à l'administration du cosmos s'adressant à tous, elle promeut l'éducation ou la formation pour y parvenir. D'où le besoin, pour l'homme, d'être solidaire et responsable du cosmos au cœur duquel il se construit en construisant et se développe en développant³⁴⁰. Chez les *nawdba*, cette responsabilité revient en premier chef à Santa-Gwètia ou le Santa. Il semble, selon Wasungu, être lui-même un nœud de forces complexes. Qui est-il et quel est son rôle ?

Wasungu, à la suite de Sambar-Talkéna, a le mérite d'avoir fait une étude systématique sur les fonctions du Santa-Gwètia ou le Santa. Celui-ci est le grand prêtre de tout le village. Il est un homme mûr qui a franchi les échelons des classes d'âge.

C'est à lui qu'est confiée la difficile et délicate mission de veiller et de transmettre le courant vital venant de Dieu par les ancêtres à toute la communauté. Eu égard à cette responsabilité, Sambar-Talkéna qualifie la mission de Santa de "Sacerdoce ministériel social". Pour ce théologien et sociologue, le grand prêtre (*sant'berm*) est un sacerdoce de très haute importance spirituelle, dont l'Église catholique pourrait en tirer les fondements de sa théologie du sacerdoce qui se traduit justement en *nawdum* par "Gwètia Lom"³⁴¹. L'auteur fait un parallélisme entre *Samberm* des *nawdba* et le sacerdoce chrétien. M. Litaaba dans la pensée de Sambar-Talkéna explicite la personnalité religieuse du Santa, qui était le seul habilité à jouer le rôle de médiateur entre le ciel et la terre, les ancêtres et les vivants, et entre les hommes eux-mêmes³⁴². M. Batta, pour sa part, qualifie le "Sant'berma de païen"³⁴³. Ce qui ne semble pas pour autant justifié, car il joue le même rôle de médiation.

Quoi qu'on ne puisse nullement établir un parallélisme entre les deux médiateurs, ils ont des ressemblances.

Au Santa, par sa fonction sociale, il revient d'implorer Sangbandi, qui est Dieu en faveur des siens. En cas de sécheresse, c'est vers lui qu'on accourt. Une forte mortalité vient de se déclencher, c'est à lui qu'on s'adresse. Et lui offre des sacrifices, officie et supplie les Ancêtres d'intercéder et d'agir pour le bien de son peuple.

³³⁹ D. SAMB, *L'Afrique dans le temps du monde*, Ed. L'Harmatan, Paris 2010, 29.

³⁴⁰ Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, 12-13ss. Cette réflexion est largement développée chez O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, 599 ss.

³⁴¹ I. Sambar-Talkéna a souvent fait usage de ce concept qu'il a développé dans sa thèse en théologie en 1965. En raison d'un incendie, les traces du document a disparu depuis quelques années. Toutefois, P. Wasungu reprend l'expression. Voici ce qu'il en dit : « C'est heureusement la ligne de pensée théologique d'un jeune autre prêtre *nawda*... ». Voir A. P. WASUNGU, *Organisation sociale et politique des Nawdeba*, Paris [s.n.] 1976, 195 ; 202.

³⁴² Cf. M. K. LITAABA, "La croix du Christ chez les *nawdba* du Nord-Togo". Conférence inédite, grand Séminaire de Ouidah, Dahomey, le 04 mars 1965, 3.

³⁴³ M. BATA, "Le Santem". Conférence inédite, grand Séminaire de Ouidah, Dahomey, le 04 mars 1965, 1.

Ces différents aspects font partie intégrante du *nida*, de sa vie socioculturelle, spirituelle, morale et éthique.

Quand, par exemple, l'homme entre en transe, les esprits prennent possession de lui pour parler et agir dans l'ici-bas. Il porte en lui le rythme de l'univers en tant qu'il est mouvement depuis le premier instant de son existence. Son corps récapitule ainsi le grouillement des éléments et son âme le grouillement plus intense encore des esprits³⁴⁴. Pour Mveng, l'intersubjectivité et la réciprocité des consciences qui agissent dans l'univers expriment la solidarité entre l'individu et le cosmos. Ainsi, l'univers se fait biologiquement humain, et la grande tribu des vivants déploie ses orbes de fraternité autour du bouclier du guerrier armé par l'Initiation. Et dans cette grande lutte qu'il inaugure, le *nida* apprend qu'avant d'être défenseur de la vie, il en est l'auteur. Il est clair que dans la conception bantou, si l'on admet que la responsabilité de la création est confiée à l'individu, il est donc du devoir de celui-ci de la conduire à son achèvement et de se sentir intrinsèquement lié au monde cosmique, qui est pour lui existentiel. Car tout est lié. Tout est vivant. Tout est interdépendant.

Dans cette optique, la personne humaine apparaît à la fois comme le monde minéral et végétal. La terre, minérale par excellence, occupe une place de choix dans la vie du *muntu*³⁴⁵. Nous comprenons par-là que tout ce qui touche à la nature touche le *nida* et, par conséquent, il est de son devoir de protéger la nature en vue de son propre épanouissement.

Un parallèle important est ici à souligner entre une mère et la terre. Les deux sont des manifestations d'un même mystère, celui de la germination, de la fécondité et de la vie. Le père est considéré comme agent cosmique de contact. Sur le plan du sacré le pas revient à la mère.

Cette relation du *nida* avec le cosmos se présente alors comme une relation éthique, qui se traduit dans la responsabilité de l'homme vis-à-vis du cosmos. Aussi s'en dégage-t-il une loi morale qui n'encode pas seulement des actes individuels, le rapport altruiste ou celui avec le transcendant. Tout est codifié dans les moindres détails et dans l'entièreté. Ce faisant, non seulement le *nida* est le partenaire de Dieu, mais aussi l'aboutissement local d'un processus

³⁴⁴ E. MVENG, *L'Histoire du Cameroun*, 256.

³⁴⁵ E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, 11-17.

Voir aussi A. HAMPÂTÉ BÂ, "Présentation des religions africaines traditionnelles", in : *Les religions africaines comme sources de valeurs de civilisation*, Colloque organisé par la Société africaine de culture, Cotonou, 16-22 Août 1970, 66. Cité par A. TRAORE, *Le viol de l'imaginaire*, Fayard / Actes Sud, 2002, 7. S'agissant de cette interdépendance, Lalèyé parlant des Yoruba, fait remarquer que, la terre est à la fois autre chose qu'elle-même. Elle est dit-il « ce qu'on foule aux pieds, ce qu'on laboure », là c'est la dimension nourricière de la terre. Respect et adoration lui est due car elle recèle les ancêtres. Pour ce qui est du monde végétal, c'est l'aspect médicamenteux qui est perçu. Il y a là guérison, réparation ou renforcement de la puissance vitale. P. LALÈYÉ, *La conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba*. Approche phénoménologique, Lang, Herbert 1970, 55-73, ici, 62-63; 65.

de complexification de la vie qui se personnalise dans le nida vivant comme souligné plus haut. Celui-ci paraît être inséré dans le cosmos par toutes les adhérences de sa chair, défiant les dimensions de l'univers par les espaces de son esprit³⁴⁶. La solidarité de l'individu avec ce monde est surtout due au fait qu'il invoque l'alternance du rythme des temps et des saisons pour le bien de la communauté.

Bon nombre de contes et légendes illustrent la relation de l'homme avec le cosmos. Dans une récente étude, B. Bujo souligne que cette réalité se vérifie tout particulièrement dans le domaine de la médecine traditionnelle. Au cours de certaines séances de guérisons, le médecin praticien, administre le médicament au patient accompagné des éléments de la nature : minéraux, morceaux de bois sec, ossements d'animaux. Voilà que le simple fait de toucher un élément de la nature ou de fleurir par exemple l'odeur d'une plante crée l'harmonie avec tout le cosmos et rétablit la santé au sens holistique. Il y a là une inséparabilité de l'homme et de l'univers. Le grand jeu cosmique est alors à l'œuvre en l'homme.

On l'aura remarqué, dans nombre de milieux traditionnels comme chez les nawdba, par exemple, certaines forêts denses et vierges, ou certaines espèces d'arbres, comme le grand kapokier et le baobab, sont protégées. Car ce sont des lieux où foisonne la vie. C'est aussi la résidence d'ancêtres protecteurs. Raison pour laquelle le "Tantitiya ou Saama" dispose d'une hutte sacrificielle dans la forêt d'où il offre des dons au nom de tout le peuple et prie pour la pluie, la fécondité et le renforcement de la vie de tous. Comme le souligne Bujo à l'exemple des Achewa du Malawi, cela signifie que « la forêt est en fait le lieu où Dieu donne la vie aussi bien à l'homme qu'aux animaux et plantes »³⁴⁷. Ceci est un exemple de la logique africaine selon laquelle l'homme se réalise en tant que personne humaine au sein de la communauté et en communion avec le cosmos.

³⁴⁶ Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, 11 ; 17. Cette vision de la personne humaine est abordée dans un tout autre contexte par d'autres auteurs. Voir Albert JACQUARD, *Préface à La révolte des chômeurs*, Richard DETHRYE, Ed. Robert Laffont, 1992, 20 ; M. ZUNDEL, *Recherche de la personne*, Œuvre Saint Augustin Desclée de Brouwer, 1938, 58.

³⁴⁷ B. BUJO, Raisonement et méthode, résume son étude : "Ökologie und ethische Verantwortung aus afrikanischer Perspektive", in: id., *Die ethische Dimension* 197-214, ici 199-200.

CHAPITRE DEUX

LA RESPONSABILITÉ DE LA FEMME *NAWDA* FACE AU PHÉNOMÈNE DE LA MATERNITÉ PRÉCOCE

Le grand ensemble cosmique regroupe les vivants, les morts et les non-encore-nés. Cette communauté tridimensionnelle n'est pas séparée en deux, où il y aurait d'un côté le monde des femmes et de l'autre celui des hommes. Les deux genres constituent un ensemble complémentaire. Certes avec des rôles spécifiques. Il en est ainsi de chaque membre. Aucun membre n'est exclu ou n'a le droit de s'exclure de la communauté. S'il advenait quelques inconvénients, il est du devoir de la communauté de lui offrir les moyens nécessaires pour le réintroduire. Le rôle de l'éducation surtout de la fille revenant à la femme, il est de sa responsabilité de veiller sur cette personne appelée à jouer la même fonction qu'elle. C'est ce qui explique le fait que la situation de toute adolescente en grossesse ressort de la responsabilité de la femme.

Face au phénomène de la maternité précoce, la femme *nawda* a une responsabilité en tant que mère et éducatrice.

Un des rôles fondamentaux de la femme, le plus ancien et le plus valorisé encore aujourd'hui, est son rôle de mère, certes, mais d'éducatrice. Les valeurs traditionnelles transmises, par le biais de l'éducation, aux jeunes les préparent non seulement à leur rôle de futurs parents, mais elles constituent aussi un frein à toute parentalité précoce. Toutefois, des cas d'adolescentes enceintes ne sont pas rares. La responsabilité est une réalité familiale et sociale. Dans de telles situations, c'est à la femme, forte de son statut social, qu'il revient de prendre ses responsabilités vis-à-vis de la jeune fille. Ainsi se charge-t-elle de continuer l'éducation de la future mère, de la soutenir spirituellement, moralement, psychologiquement, affectivement, etc.

Le fondement et la compréhension de cette responsabilité s'articulent en trois points.

D'abord il est question de partir du vécu *nawda* pour saisir la responsabilité de la femme. Pour ce faire, la parémiologie traduit mieux l'expression de la responsabilité et le portrait

d'une femme responsable. S'en suivra alors, dans un deuxième point, l'application de la responsabilité de la femme dans le cas concret du phénomène de la maternité précoce. Dans un troisième point, un bref aperçu du combat féministe pour l'émancipation de la femme s'avèrera nécessaire, pour percevoir l'enjeu de l'éducation comme arme contre la maternité précoce. Des figures féminines africaines se sont montrées combatives pour la cause de l'éducation des adolescentes mères, en particulier. Interrogeant la culture *nawda*, des actions féministes éducatives se dégagent à travers les rites de *yirimbi* (interrogatoire du mort) et de *togibi* (imitation).

I. LA RESPONSABILITÉ, LES PROVERBES ET LA FEMME RESPONSABLE

Dans la tradition africaine (*nawda*), la responsabilité se saisit-elle du point de vue conceptuel ou factuel ? Si elle est de l'ordre de l'action, comment se manifeste-t-elle ?

Le phénomène de la maternité précoce ne serait-il pas un des lieux de manifestation de la responsabilité, surtout celle de la femme ? La transmission des valeurs est un des rôles essentiels de l'être féminin. Les moyens de cette transmission restent variés. La parémiologie semble plus appropriée pour décrire cette responsabilité de la femme.

1. LA RESPONSABILITÉ À TRAVERS DES PROVERBES

La description de la responsabilité de la femme pourrait être conduite de diverses autres manières, par exemple à partir d'une analyse de l'organisation de la structure communautaire ou de la conception de l'homme, tout simplement.

Toutes ces voies énumérées paraissent intéressantes. Mais, notre choix porte sur la sagesse proverbiale, ceci pour trois raisons. Premièrement, le proverbe s'enracine dans la tradition orale et apparaît comme un langage social. Deuxièmement, le proverbe est assez connu et répandu dans la culture *nawda*. Il reste l'expression quotidienne. Troisièmement, le proverbe a un caractère normatif. Ce dernier aspect des proverbes retiendra particulièrement notre attention. Quel est le sens et le rôle des proverbes dans la tentative de description des manifestations de la responsabilité ?

Les proverbes, d'après M. Cabakulu, constituent des maximes énoncées en une formule elliptique généralement imagée et figurée, pour instruire sur les attitudes et les règles de

conduite adaptées aux circonstances de la vie³⁴⁸. Dans le même sens, W. Mieder définit les proverbes comme des phrases généralement populaires qui véhiculent une sagesse, une vérité, une morale et un fond traditionnel dans une forme métaphorique, figée et brève qui les rend aisément mémorisables et en assure la pérennité³⁴⁹. Ainsi les proverbes, rarement attribués à un auteur, appartiennent au patrimoine linguistique d'un pays. On est loin d'un langage littéraire figé dans une sorte d'immobilisme. Les proverbes « basculent et s'envolent comme des abeilles, de bouches à oreilles »³⁵⁰. Pour preuve, ils restent un lieu phénoménologique du système éducatif où s'opèrent la socialisation, la responsabilité réciproque et l'apprentissage de la vie éthique. En ce sens, les proverbes donnent quelques éléments sur le conscient collectif d'une communauté, sa mentalité, ses habitudes, ses besoins, son contexte socio-culturel³⁵¹. De toute évidence, en tant que formules langagières de portée générale, les proverbes contiennent une norme ou une vérité d'expérience que l'on juge utile de rappeler. D'où, ce proverbe nawda "*akamihíwuwí, ka mi bíífíwú, abana nidihí akanere, a kptíri*", en traduction littérale "quiconque ne connaît aucun proverbe, ne connaît rien du tout, c'est un homme perdu, mort". On assigne au proverbe des rôles bien variés. Pour Laye, les proverbes sont porteurs de valeurs, de véritables chaînes de paroles utilisées dans le langage quotidien pour transmettre un message éducatif, entre autres, aux enfants³⁵². Leur domaine d'action est très varié : politesse, honnêteté, amitié, apparences, solidarité, entraide, mariage, travail, etc.

Comme cela se fait voir dans le tableau ci-dessous, les proverbes jouent essentiellement un double rôle dans la vie éducative coutumière. L'un est didactique. Il forme l'individu en lui traçant une ligne de conduite selon les normes de la communauté, dans le sens de la prudence, la méfiance, la modestie. L'autre se veut juridique. Il relève du domaine des sages, qui souvent s'en servent pour trancher les palabres, etc. Tout se fait dans l'intention d'amener chaque individu à prendre conscience qu'il a un devoir de responsabilité à remplir vis-à-vis des autres³⁵³. Le caractère normatif des proverbes vise alors à réguler la vie commune en donnant une éducation humaine en commençant par les enfants, les jeunes, qui constituent l'avenir de la communauté.

³⁴⁸ Cf. M. CABAKULU, *Dictionnaire des proverbes africains*, L'Harmattan-ACIVA, Paris 1992, 11.

³⁴⁹ W. MIEDER, *Proverbs Are Never out of Season. Popular Wisdom in the Modern*, O.U.P., New York 1993, 5.

³⁵⁰ M. CABAKULU, *Dictionnaire des proverbes africains*, L'Harmattan-ACIVA, Paris 1992, 12.

³⁵¹ Voir à ce sujet, C. LEGUY, *Paroles imagées. Le proverbe au croisement des cultures*, Éd. Bréal, Paris 2004; Se référer également à l'étude du même auteur, *Le proverbe chez les Bwa du Mali. Parole africaine en situation d'énonciation*, Karthala, Paris 2001.

³⁵² Cf. L. PREVOST / B. LAYE, *Guide de la sagesse africaine*, L'Harmattan, Paris 1999, 10.

³⁵³ Cf. A.S. MUNGALA, "L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales", in : *Ethiopiennes* n° 29, Février 1982.

Enumérons quelques proverbes qui traduisent l'exercice de la responsabilité de l'individu, y compris de la femme:

TABLEAU 3: PROVERBES TRADUISANT LA RESPONSABILITÉ DE LA FEMME

La philosophie *nawda* est moins définitionnelle que descriptive. Pour saisir la femme comme responsable et vertueuse, le style proverbial sert à cet effet.

TRADUCTION LITTÉRALE	PROVERBES	MORALITÉ
La femme est l'étoile qui guide la maison.	Foga bowa hare mèdiga	La femme est celle qui sait mieux déceler les méandres de la maison
L'eau que l'on quémante non seulement n'étanche pas la soif, mais a coulé le ventre de la femme	Nyalim Nida djeme ka kunyinyudu	Un des principaux devoirs pour une femme, c'est d'avoir toujours sa jarre remplie d'eau, c'est-à-dire veiller sur la vie des siens.
La femme est comme une abeille se débattant dans le miel, c'est de l'abeille qu'émane le miel.	Foga bowa yibi larha yikpam'n	La femme est un être faible, mais elle est d'une importance capitale dans la vie de la communauté.
La belle femme est celle qui ne sent pas les odeurs fécales de son enfants	Fog'ni a bigidi biiga akwa	Quelles que soient les difficultés, le cœur maternel élève toujours
La mère est celle qui prend le couteau par la lame	Fog'ni a mugaa juga'n ka nori du	La féminité se prouve par la progéniture. C'est une manière de faire prendre conscience aux jeunes filles qu'elles sont appelées à être mère
La lionne meurt avec sa peau brillante	Did'gukpul kugbanunyel'mwa	Le sens aigu de responsabilité de la femme fait d'elle une téméraire
Une seule femme a tué l'éléphant, tout le monde va le manger.	Nida ayin'akuramwamwar, nid'figm ti jum	La femme de dignité doit assumer sa responsabilité jusqu'au bout. Quand un individu reçoit une bonne chose, il en fait bénéficier ses amis. Vu la grandeur de l'animal, physiquement, la femme est incapable de le tuer, mais comme mère, la chose aussi

A la fille il est interdit de garder jalousement les chèvres pour un autre. Si elle le fait, elle rentre chez elle, les mains vides.

Ka bkwrihiwuburi n'nyignaabi, na kulaanikparmii

infime soit-elle , elle le partage avec les siens.

Ne sois responsable ou ne t'occupe des affaires d'autrui que pour leur permettre d'être eux-mêmes

L'éducation de la fille est englobante, c'est-à-dire qu'elle à une portée large.

Elle concerne la fille d'aujourd'hui, la mère de demain, la femme sage, ancêtre de demain.

Si tu éduques mal ta fille, tu seras la risée de ton gendre et de ta belle-famille.

Ka b'saab'beerwurerebem, b'yagba ri ba nan labi

La grandeur de la femme est dans sa capacité d'assumer ses responsabilités et par surcroît celles des plus faibles, par exemple les filles rejetées et pourtant en état de grossesse

L'éléphant ne se lasse pas de porter ses ivoires

Mwamwartu'uda di hiliihugu'nmulu

Prendre une femme à la légère est une lourde responsabilité, car de celle-ci non seulement naîtront des responsables, celle qui devrait éduquer ces autorités de demain

Tu ne sais la souffrance que tu te donnes en classant la femme à un rang inférieur ?

Ka mi kugnoub'nluwabihi wu ku ka myelafogw'n ka

La responsabilité est nécessaire pour établir l'ordre. La femme reste celle qui est la mieux susceptible d'établir surtout la paix.

L'anarchie est partout quand la responsabilité de la femme n'est nulle part

Libaayo, bika na h kpaana nida

La responsabilité doit être une pratique quotidienne de la femme, puisque les activités ménagères dans leurs méandres reviennent à la mère de famille.

Tout ce qui augmente la liberté augmente la responsabilité.

Bi'bihewlabung'bi, hewlanid'tii

Le refus de reconnaître sa faiblesse, c'est de l'irresponsabilité vis-à-vis de soi et des autres membres de la famille

La faiblesse de la femme tend à projeter sur les autres la responsabilité

Fogakabiabiwiikirinid'ti

Le refus de reconnaître sa faiblesse, c'est de l'irresponsabilité vis-à-vis de

qu'elle refuse

soi et des autres membres de la famille

On ne peut vouloir manger sans aller à selle **Nida jul' ny'sankogu**

On ne peut récolter que ce qu'on a semé : le vrai responsable se reconnaît par ses actes.

À travers la parémiologie³⁵⁴, comment sont perçues la responsabilité et la personne responsable dans la sphère africaine, espace où s'origine ce travail ? Aucun domaine de la vie n'échappe aux proverbes³⁵⁵.

En ce qui concerne la femme, l'existence de la responsabilité se précise dans les faits, c'est-à-dire par la nature de la situation dans laquelle elle baigne. Cette responsabilité, qu'elle soit descendante, ascendante ou horizontale, n'est envisageable pour la raison que si les uns et les autres se trouvent liés par un engagement. La vie est perçue comme bien commun pour tous et s'accroît au travers de l'action de chacun. C'est ainsi qu'à l'égard de ses semblables, le *nidba* se découvre un devoir de responsabilité qui se traduit par la solidarité à l'endroit de sa famille, son clan, son ethnie, ses amis, etc.

Les proverbes et les contes, les dictons et les devinettes, etc. sont autant d'outils pédagogiques en ce sens. Tout est incitation à l'éducation et la vie de tous les jours constitue un milieu éducatif illimité. Schématiquement, on peut distinguer trois espaces privilégiés : l'espace domestique immédiat qui est celui de la famille et du clan, l'espace partagé qui est celui des clans de tous ceux du même groupe d'âge, l'espace social qui revient à tout adulte tenu par le fait même pour responsable de l'éducation de tout enfant en quelque circonstance que ce soit³⁵⁶.

La femme, première chef de l'éducation de l'enfant doit être exemplaire. D'elle est exigée une pureté morale qui s'exprime dans la fidélité absolue à son rôle de mère, le respect de l'interdit, du tabou et des croyances occultes³⁵⁷.

³⁵⁴ La plupart des proverbes que nous avons cités sont tirés de Mwamba CABAKULU, *Dictionnaire des proverbes africains*, L'Harmattan- ACIVA, Paris 1992.

³⁵⁵ Voir à cet effet, l'intéressante étude de P. CREPEAU // S. BIZIMANA, *Proverbes du Rwanda*, Musée de l'Afrique Centrale, Tervuren 1979, 3. Cité par M. CABAKULU, *Dictionnaire des proverbes africains*, L'Harmattan- ACIVA, Paris 1992, 11.

³⁵⁶ Cf. O. LEMONGO, *L'esclavage moderne : Le droit de lutter*, L'Harmattan, Paris 1997, 56-58.

³⁵⁷ Georges GNAKPA fait une étude intéressante sur l'obligation de la femme ivoirienne au respect du sacré. Voir G. GNAKPA, *Du féminisme dans la poésie ivoirienne*, Ed. L'Harmattan C.I., Abidjan 2009, 29.

2. LA FEMME *NAWDA* Et LA VERTU

Le *nid'buda* ou *fogbuda* signifie littéralement, la femme de la semence appelée à produire, c'est-à-dire à être responsable, vertueuse.

L'acte vertueux se conforme à la définition du bien. Cet acte s'accomplit toujours pour le respect et la promotion de la vie et surtout la vie humaine, cette vie étant principe et fin de toute conduite. Aussi, l'acte vertueux tend-il à susciter la vie, à la développer, la protéger, l'augmenter selon les normes ancestrales, et développe, fortifie, épanouit et renforce par le fait même, la famille clanique. Tous les interdits et tabous sont explicables dans ce sens. Ils sont des garde-fous qui protègent la vie³⁵⁸.

2.1. LA FEMME VERTUEUSE

La femme vertueuse est donc celle qui entretient de la vie. Celle qui a la responsabilité d'organiser tout le système comportemental de son existence, de celle des enfants et de tous les siens selon la Tradition dont elle est, elle-même, pétrie de la Loi Ancestrale constitutive de la vie. C'est dans la sève vivifiante de cette Loi que sa propre vie s'épanouit. Ainsi, elle suscite l'admiration et elle est digne de louange par le fait qu'elle est apte à poser des actions bonnes et à se détourner des actes mauvais³⁵⁹.

Dans la conception *nawda*, la vertu est toute action qui contribue à *engendrer* et à entretenir la vie dans son intégralité. Ainsi est-on vertueux lorsque l'on éduque un enfant, favorise un être vivant d'un point de vue moral, physique, psychologique ou spirituel. B. Bujo le montre dans une interview accordée à l'Agence Presse Apic en Octobre 2010³⁶⁰. Pour lui, la conception africaine ne réduit pas la vie à la fécondité biologique. Celle-ci se reçoit de toute personne qui pose un acte éthiquement bon et susceptible d'aider autrui à se constituer comme personne humaine de dignité. En *nawdum*, l'on dira *ha mærama* : il ou elle m'a engendré. L'engendrement revient à toute personne. Dans une famille, les enfants enfantent en posant des actes qui épanouissent et honorent les parents, et ces derniers continuent

³⁵⁸ L. MPONGO, « Le critère de moralité dans l'éthique sexuelle des ntomba », in : *Televa*, octobre-décembre 4, 20, Kinshasa 1976, 56. Voir les indications chez N.- H MITENDO, " Laurent Mpongo : un défenseur du mariage et de la liturgie africains ", in : C. LUTERBACHER-MAINERI & S. Lehr-Rosenberg (éd.), *Weisheit in Vielfalt: Sagesse dans la pluralité (L'Afrique et l'Occident en dialogue)*: Festschrift/Hommage à Bénédet Bujo, Academic Press, Fribourg 2006, 122-145.

³⁵⁹ C. G. DJASSOA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les Nawdeba du Nord Togo*, 323.

³⁶⁰ B. BUJO, " La vraie pauvreté est la pauvreté anthropologique ", Interview in : *Apic* n°294, 10/2010, 1-6, ici 3.

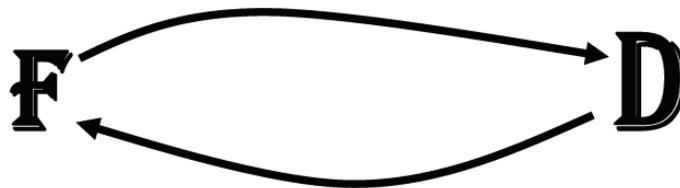
d'enfanter en éduquant leurs enfants C'est ce que M. Kayoya exprime dans les vers qui suivent.

« D'ailleurs il [mon père] prétend tout engendrer!
Il engendre le noyé qu'il retire de l'eau
Il engendre notre voisin quand avec un sourire
Il lui passe du tabac
Il engendre le pauvre qui passe quand il partage
Avec son plat de la veille
Il engendre la femme qu'il aide à se charger de sa cruche
Il engendre l'eucalyptus dont il taille les feuilles encombrantes
Il engendre la vache à qui il tend laalebasse d'eau
Et Il nous engendre aussi, mes frères,
mes sœurs, moi-même ! [...] »³⁶¹

Remarquons que l'engendrement requiert une responsabilité. Celle-ci partant de la relation de deux sujets F et D.

2.2. LA RESPONSABILITÉ COMME FONDEMENT DE L'ENGENDREMENT

L'engendrement, la venue d'un enfant au monde demande un engagement. C'est une responsabilité qui incombe à toute personne qui se décide ou non de porter une grossesse, par exemple. Nous voulons le montrer par ce schéma de Nkombe Oleko, qui nous semble mieux s'y prêter pour illustrer cette analyse³⁶².



Au vu de ce schéma, trois faces se distinguent dans la relation qui unit F à D dans celle qui unit D à F. Le terme *nidba* est le pluriel de Nida. L'équivalent français de l'homme, individu, la personne humaine, l'être humain. Les *nidba* sont *dawa*, symbolisé par la lettre **D** (homme capable du bien, un rassembleur) et *foga* elle, est symbolisé par la lettre **F** (femme, la

³⁶¹ M. KAYOYA *Sur les traces de mon père*, Jeunesse de Burundi à la découverte des valeurs, éd. des Presses Lavigerie Bujumbura, Bujumbura 1971, 89 ss. Ce texte nous a été inspiré par B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, AcademicPress, Fribourg 2008, 100.

³⁶² Le vocabulaire et la méthode d'analyse ont été emprunté de O. NKOMBE, "La nature de l'éthique et l'éthique de la nature", in *Ethique et Société*. Actes de la 3^{ème} Semaine Philosophique de Kinshasa, du 3 au 7 avril 1978, Ed. Recherches Philosophique Africaines, Kinshasa, éd. FTCK 1980, 39-56, ici, 47-55.

productive. Sa dimension maternelle est plus soulignée, mais il s'agit toujours d'une maternité féconde : l'éducation).

1. F se montre à D, et D se montre à F : la monstration est mutuelle
2. F agit sur D, et D agit sur F : l'action est mutuelle
3. F subit la monstration et l'action de D et D à son tour subit la monstration et l'action de F : la passion est réciproque.

Analysons brièvement les trois faces : la monstration, l'action, et la passion.

a. La mutualité de la monstration

S'agissant de la monstration, elle crée et révèle un nouveau personnage, un homme idéal, c'est-à-dire un être vrai. On le voit par certains proverbes :

- Le nida est loin d'une cruche de vin de palme qui se présente jolie, alors qu'elle est vide à l'intérieur // *lan'gkparm'gou*.
- A horreur d'hypocrisie comme de la poule qui pond son œuf et dépose ses excréments par le même trou
- Pas de prétention comme la barbe qui se prétend aînée de la chevelure.

b. La mutualité de l'action

Dans l'action, l'homme idéal est altruiste. Il s'oublie lui-même pour venir en aide à l'autre. Il est généreux comme de l'arachide grillée qui germe. Il joue un rôle protecteur comme la mère poule protège ses poussins. Il a un sens aigu d'être responsable : la tête ne peut être cassée qu'en présence de celui qui la porte // *nida jugu wega a tun'dkuwi man*. Le métaphore de semence grille exprime la grandeur de la générosité de l'homme, qui n'exclue guère celle de la femme. Tous ces proverbes ont le sens du dépassement de son intérêt propre pour les autres. En fait l'arachide à l'état grillé n'est destinée qu'à la consommation. Le sens de la semence traduit la privation, le dépassement pour les autres. En semant, il y a possibilité de nourrir un plus grand nombre. Il serait absurde de n'attribuer qu'à l'homme, masculin cette idéale altruiste.

c. La mutualité de la passion

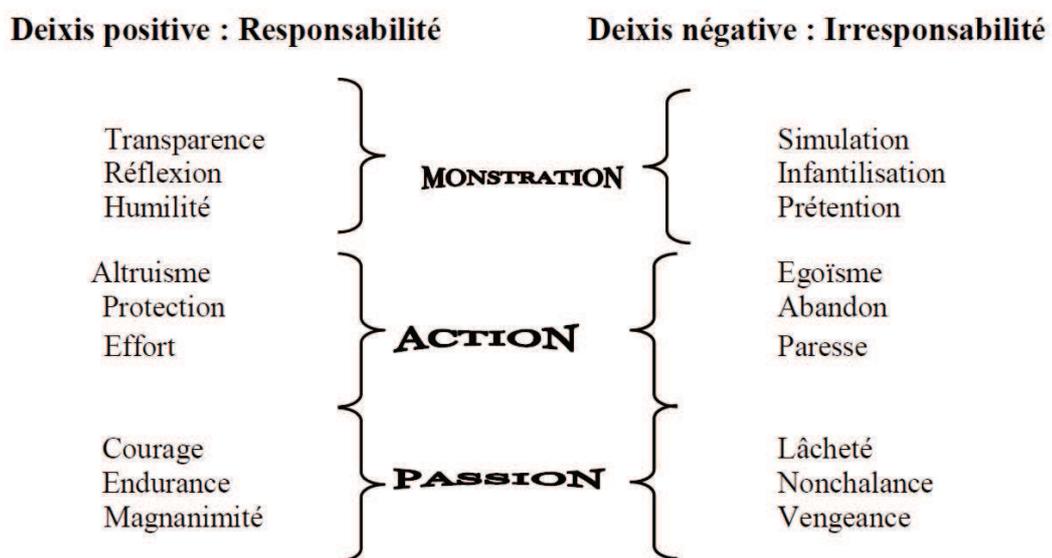
S'agissant de la passion, la femme idéale se caractérise par son endurance, son courage, sa patience. "Il est la luciole qui ne s'éteint pas malgré la pluie", "le pot qui supporte la turbulence des flammes", "la digue qui contient la violence des flots", "le cou qui supporte la tête, il est la bouche des sans voix" // *Ka ho'mta*.

La relation F → D → F exprime les caractéristiques de l'homme vertueux. Or pour être responsable dans le sens positif, un comportement éthique, vertueux s'avère indispensable. Eu égard à la description faite, la femme vertueuse est une "personne de bien". La vertu est le fait

d'atteindre l'excellence dans la fonction qui nous est demandée. Or une personne vertueuse est celle qui va chercher à atteindre l'excellence, en se sentant responsable d'elle-même et des autres. C'est celle qui mobilise les forces pour l'œuvre commune à bâtir.

Récapitulons les deixis de l'homme vertueux dans le schéma ci-dessous. Le mot deixis, issu de l'ancien grec est pris ici dans le sens de geste³⁶³. Chez l'homme on peut distinguer deux formes de *deixis*. La *deixis* positive caractérise l'homme éthique, donc responsable. La *deixis* négative est l'image du vicieux, de l'irresponsable.

DEIXIS POSITIVE –NÉGATIVE



Comme le montre ce schéma pris de Nkombe³⁶⁴, être responsable, c'est être une personne vertueuse. Or, la vertu n'est pas de l'ordre de l'inné, mais de l'acquis. Naître d'une "famille qui fait de la morale le socle de sa vie" ne rend pas vertueux. L'individu ne naît pas avec des valeurs morales. Il les acquiert par l'éducation qu'il reçoit. Il faut passer de la dimension spéculative à celle de la pratique en vivant effectivement ces valeurs. D'où la nécessité pour chaque personne quel que soit le degré de son éducation, de sa formation, de faire en sorte que les actes qu'elle pose ne portent préjudice ni à son cadre social, ni à elle-même, mais soient dans le respect des intérêts de tous.

³⁶³ M. E. ALMEIDA, *La deixis en portugais et en français*, Ed. Peeters Louvain-Paris, 2000, 4. Voir aussi S. GRAMMENIDIS, *La deixis dans le passage du grec au français*, Ophrys, Paris 2000, 10.

³⁶⁴ Cf. NKOMBE, "La nature de l'éthique et l'éthique de la nature", in *Ethique et Société*, 48.

C'est ce qui constitue la clé de son bonheur et celui des autres. L'individu ne peut alors être heureux que s'il assume vertueusement sa responsabilité à l'égard de ses semblables. *Ba míígaá foga wu a gwati tímen* : on reconnaît la femme par le respect de sa parole // C'est le respect de sa parole qui rend la femme digne. Celui qui ne tient pas sa parole est mis à l'écart et privé de la confiance des siens. Il n'est pas associé aux décisions et aucune responsabilité sérieuse ne peut lui être confiée. S. Belle souligne à juste titre que c'est un « ostracisme très dur à supporter dans une société attachée à la vie communautaire »³⁶⁵. Le respect de l'autre du fait de son honnêteté et de son sens de la responsabilité est un statut auquel tout membre de la communauté aspire. Il est alors évident que l'homme ne peut prétendre être heureux s'il est irresponsable. Prenons l'irresponsabilité dans le sens d'insouciance des autres, de tout attendre des autres sans un retour, de ne vivre que dans la position du créancier, comme si tout lui est dû. Ce proverbe *nawda* résume l'être irresponsable : *anerawa ba da mer'we, igm baa samaa* // il vit comme si à sa naissance, la honte était à des centaines de kilomètres de lui. La honte étant ce que l'on redoute le plus, vivre de cette façon revient à dire que l'on est "sans cœur", donc inhumain.

Implicitement, c'est un mal-éduqué. Un mal-éduqué étant, selon Mujynya, celui qui vit comme s'il était seul ou qui met ses intérêts égoïstes au-dessus de ceux de la communauté dont il n'est pourtant qu'un membre. Il est clair qu'une telle attitude engendre le mal et compromet l'existence de la communauté et les intérêts de ses membres, sans épargner les siens propres³⁶⁶. D'où le rôle principal de l'éducation morale dans la société traditionnelle qu'on abordera dans la suite de ce travail.

En milieu *nawda*, la responsabilité se saisit donc comme un état d'être, une manière éthique de vivre en communauté. Elle a diverses manières d'expressions et reste par conséquent un terme plurivoque vécu de façon multiforme au niveau comportemental. Comme nous l'avons déjà souligné, la responsabilité est un corollaire de la solidarité et se manifeste en tant qu'une interdépendance, un sentiment moral, une conscience et une vertu communautaires qui obligent de "répondre de ou à". Qu'elle soit asymétrique ou réciproque, la finalité de la responsabilité dans le sens de la solidarité est la cohésion de la communauté et par là le bonheur de chaque membre. L'exercice de la responsabilité-solidarité se

³⁶⁵ S. BELL, *La recherche scientifique et le développement en Afrique*. Idées nomades, Karthala, Paris 2008, 158.

³⁶⁶ Cf. Nimisi Chiri MUJYNYA, "Éthique et éducation", in: *Éthique et Société*. Actes de la 3^{ème} Semaine Philosophique de Kinshasa, du 3 au 7 avril 1978, Ed. Recherches PhilosophieAfricaines, Kinshasa, 1980, 91-100, ici, 92.

communiqué et se perçoit sous des teintes variées et différentes dans l'existence quotidienne d'une même tradition.

Devenir responsable relève alors du système éducationnel applicable à l'individu de façon continue. Aussi, l'éducation s'entend-elle dans le sens d'élever, de faire croître. Cette croissance biologique est accompagnée de la nécessaire acquisition d'un vaste ensemble de connaissances générales, des habiletés minimales, mais aussi d'une croissance spirituelle. Celle-ci élève la personne humaine vers son ultime inscription harmonieuse à la Vie totale. Cette forme d'éducation qui s'applique en l'occurrence à tous les enfants par groupes d'âge successifs est nommée "éducation générique"³⁶⁷. Elle touche au social, au culturel, au spirituel, au politique, au sanitaire, etc.

II. LA RESPONSABILITÉ ET LA SOLIDARITÉ DE LA FEMME DANS L'ÉDUCATION DE L'ADOLESCENTE

La responsabilité de la femme dans l'éducation de l'adolescente s'exprime à travers une forme de solidarité vis-à-vis de cette dernière. On relèvera, ici, d'une part la corrélation existant entre la responsabilité et la solidarité, et d'autre part, la symbolique de l'organisme vivant comme fondement de la responsabilité solidaire à l'égard des filles-mères.

1. LA CORRÉLATION ENTRE LA RESPONSABILITÉ ET LA SOLIDARITÉ

Dans une société comme celle des *nawdba* décrite plus haut, où la relation JE-TU-NOUS exige la complémentarité, l'acte de solidarité est toujours engageant. Les femmes, éducatrices, sont sensibles aux diverses situations des jeunes enceintes. Une sensibilité qui les invite à des actes palpables de solidarité et donc à jouer un rôle auprès de ces "babies" enceintes.

Dans la conception *nawda*, la responsabilité et la solidarité sont des réalités corollaires de l'agir. Les deux relèvent d'une conscience collective caractérisée et ont pour finalité la cohésion de la communauté et l'intérêt de l'individu. Notons avec M. Messu que les deux notions de responsabilité et de solidarité ont une histoire qui fait que, plus que de signifier des

³⁶⁷ O. LEMONGO, *La tradition comme articulation ambiguë*, Thèse de doctorat en philosophie et lettres publiée chez l'auteur, Montréal 1997, 43 ; Voir aussi O. MALIGNE, *Les nouveaux indiens: une ethnographie du mouvement indianophile*, PUL, Montréal 2006, 263.

concepts polaires antithétiques ou des valeurs contradictoires, plus que d'être des concepts alternatifs de vivre ensemble, elles forment une unité conceptuelle et ne prennent tout leur sens qu'envisagées dans leur dialectique cofondatrice.

En effet, la solidarité se traduit par l'obligation faite à chacun de répondre pour le tout au sein duquel existe un rapport d'interdépendance de fait entre les parties, comme si celles-ci étaient soudées, non séparables.

Appliqué à tous les *nidba* (aussi bien les femmes que les adolescentes), l'on peut dire que ceux-ci sont indifférenciés, semblables les uns aux autres et partagent les mêmes sentiments et obéissent aux mêmes valeurs et croyances. Cette similitude crée la responsabilité entre les *nidba*, qui s'exprime globalement par l'existence d'une "conscience collective" particulièrement forte. Cette vision de solidarité est un lien moral entre individus d'une communauté. La vie tout entière est organisée autour de valeurs ancestrales que la communauté considère intouchables. Ces valeurs, remarquablement unifiées sont le fruit de traditions et de croyances enracinées si intensément que l'idée de ne pas y adhérer n'effleure pas l'esprit de ses membres. De ce fait, l'ensemble de la vie et des relations hommes-femmes est balisé par des règles strictes.

La première forme de responsabilité collective est celle qui présuppose une stricte égalité – qu'il ne faut pas confondre avec l'égalitarisme – entre les individus, que celle-ci soit effective ou qu'elle soit le produit de représentations mentales. Cette forme de responsabilité réunit des personnes de la même génération d'initiation. L'homogénéité des membres est primordiale. L'égalité entre les membres est ici fondée sur la condition sociale, l'âge, l'éducation, la formation, l'initiation à la vie.

Inéluctablement, on se donne totalement d'abord pour le bien de la communauté. Or ce qui se produit pour l'un peut se produire pour l'autre, puisqu'on est « les mêmes ». L'éducation est à tous les *nídba* : *dawa* et *foga*. Le sentiment de communauté des *nídba* prédomine et pousse instinctivement à se soutenir mutuellement et à garantir l'éducation de tous. Profondément réfléchi, la responsabilité trouve ses racines aussi bien dans l'individualité propre prise par rapport aux autres, que dans un dogme "altérant", venu d'en haut, c'est-à-dire des instances de la communauté. Il s'agit de la responsabilité pour tous et avec tous dans le respect mutuel et dans la crainte du transcendant. Cette vision africaine s'éloigne de l'idée,

que justement Taylor dénonce, idée selon laquelle la communauté est, « en un sens, constituée par les individualités, en vue d'accomplir des fins qui sont d'abord individuelles »³⁶⁸.

La responsabilité est alors un fait d'interdépendance entre les groupes, des plus élémentaires jusqu'à toute la communauté. La dite interdépendance se vérifie dans tous les domaines et à tous les niveaux de la vie. À ce fait, qui s'enracine dans l'essence sociale de l'homme, correspond un devoir, qui est appelé principe de solidarité, un des plus fondamentaux de la vie en groupe. Ce devoir de mutuelle responsabilité se vérifie à un triple niveau : dans les relations des personnes entre elles, dans les relations de celles-ci envers le groupe ou la communauté dont ils sont des membres et entre les diverses communautés³⁶⁹.

Il en découle que la solidarité dans la conception *nawda* se manifeste par un lien d'engagement et de dépendance réciproques entre des personnes ainsi tenues les unes à l'endroit des autres, généralement des membres d'un même groupe liés par une communauté de destin (famille, village, profession, sexe, religion, nation, etc.). C'est une obligation morale de ne pas desservir les autres. Dans ce sens, comme le souligne Boni, agir par responsabilité est une manière d'humaniser la vie en étant solidaire aux autres³⁷⁰. Si une affaire commune périlite, et qu'un des deux associés ne parvient plus à payer les dettes, l'autre devra y subvenir. Pour la totalité de la dette, et non pas seulement à proportion de sa part dans l'affaire. Il est clair qu'en prêtant assistance à son prochain, on se constitue un capital de créance pour mieux capitaliser. D'où le proverbe : « *Deb'guku yingu sal'nyi, ku kasaa bug'lam* », c'est-à-dire « un seul morceau de bois donne de la bonne fumée, mais pas de feu »³⁷¹.

Effectivement, rien ne peut se faire en solo, mais dans une dépendance réciproque. Ainsi la responsabilité s'impose-t-elle à chaque individu, du fait de son interdépendance dans l'espace et le temps. Il se dégage alors la logique d'une naissance chargée d'obligations envers ses prédécesseurs, ses successeurs et ses contemporains. Il est question d'encourager la vie, car moi aussi je suis survis par les autres. Cette promotion de la vie exige qu'il y ait une coresponsabilité qui se traduit par une solidarité réciproque, c'est-à-dire qui embrasse tous les membres de la communauté³⁷². Alors on comprend que dans la conception *nawda*, la solidarité est une valeur, non seulement une force salutaire pour la communauté, mais aussi

³⁶⁸ Ch. TAYLOR, *La liberté des modernes*, trad. Ph de LARA, PUF, Paris, 1999, 223.

³⁶⁹ Cf. A. P. WASUNGU, *Organisation sociale et politique des Nawdeba*, Paris 1976.

³⁷⁰ Cf. T. BONI, Qu'est-ce que la solidarité ? www.tanellaboni.net, *February 16th, 2010*. Consulté le 20-02-2010.

³⁷¹ A. KOUROUMA, *Le grand livre des proverbes africains*, Presses Du Châtelet, 2003, 284.

³⁷² Cf. T. BONI, Qu'est-ce que la solidarité ? www.tanellaboni.net. Consulté le 20-02-2010.

un élément de conscientisation sur le rôle que les membres doivent jouer les uns vis-à-vis des autres, dans une corrélation.

2. LA SYMBOLIQUE DU CORPS ET LA RESPONSABILITÉ SOLIDAIRE À L'ÉGARD DES ADOLESCENTES MÈRES

La communauté humaine à laquelle appartiennent les adolescentes mères peut être comparée à un corps humain dont la structure ontologique constitue déjà le germe de la solidarité en son sein. En effet, ses différentes composantes doivent vivre dans la cohésion pour le maintien de sa vie et de son existence. Nous rejoignons ici la recommandation de l'Apôtre Paul aux Corinthiens : « *Si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui ; si un membre est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui.* » (1Co. 12, 12-31a).

Aussi, chacune d'elles est-elle en interaction avec d'autres ou l'autre, selon la conception que l'on se fait du corps humain. Le corps est un, bien qu'il se compose de plusieurs membres. Même si les individus au sein de la communauté sont différents et remplissent des fonctions différentes, ils ne constituent qu'une unité fonctionnelle: le corps. Il y a là une unité forte, qu'il faut saisir moins comme une uniformité que dans la diversité de ses composantes. Lorsque, par exemple, une composante est blessée ou diminuée et souffre, c'est toutes les composantes et tout l'individu qui le sont. Chaque membre ou organe a sa fonction spécifique et irremplaçable. Or, le corps n'est en bonne santé que si chaque organe remplit bien sa fonction et pas une autre. Par exemple un simple mal d'orteil ou de l'œil affecte tout le corps ; le mauvais fonctionnement d'un organe peut devenir dramatique et perturber non seulement le corps dans son entier mais le voir périlcliter rapidement. Dans le même sens, une souffrance psychologique a des effets physiques, moraux, spirituels sur l'individu.

De même que dans le corps, les membres sains prêtent leur secours aux malades, de même dans la communauté chaque membre ne vit pas uniquement pour lui et par soi-même, mais assiste aussi les autres et vit par eux. Ainsi tous s'entraident réciproquement aussi bien pour leur mutuelle consolation que pour un meilleur développement de l'ensemble du corps.

L'unité est à comprendre dans le sens de la complémentarité. "J'ai besoin des autres". "Ce que je n'ai pas, un autre l'a". Ce qui revient à dire que le manque mutuel engage une responsabilité mutuelle. Comme nous le rappelle un proverbe *eve, asi deka me-lea to-dzo o*: Seul nul ne peut maîtriser un buffle // "l'union fait la force".

En ce sens, une jeune qui interrompt ses études pour cause d'une grossesse non désirée devient une lourde charge non seulement pour les siens seuls, mais aussi pour toute la société. À ce sujet, l'analyse de T. Boni est fort intéressante. Pour cette philosophe, quand l'exclusion vient à s'installer, la solidarité devient un déséquilibre et une inégalité. Il y a en effet inégalité quand il y a un manque de jugement d'équité dans le traitement des individus³⁷³. De même, pour Boni l'agir solidaire appelle le partage du pouvoir et des fonctions. Et le partage n'est pas la répartition égalitariste des fonctions, d'avoir ou de manquer. Il est à concevoir comme le lot commun qui fonde chaque différence, dans sa particularité. Partager n'est donc pas une distribution ou redistribution d'avoir mais assumer ensemble, comme une charge symbolique, un lot commun, du fait de la même appartenance. L'éducation de tous les jeunes est impérative pour tout individu. Des jeunes désœuvrés des deux sexes errant dans des quartiers sont bien les principales victimes du phénomène de la maternité précoce. Les laisser et ne s'intéresser qu'aux jeunes que l'on croit être corrects seraient faire du tort non seulement à ces jeunes, mais indirectement hypothéquer le développement de toute une communauté.

Selon cette brève présentation de la notion de solidarité et d'une façon générale, le terme solidarité désignerait donc le "caractère solidaire d'une obligation" : "ce qui est commun à plusieurs personnes, de manière que chacun réponde de tout". Le problème de la maternité précoce demande que chacun s'interroge et réponde en essayant d'apporter sa pierre pour redonner vie à ces nombreux jeunes croupissant sous le regard social.

Ce que l'on nomme responsabilité solidaire se présente alors comme un élément constitutif du social. Elle joue la réversibilité du "un pour tous" et du "tous pour un". Dans ce sens, le cas des adolescentes en situation de maternité précoce interpelle la solidarité qui est une valeur sociale.

III. LA FEMME *NAWDA* ET SES FONCTIONS

La femme africaine et *in casus* la femme *nawda* (*nawdfoga*) joue des rôles importants dans la vie de sa communauté. C'est à elle que la nature a confié la seconde naissance : l'éducation des enfants. Du point de vue religieux, l'imitation et l'interrogatoire des morts lui revient.

³⁷³ Cf. T. BONI, *Qu'est-ce que la solidarité?* www.tanellaboni.net, February 2010. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le côté de la balance qui pèse lourd, celui de la quantité, pourrait être celui qui représente le nombre important de femmes non formées aujourd'hui en Afrique. Or, il n'y a de responsabilité que dans le lien qui prend donc en compte un destin commun et cela ne peut se faire que par le détour de l'idée de reconnaissance et de la valorisation de l'autre, ici de la femme.

Bien que considérée comme être fragile, dans maintes situations, elle fait preuve de courage et de bravoure.

A ce point du travail, il sera question d'explicitier ces fonctions de la femme *nawda*.

1. LA FONCTION ÉDUCATIVE, UNE SPHÈRE PRIVÉE DE LA FEMME *NAWDA*

Nous avons montré ci-dessus que le *nawda* en général, comme d'autres femmes africaines a une vocation, qui est celle de l'éducation. A la femme revient la fonction éducative des *kaaba* (petits) à la vie. Sa responsabilité émerge de l'éducation.

Selon des interviews réalisées auprès de deux sages *nawda*³⁷⁴, nous arrivons à la synthèse selon laquelle les parents, en l'occurrence les femmes, entendus comme tous les adultes du clan, sont au premier chef agents éducatifs. Dans une communauté où des jeunes se montrent a-structurés, déstructurés, incapables de s'inscrire dans une dynamique du respect de l'autre, de soi et du souci de la cohésion de la communauté, la honte et les injures reviennent à toute leur *haare* (famille).

Ainsi, quel que soit son âge, face à un individu, en faute, on s'exclamera : "*Qui sont ses parents ?*" Ou bien "*Qui l'a élevé ?*" Viennent ensuite les autres adultes de la communauté, suivant le proverbe qui dit : "*Quiconque a l'âge de ton père est aussi ton père*". D'un enfant en faute, là où ne se trouve aucun de ses parents, on s'étonnera, s'adressant aux adultes présents : "*Comment pouvez-vous le voir errer de la sorte et ne pas intervenir !*" On lancera toujours à ces jeunes des expressions injurieuses : *Dji ma kpa* = Né pas éduqué (l'irresponsabilité des parents) ou *kpla ma sé* = éduqué pas compris (insolence, l'irresponsabilité des jeunes). Devant une situation confuse on dira *li man'na a sori'n*: Tes attitudes émanent de très lointain.

En d'autres termes, s'il se comporte mal, c'est que dès la naissance, il a été mal éduqué. Preuve que l'éducation de la jeune fille, elle aussi, se fait dès la conception.

Ces jeunes non éduqués sont la résultante de ratés éducatifs aux conséquences perturbantes pour eux et la communauté. Par leurs attitudes et leurs comportements, ils manifestent un refus de la responsabilité. Un mal-éduqué vit alors comme s'il était seul dans sa communauté

³⁷⁴ Interview réalisée en janvier 2010, auprès du couple Limtoui Lucie et Momba Bruno Wonga âge de près de 75 ans (pour leur milieu c'est vieux d'avoir cet âge). Ces sages s'investissent à réfléchir sur la survie de la tradition *nawda* en dépit du vertigineux vent de la modernité.

et, dans son comportement, ignore les droits des autres, le sens de la vie. Il préfère mettre ses intérêts égoïstes au-dessus de ceux de sa famille dont il n'est pourtant qu'un membre.

Qu'il soit rappelé, l'éducation est plus aux mains de la femme : la *fog'buda*, la *wihit'ta* (la guide), qui détient l'art et la sagesse du *wihibi* (montrer)³⁷⁵. En raison de cette fonction de *wihit'ta*, elle est appelée *haarησα* – la mère de la maison ou la *kaabaησα* – la mère des enfants, c'est-à-dire l'éducatrice. Indéniablement, la femme est considérée comme source de la vie, lieu de convergence de toutes les forces.

Dans certaines traditions africaines, la femme par la stricte éducation reçue lors de l'initiation reçoit une vocation naturelle qui est celle du souci des autres. Elle joue un grand rôle d'intercesseur, la porte-parole, l'oreille des sourds, l'œil des aveugles. Bref, à tous les événements de la communauté, la *nawda foga* se fait présente.

Elle est un élément important dans la communication. Annonciatrice des événements joyeux et douloureux. Ce qui lui donne une grande autorité. Généralement, alors que l'homme est craint, la femme est respectée.

La femme est l'expression et l'actrice principale de la vie. La vie dans toutes ses dimensions est reçue, entretenue et donnée par son intermédiaire. C'est ainsi que par la grossesse, elle assure la préparation de nourriture, les soins donnés aux enfants, etc. La femme porte la vie physique. Dans certains milieux comme chez les *nawdba*, à la naissance d'une fille, unealebasse lui est mise dans la main comme symbole de l'accueil, de l'hospitalité et de paix, expression de l'entretien de la vie.

Ayant le flair, la femme est naturellement attentive aux situations qui l'entourent. Ainsi quand adviennent les cas de grossesse d'adolescente, elle est la première à s'en rendre compte. Ne pouvant pas en parler directement à son mari, elle passe par "l'imitatrice" de celui-ci.

Quand une maman se rend compte qu'il y a une jeune du quartier qui passe son temps devant la maison, désœuvrée, c'est un devoir pour elle d'interpeller la jeune. Certaines femmes n'hésitent pas à embaucher les jeunes pour quelques heures de travail. C'est au cours de ce travail en commun que s'instaure un dialogue éducatif entre elles qui n'ont parfois aucun lien de parenté. Sauf celui de la féminité et du sens de la responsabilité de la femme mature. Cet instinct de responsabilité est une valeur fondamentale à laquelle toute femme *nawda* est confrontée dès son enfance à travers l'éducation qu'elle reçoit.

³⁷⁵ Ce verbe "montrer" étant enseigner. Le langage *nawda* est très imagé. L'éducation se fait par description.

D'où sa place de choix dans la communauté. Logiquement, l'éducation de toute la famille, du clan, de la tribu relève de sa compétence. C'est à elle qu'il revient de conduire les premiers pas de l'enfant, de le nourrir, de le conseiller jusqu'à l'adolescence. Quand il s'agit de la jeune fille, l'attention est beaucoup plus de mise.

Les multiples conséquences qu'engendre la maternité précoce affectent plus d'un dans la communauté. C'est à la famille qu'il incombe d'abord de donner une éducation solide aux jeunes filles. Mais si cette éducation n'est pas efficiente, la même famille doit toujours aider la fille-mère à affronter tous ses problèmes psychologiques, moraux, affectifs et spirituels et ceux de la santé souvent très fragile de son enfant.

2. LA FONCTION RELIGIEUSE DE LA FEMME : "YIRIMBI" ET "TOGIBI"

Comme actrice principale des arènes familiales, la *nawdfoga*, est souvent comparée à une princesse. Sa fonction religieuse fait vraiment d'elle la *haarnye*. Par *haarnye* il faut entendre celle qui incarne "la maison" et tout ce que cela représente : à savoir la grande force de cohésion de la femme *nawda*. Elle est la forteresse qui a maintenu les *nawdba* à travers les siècles. C'est là même, le rôle essentiel de la femme dans la vie.

2.1. LA FEMME (FOGA)BBS ET LE MYSTÈRE DU "YIRIMBI"

Chez les *nawdba* de Ténéga et de Siou, la *foga* donne l'identité clanique, ethnique et sociale à l'enfant. La mère est le socle, le pivot et la garante de la communauté. Forte de cela, la femme *nawda* intervient dans les deux extrémités de la vie. À la naissance, c'est à la *foga* de faire venir la personne humaine au monde. À la mort, il lui revient aussi de préparer physiquement, spirituellement le défunt et de l'accompagner jusque dans son lieu de séjour à travers le rite de *yirimbi*. C'est une pratique très peu répandue au Togo. Et le peuple *nawda* semble bien être le seul peuple où cette fonction est réservée exclusivement à la femme. En quoi consiste le *yirimbi* ? Pourquoi relève-t-il du ressort de la femme ?

En effet, comme dans bien des traditions africaines, chez les *nawda* la *foga* se retrouve dans tous les événements et les étapes de la vie. De même qu'elle assiste à la venue au monde d'une personne, de même elle accompagne les derniers moments d'un individu : à la mort. Sa présence est déterminante.

En *nawdum*, le mot *kuum* désigne la mort. Elle est considérée comme un vent de Sangbandi, Dieu, qui est l'aboutissement de toute humanité. Dans la tradition *nawda*, souligne Wasungu, le *kuum* trouve son origine du fait que dans la mythologie *nawda*, un messager, après sa mission, aurait tardé à revenir en rendre compte. Tenté par les *gorona* (fruits mûrs très recherchés, en voie de disparition), l'envoyé ne revient jamais. Ce non-retour fut à l'origine de *kuum*. D'où l'expression "bakum kakpata", littéralement "que l'on meure et y reste ; sans revenir"³⁷⁶. La mort d'un *nawda* est toujours sentie comme une amputation, un traumatisme social. Cette fracture du corps social qui n'est guère sans cause demande une réparation.

Mise à part la mort naturelle, en pays *nawda*, toute mort a d'autres causes. Il en existe deux sortes : une bonne mort et une mauvaise mort. Généralement il n'y a de bonne mort que dans le cas des personnes âgées et des nouveaux-nés. Les premiers rentrent dans la maison des ancêtres, où eux-mêmes le deviendront. Les seconds étant des ancêtres venus dans la communauté des vivants, et n'ayant pas pu y accomplir leur mission, ils retournent continuer à veiller sur les vivants.

Quant à la mauvaise mort, elle est celle qui advient subitement ou accidentellement. Elle concerne surtout les jeunes et les personnes dans la fleur de l'âge. Le constat de Lallemand est juste. La mort peut être causée par une sanction consécutive à un acte de violation d'interdits. Elle peut s'originer soit dans l'action d'êtres surnaturels offusqués (ancêtres divins, génies de la brousse), soit dans celle de jaloux ou de malfaiteurs ou d'actes de manducations sorcières³⁷⁷. Face à une telle mort, les interrogations abondent. D'où le devoir de la famille de rechercher l'auteur ou la cause de la mort des leurs. Pour ce faire, le moyen le plus sûr pour les *nawdba* reste avant tout le *yirimbi*.

Du point de vue religieux, les fonctions *togibi* (imitation du défunt) et de *yirimbi* (porteuse et interrogatrice des défunts) sont des actions authentiquement féminines.

En effet, à la mort d'un individu, il revient à la femme de l'aider à entrer dignement dans la maison des *kparba*. À cet effet, avant de conduire le cadavre à la tombe, des femmes transportent le corps pour le "yirimbi" : l'interrogatoire du défunt. Cette séance est

³⁷⁶ Cf. A. P. WASUNGU, *Organisation sociale et politique des Nawdeba*, Thèse de Doctorat Université René Descartes, Paris 1976, 86. Une telle vision de la mort détruit toute l'anthropologie *nawda*. Cette approche de la mort mérite d'être nuancée. Il est clair que Wasungu n'ignore pas que les morts ne sont pas morts. Il y a un non-retour, mais ce n'est que physique.

³⁷⁷ Cf. S. LALLEMAND, *La mangeuse d'âme*. Parenté et sorcellerie en Afrique, L'Harmattan, Paris 1988.

spécifiquement réservée à la femme. Une façon de continuer sa mission d'éducatrice jusqu'à son passage dans la grande famille des *kparba*. En quoi consiste ce *yirimbi* ?³⁷⁸

Le *yirimbi* ou l'interrogatoire du défunt est un rite qui consiste à déterminer surtout la nature et les causes de la mort (bonne ou mauvaise mort) et de faire parler le défunt sur un certain nombre de problèmes de la famille ou de tout le village s'il a eu à y assumer des responsabilités.

C'est une forme de dialogue dans lequel chacun, tout en exprimant sa version de l'origine du décès, cherche à se blanchir d'éventuelles suspicions qui ne font jamais défaut dans de tels cas.

L'interrogatoire est une pratique assez courante dans bien d'autres peuples d'Afrique : les Serer du Sénégal³⁷⁹, les Mossi, les Bwaba, les Bissa, les Dagara, les Lobi, du Burkina Faso³⁸⁰, etc. La différence réside au niveau des porteurs. Chez ces peuples mentionnés, toute personne apte peut porter le défunt. Il en est de même pour les interrogateurs. Personne n'est désigné par avance. Toute personne qui se sent concernée, être impliquée ou interpellée par le défunt peut prendre la parole.

Par contre, dans la tradition *nawda*, les deux rôles incombent en premier chef à la femme, symbole de la vie. De plus, l'homme est considéré comme n'étant pas enclin ni à interroger, ni à répondre comme il faut au *yirimbi*. Trois femmes de la parenté du défunt transportent le corps. Accompagné d'un groupe de femmes, le corps du défunt fait le tour de la grande famille et des lieux sacrés. Toutefois quand il faut parcourir une longue distance (comme c'est le cas entre les gens de Djérégou et de Siou), le port du mort revient aux hommes.

À chaque station, le *kpila* est interrogé. Toutes les grandes maisons du clan accueillent obligatoirement le défunt, lui adressent des paroles d'au revoir. À cette occasion, le défunt est interrogé. Le but de ces arrêts est d'accomplir le dernier devoir de tout le clan à son égard. Ainsi pour lui permettre d'effectuer en toute pureté ce voyage ultime. Les questions sont relatives aux causes du décès.

³⁷⁸ Mathilde LAINÉ, "La différence sexuelle et sa mise en abîme dans *l'entre-deux* du deuil : l'exemple de l'imitatrice du défunt chez les Nawdba (Nord Togo)" Texte de communication présenté lors de la Journée d'études « Le corps et ses genres. Les dimensions corporelles des différences sexuées », organisée à Paris 1 le 6 juin 2009. <http://calenda.revues.org>. Consulté, le 01-12-2011.

³⁷⁹ Cf. Odile JOURNET-DIALLO, "Variation sur une figure locale de l'articulation public/privé : l'exemple joola (Sénégal/Guinée-Bissau)", in : C. GIRAUD / B. MAURINES (dir.), *Univers privés et publics. Dynamiques de recompositions*, L'Harmattan, Paris / Montréal, 2000, 207-2031, ici 205ss.

³⁸⁰ Voir Y. BIDIMA, "Corps visible, corps invisible. La symbolique du corps dans les rituels funéraires des Lobi du Burkina Faso", in : L. S. FOURNIER et G. RAVENEAU (dir.), *Journal des anthropologues*, n°112-113/2008, 75-110.

Est-ce une mort naturelle ou quelqu'un en est-il responsable ? S'agit-il d'une attaque de sorcellerie ? Te voilà chez tes oncles maternels³⁸¹. Savent-ils quelque chose de ta mort ? S'agit-il d'un vol commis de son vivant ? D'une transgression d'interdit ? Poser la question est de savoir s'il n'a pas enfreint un interdit du clan, notamment s'il n'a pas commis un adultère ou un vol. Tu as toujours eu à t'occuper de l'initiation de nos jeunes. Veux-tu leur dire de rester fidèle aux valeurs de notre fétiche ? Ta benjamine a fait un faux pas. Elle est enceinte. Veux-tu qu'on rembourse la dot ou qu'elle rejoigne celui qui lui est destiné depuis la naissance ?

À ces questions, les réponses sont données par le basculement du corps de part et d'autre, selon que la réponse est affirmative ou négative. Quand il s'agit d'une réponse positive, une force invisible pousse le cercueil soit en avant, soit vers l'interlocuteur. Par la négative ou l'hésitation le corps reste immobile ou la force est tirée vers l'arrière. Ou, si l'interrogateur, le *yirimta* refuse la réponse gestuelle signifiant par là que ce que dit le défunt est peu probable, il s'éloigne du brancard qui entre dans la foule avant de retourner à la place initiale³⁸².

À la suite de la présentation du phénomène d'interrogation des morts chez les Lobi, Y. Bidima se pose la question du sens de la manifestation du corps du décédé, susceptible de commander aux vivants. Pour les non-avisés, il s'agirait des gesticulations et théâtralisations funéraires qui dépendraient du bon vouloir des porteurs. Tout comme pour les nawdba, pour les Lobi, les porteurs sont sous l'emprise d'une force spirituelle et surnaturelle émanant du défunt³⁸³. Il se dégage ici une dimension d'un corps composite, à la fois biologique et spirituel, montrant la nécessité de bien saisir la notion d'âme qui récuse toute dichotomie avec le corps. Cette anthropologie africaine a un sérieux impact sur l'éthique du respect de tout être humain, potentiel ou existant.

D'une façon générale, les sujets du *yirimbi* sont d'ordre social. Le questionnement du défunt reste un des moments forts du contrôle social. C'est de même une manière de réaffirmer des principes incontournables, d'exhorter les jeunes au respect des valeurs

³⁸¹ Les nawdba sont généralement matrilineaire. L'oncle maternel joue un rôle plus important que le père biologique de l'enfant. *Le mari, est accueilli en tant qu'étranger dans la famille de son épouse. C'est ainsi que pour les grandes étapes de la vie des enfants, la mère consulte d'abord ses fratries. Ce père biologique est tenu de se plier à leur avis et à leur décision.* Le rôle des oncles maternels s'exprime surtout au moment des grands rites de passage de la vie de l'enfant, lors des décès des neveux. Par exemple dans le cas du mariage, c'est aux oncles qu'il revient de *statuer sur la dot de leur nièce ou neveu. C'est à eux de donner ou de recevoir la dot. L'opinion du père du futur marié ou de la future mariée n'a pas droit de cité. Son point de vue doit passer par ses beaux-frères. À travers ce rôle de l'oncle maternel, l'on perçoit fort bien la persistante du matriarcat, donc le pouvoir de la femme chez les nawdba.*

³⁸² Cf. L.-V. THOMAS / R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, l'Harmattan, Paris 1980, 77-89.

³⁸³ Y. BIDIMA, "Corps visible, corps invisible. La symbolique du corps dans les rituels funéraires des Lobi du Burkina Faso", in : L. S. FOURNIER ET G. RAVENEAU (dir.), *Journal des anthropologues*. Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps, n°112-113/2008, 75-110.

ancestrales. C'est aussi l'occasion de réconciliation du défunt avec les vivants, puisqu'il y a une corrélation entre eux. La dimension éthique de l'interrogatoire est ici essentiellement de désamorcer les risques d'un éventuel cycle de violences d'une part, et, d'autre part, de permettre à celui qui va effectuer le long voyage vers les ancêtres, de le faire en toute quiétude. Avant de conduire le défunt à la tombe, il est présenté aux ancêtres. Mohr, anthropologue allemand l'analyse bien. Le mort, une fois déposé devant la hutte (bukanonga'n³⁸⁴) des ancêtres (Yèndaba), on lui offre des produits du terroir : sorgho, haricot, huile rouge, etc, comme derniers dons de la part des siens. Le kpila est mis naturellement dans la tombe, le corps nu oint d'huile est mis en position du dormeur. Les mains sous la joue, l'homme est couché la figure tournée vers l'Est et la femme vers l'Ouest. Lors de ce rite funéraire qu'est le *yirimbi*, une autre figure féminine se dégage, celle de l'imitatrice, la *togita*³⁸⁵.

2.2. LA FOGA ET LE MYSTÈRE DE "TOGIBI"

Togibi se traduit par imitation, soit être le plus souvent de l'ordre de la pratique : la danse, le chant, l'art culinaire, les techniques de la vie conjugale, etc.

Mais il y a une forme de "togibi", qui relève du sacré, et dont la personne, qui joue le rôle d'une tiers, quand il s'agit d'un défunt, est appelée *togita*.

La *togita* est l'identification du défunt, *kpiila* pour que ce dernier reste auprès des siens et ne les oublie guère. Elle entretient la mémoire du mort et assure la continuité des relations qui le liaient à ses proches. Par son intermédiaire, la présence du défunt s'opère parmi les vivants.

Ce rôle d'imitation se perçoit dans le jeu de rapports sociaux. À l'imitatrice il incombe la responsabilité d'agent de liaison et elle interpelle le défunt et les ancêtres sur leur devoir mutuel de continuer à protéger les siens, à se dépenser pour eux, comme auparavant. De ce fait, elle se met totalement au service des *nermba*, les vivants, avec pour mission de défendre leurs intérêts et apaiser d'éventuelles tensions. Il arrive très souvent que des disputes se

³⁸⁴ C'est un composé de deux noms : « *bugu* = le grenier et de *nonga'n* qui signifie devant ou en face de... ». Le grenier est un des symboles de la vie en pays *nawda*, il est le réservoir de ce qui nourrit la vie. Dans une concession traditionnelle *nawda*, le *bukanonga* est la devanture du poulailler central, tant ce dernier abrite le bétail qui sert de victime pour le sacrifice aux ancêtres. Bukumbe autel de l'ancêtre au masculin et dugunōn, autel des ancêtres maternelles tous sont sensés protéger ce qui donne la vie. Toute femme mariée vient accompagnée des ancêtres de sa lignée, mais les ancêtres de la femme ne font pas partie de la lignée du mari.

³⁸⁵ M. LAINÉ a réalisé une étude intéressante de terrain sur la question. Se référer à son article, M. LAINÉ, "Imitation et parenté en pays *nawdba* (Togo)", in : R. de Selva, Chronique d'ateliers, CEMAF Ivry, <http://www.cemaf.cnrs.fr/spip.php?article248>. Consulté le 12-02-2012.

déclenchent entre les épouses d'une part et d'autre part entre les enfants du défunt. Il revient à la *togita* de jouer le rôle de réconciliatrice et d'assister au partage des biens du *kpiila*.

Déjà, du vivant de l'imité, l'imitatrice joue un rôle capital dans l'instruction et l'éducation de ses "enfants par imitation". Très souvent, elle est appelée par des attributs masculins, tels *baab*, *yendaa*, etc. La *baab* étant le père de famille et *yendaa* le grand-père. L'imitatrice se met dans la peau de ces deux personnages. Certes, comme femme et père par son statut, elle est bien écoutée par les jeunes filles de la maison. Celles-ci entrent mieux en contact et discutent de certains sujets dont elles ne peuvent ou ne voudraient pas parler avec leurs propres génitrices. C'est ainsi, dès qu'advient un cas de grossesse précoce dans la famille de l'imité, la *togita* est le plus souvent la première à l'apprendre. La mère de l'adolescente, de peur d'endosser l'erreur de sa fille, laisse le soin à la *togita*, femme et symbole de la vie de trouver des astuces pour annoncer au père naturel la venue d'un ancêtre dans sa maison.

La *togita* n'est pas une quelconque femme. Elle joue le rôle de diveneresse dans le bon sens du terme, c'est-à-dire grande voyante, sait lire les événements de la vie qu'elle incarne. Ces qualités naturelles lui confèrent une assurance de communiquer avec l'au-delà et l'invisible, avec la communauté tridimensionnelle. Ceci à travers, entre autres, les responsabilités rituelles qui lui reviennent lors des funérailles.

2.3. L'INTELLIGENCE PRATIQUE ET LE COURAGE DE LA NAWDFOGA

La prétention de l'homme d'être supérieur à la femme semble être inhérente à toutes les sociétés. Ce complexe dans les faits n'est qu'un mythe. L'intelligence pratique et le courage de la femme *nawda* ont démystifié le regard de l'homme sur la femme. Au travers de deux contes populaires *nawda*, dégageons les valeurs de cet être féminin, son combat pour la vie dans toute sa plénitude.

2.3.1. Le réalisme de la nawdfoga

La femme est patiente et son action est incessante. La femme *nawda* est déterminée et n'a pas l'habitude d'être oisive. À travers les contes qui suivent se dégage clairement l'esprit très créatif, combatif, et "féministe" de la *nawdfoga* pour la cause des fruits de ses entrailles.

CONTE1 : FOGA, LA SUBTILE

« Sous le *jagu* (*jagu fann*) et autour des pots de *dam*³⁸⁶, les *daba* (hommes) se racontaient leur supériorité sur les *fogba*.

Après avoir écouté à plusieurs reprises les propos des *daba* sur les *fogba*, Sangbandi les mit à l'épreuve. Il prit un *dawa* et une *foga* et les enferma dans des maisons séparées. Il leur était interdit de se rendre visite sous peine de malédiction. Des jours passaient. *Foga* se dit "que devient mon *sida*" (mon mari) ? J'irai le voir. Je sais qu'il sera content même s'il ne l'exprime pas. La *foga* réfléchit à l'obstacle à franchir. Elle prit unealebasse et la remplit d'eau. Elle arrosa les feuilles sèches jonchées entre les deux habitations. Ainsi réussit-elle à rejoindre son mari sans aucun bruit, naturellement à l'insu de Sangbandi. *Dawa* ne chercha pas à savoir comment la femme a pu le rejoindre. Deux nuits après, *dawa* voulut, lui aussi, rendre visite à sa femme. Sans aucune précaution, il marcha de toutes ses forces sur les feuilles sèches. Le craquement réveilla soudain Sangbandi, qui demanda. "c'est qui ?" "Où va la personne ? // win'ni ? wula ketè ?". *Dawa* répondit "man'lè ! // C'est moi !" "Hier, ma femme m'a rendu visite". Moi aussi, j'ai grande envie de la voir. As-tu oublié les consignes ?

Sangbandi convoqua les *daba* à *jagu fann*. Il relata le scénario.

Tous reconnurent l'intelligence pratique, le cœur maternel, la subtilité, l'esprit de créativité de la femme *nawda* ».

2.3.2. Le courage de la femme *nawda*

Le courage est une des vertus qui caractérise la femme *nawda*. Des contes et légendes³⁸⁷ expriment cette force d'âme. Donnons un petit coup d'œil discret sur une femme qui a su faire preuve de courage et d'abnégation, en tant que mère pour le bien commun, la cause des enfants.

³⁸⁶ *Jagu* est un grand arbre à palabre en pays *nawda*. Un lieu de grandes rencontres. Par exemple à la localité nommée Siou, le marché s'anime tous les mardis sous le *djagu*.

Autour de 18h, les femmes généralement rentrent pour la cuisine. Restent les hommes sous les pots de *dam* communément appelée *tchoukoutou* en kabye et *dolo* en moré et qui est une boisson faite à base de sorgho rouge. Le *dam* est généralement alcoolisé. Le *dam nawda* a une importance nutritionnelle et intervient souvent dans les cultes sacrificiels. La préparation du *dam* revient au *foga*, mais beaucoup plus consommée par les hommes.

³⁸⁷ Signalons que ces contes populaires *nawda* ont été recueillis auprès de 10 personnes âgées, dont 5 femmes. Les contes dans cet état sont une transcription littérale du *nawdum*. Pour cause, le *nawdum* a cinq variantes selon les cinq groupes *nawda* : Baga, Koka, Niamtougou, Siou et Ténéga. Les *nawphone* nous excuseront nos limites linguistiques.

CONTE 2 : TI'WAYIN, LA FOGDAWA

Ti'wayin, l'héroïne est qualifiée de *fogdawa* (femme-homme). Grâce à son courage et sa persévérance son village est sorti de la misère.

Nériim était un village habité par les *rèrmtiba*. Un jour, Sangbandi pour les mettre à l'épreuve fit s'abattre sur les adolescents de 15 à 20 ans une drôle de maladie. Malgré de multiples sacrifices d'expiation, le fléau perdura. Le *Gotiberma*³⁸⁸, sage devin du village convoqua les *rèrmtiba* et leur dit : « Les fils de mon peuple, ceux-là qui ont la houe en mains, nos forces vives dépérissent. Bientôt nous allons mourir de faim. *Tinŋrba* vous recommandent ceci : « Y a-t-il trois braves parmi les *rèrmtiba* ? Qu'ils se lèvent, petit gourdin à la main, qu'ils traversent *Tikum ragu* (la forêt de notre mort), la mystérieuse forêt. Au cœur de cette forêt se trouve la solution de votre problème ».

Au petit matin, la corne sonna, les *daba* du village se rassemblèrent. Le *Gitia* (le tueur de parole, jouant office de réconciliateur) versa l'eau accompagnée des paroles de supplications. Les trois hommes les plus réputés partirent. Aucun ne put pénétrer la forêt de notre mort, à cause de multiples obstacles. Rugissement des panthères, hululement des hiboux, cris des hyènes, sifflements des serpents, des murmures indescriptibles. Ces braves téméraires rebroussèrent chemin. Des jours passèrent. Le travail auprès de ces jeunes malades devenait pesant surtout pour les femmes. Quelques-unes se réunirent indépendamment de leurs maris et se dirent : « Allons-nous laisser les fruits de nos entrailles périr ? Pendant neuf mois de grossesse, chacune de nous s'est armée de courage pour accompagner son bébé jusqu'à terme ».

Un matin de bonheur, *Ti'wayin* alla voir le *Gotiberma* pour lui exprimer le désir des autres femmes. Celui-ci convoqua de nouveau les hommes et leur annonça la nouvelle. Plusieurs voulurent dissuader *Ti'wayin* : « Toi, une femme. Les hommes n'ont pas pu. Que pourras-tu faire ? ». Elle répondit à voix basse : « Nous sommes mère et nous savons combien d'une part nous avons un lien solide et fort, unique et sublime avec ces fruits, nos enfants qui meurent sous nos yeux. D'autre part, qui s'occupera de nos champs ? » Le *Gwetia*³⁸⁹ leva le ton et dit : « Porteuse de vie ? Va au nom de nos Ancêtres et ramène-nous la vie ».

³⁸⁸ Le *Gotiberma*, de *goti*, parole, et de *berma* grand, signifie "celui de la parole", le "grand de la parole", le responsable traditionnel. Il n'a aucun signe distinctif de sa position. C'est lui qui convoque ses pairs en cas de danger. Voir l'intéressant travail de J. NICOLE, *Phonologie et morphologie du nawdm*. Parler de Niamtougou (Togo). Département de Linguistique de l'Université du Bénin et SIL, Lomé 1980. Voir aussi M.-C. NICOLE, "les lieux sacrés chez les Nawdba", in : D. E. SKWERES, *Espaces et lieux sacrés*, Presse, Bassar 1993, 47-58, ici, 51.

³⁸⁹ Du mot *gwete*, les paroles, les mots, les problèmes et *tia* possesseur celui a qui appartient la parole. *Gwetia* est la personne de la parole : le conciliateur, le rameneur de paix entre des gens qui ne s'entendent, c'est-à-dire qui ne s'adressent point la parole. Ce nom de *Gwetia* est attribué au prêtre dans l'Eglise

La *fogdawa*, laissa ses enfants et surtout sa petite fille qui tête encore. Les mamans des cases voisines furent très solidaires. Elles prirent soin de toute la maisonnée de leur sœur partie en mission.

Avant de rentrer dans la forêt, la brave se banda les yeux en laissant juste de petits espaces pour voir où poser les pieds. Elle se boucha également les oreilles. Ainsi elle ne voyait et n'entendait rien. Elle n'eut pas peur et ne fut pas distraite. Après de longues heures de marche, elle arriva au milieu de la grande forêt. *Kpamtiia*, déesse de la forêt lui posa une main mystérieuse sur l'épaule, l'appela par son nom et lui tendit une eau délayée de farine à boire. Ensuite, elle lui enleva affectueusement ce qui l'avait empêché de se distraire. Après quelques instructions, la déesse donna à Ti'wayin un *cafuka* (unealebasse avec couvercle). Elle dit : « ouvre le cafuka quand tu arriveras dans le village ». Ti'wayin suivit scrupuleusement les consignes de la déesse Kpamtiya. [...]. Deux jours après, toutes les personnes malades retrouvèrent la santé.

INTERPRETATION

Il se dégage ici l'image d'une femme courageuse, soucieuse de sa progéniture et qui incarne le symbole de la vie. Ceci montre réellement que « l'amour maternel est un lien solide et profond, une source de force et d'énergie qui n'est jamais tarie »³⁹⁰. Cet amour ignore tout obstacle. S'il est du devoir du père, *taamara*³⁹¹ de transmettre l'énoncé des principes et leur vécu, la mère, *taan̄ea* ou *haaren̄ea* : notre mère, livre une charge émotionnelle favorable au développement spirituel et moral de son foyer.

La femme *nawda* a une fierté des réussites, même mineures voire imaginaires, de ses enfants. Elle maternelle son enfant jusqu'à l'âge adulte, voire au-delà. Elle vante sa progéniture. Elle dira souvent "ma (mon) *fala* (fils), mais rarement tu (notre) *fala* (fils)"³⁹². Elle ne ménage aucun effort pour ses enfants. Elle n'hésite pas à pousser son mari ou à aller, elle-même, consulter les devins pour protéger leurs enfants. À la fille, future mère, il est interdit de

catholique. Chez certains *nawda* le prêtre est un homme de la paix au nom de la prédication de la bonne nouvelle dont il a la charge.

³⁹⁰ S. SQUELLATI FLORENCE et L.-E. POMIER, [L'Amour d'une mère est un cadeau. Pour ma mère de sa fille, mère elle-même](#), Ed. Exley, Bierges 2003.

³⁹¹ En *nawdum*, le père est désigné par *Taamara* : le frère de la maison. Dans le sens de l'aîné entre tous.

³⁹² Contrairement aux *Nyamdba*, *Kokatiba* et *Batiba*, les *Siba* et le *Tenegatiba* sont beaucoup plus matrilinéaires. On trouve quelques exceptions dans les couples chrétiens. Certes, certaines décisions reviennent toujours à la famille maternelle.

Dans le système patrilinéaire, l'ego se rattache et se situe, par son père, à ses ancêtres masculins. Par contre dans la matrilinéarité, l'ego se rattache et se situe, par sa mère, à ses ancêtres féminins ou utérins. (Alphonse Pierre Van Eetvelde, *L'homme et sa vision du monde dans la société traditionnelle négro-africaine*, Academia-Bruylant, Louvain-la -Neuve 1998, 385, 61.

répondre aux propos, mêmes provocateurs. Cette forte figure maternelle résulte sans doute de la place traditionnellement attribuée aux personnes dans la cellule familiale, l'homme beaucoup plus extérieur s'occupant des affaires du monde. La culture des aliments de base durs à cultiver, tels le mil, le sorgho, le fonio reviennent en premier au père, *taamara*. Tandis que la femme a la charge du monde interne, celui-ci qui relève de l'intimité de la famille. C'est ainsi que plusieurs responsabilités, telle l'éducation des enfants au sein de la famille et du foyer, lui reviennent.

La femme *nawda* est mère du peuple, mère de communauté, mère de tous. De nombreuses personnes, requérant son soutien s'adressent à elle, frappent à la porte où l'odeur affective, psychologique, morale et spirituelle d'une mère se fait sentir.

Il revient à la femme *nawda*, *nawdfoga* de pourvoir à la subsistance de la famille. Comme pôle affectif de la grande famille, la femme se définit par rapport aux attentes de la communauté. Dans le deuil, face à des décisions à prendre, devant un cas grave de maladie, la *foga* conseille et reconforte. Elle sait créer les conditions d'une évolution harmonieuse de l'ensemble du groupe. De ce fait, elle est donc, à plus d'un titre, garante de l'avenir de toute sa famille, ce qui explique sans doute que chez les *nawdba* elle est considérée comme la partenaire de l'homme dans l'entretien de la famille.

Royson a raison quand elle souligne le manque de visibilité du rôle des femmes dans le dialogue pour la paix. Car, pour elle, c'est aux femmes que revient généralement la lourde responsabilité de l'éducation de la jeunesse. Face aux problèmes et aux solutions de mutations du continent, elles doivent donc être les actrices de premier plan³⁹³. L'inquiétude de cette zambienne, d'associer la femme à la culture de la paix, c'est-à-dire de préserver la vie, s'inscrit dans l'optique *nawda*. De la conception à la mort, la femme joue un rôle primordial et ne peut accepter de voir la vie qu'elle a conçue, périr.

On trouve, en effet, l'idée que l'homme et la femme ont, non pas plus ou moins d'intelligence, mais des formes différentes d'intelligences. Selon certains contes, les femmes auraient beaucoup de *rèr'm* - d'esprit logique -, davantage même que l'homme.

³⁹³ Cf. ROYSON MABUKU MUKWENA, Ambassadeur de Zambie près le Saint-Siège, Cité du Vatican rencontre des ambassadeurs africains au Conseil Pontifical de la Culture 26 mars 2012, newsletter.africa@vatiradio.va.

OBJECTION

Certains auteurs ont exagérément fait remarquer l'extrême infériorité de la femme togolaise : « elle n'est pas à même de garder le patrimoine de la tradition »³⁹⁴. Or l'éducation est une des précieuses traditions. Donc, il s'avère qu'elle ne soit pas à la hauteur pour l'éducation. Ainsi s'il advient une grossesse précoce, la faute lui en revient.

La culture *nawda* semble bien prouver le contraire. En effet, fondamentalement, il n'existe aucune infériorité de la femme. L'appellation "femme au foyer" n'est pas du tout péjoratif. On peut même démontrer, de toutes sortes de manières, que son rôle est au contraire primordial. D'où l'appellation *haarene* qui désigne "la mère de la maison" pour marquer précisément l'importance de son rôle. Lors du mariage traditionnel, le sage exhorte le marié à toujours veiller à honorer sa femme, car grâce à elle, il y a une véritable bénédiction dans la maison. Toutefois cela ne signifie pas une similitude de rôles entre la mère de la maison (*haarene*) et le père de la maison (*haarese*). Ce sont des rôles complémentaires. Chacun assume son destin dans sa contribution physique, biologique, morale et spirituelle, et donc avec des fonctions différentes. Djassoa a le mérite de s'être penché sur la question de complémentarité de *foga* et *dawa* dans la culture *nawda*. Le couple mère et père de la maison sont tous deux sortis de Sangbande, Grand Dieu. Il n'y a point d'infériorité. Mais une complémentarité. Qui plus est, le *dawa* portait les outils aratoires pendant que la femme était responsable des semences (diverses sortes de grains : mil, haricot, fonio, sorgho, etc...). "Dawa da mada kpabe wante : l'homme détient l'instrument de culture. Quant à la femme, elle est garante de la semence (Foga made wan bu de ka'ate)". Le symbolisme de la fécondité est ici exprimé par ces outils aratoires. "Dawa kol'n Foga budi" = L'homme qui cultive, la femme sème. A la femme reviennent alors les tâches délicates exigeant le savoir-faire, la patience. Par exemple, l'entretien de la jeune pousse est une tâche dévolue à la femme: enlever délicatement les feuilles mortes de la plante pour la libérer et lui permettre de grandir. C'est une tâche analogue qu'elle accomplit auprès de la tendre enfance humaine, surtout celle d'une jeune fille³⁹⁵.

³⁹⁴ E. AMOUZOU, *L'influence de la culture sur le développement en Afrique noire*, Ed. L'Harmattan, 2009, 121.

³⁹⁵ C. G. DJASSOA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les Nawdeba du Nord Togo*. Contribution à l'étude psychologique de la médecine traditionnelle en Afrique Noire, Thèse de doctorat, Rennes 1988, 92-95.

CONCLUSION

Le quotidien de la femme *nawda*, peut donner l'impression que celle-ci se trouvait placée en position d'infériorité vis-à-vis de l'homme. Cela n'est qu'une apparence. Dans la mentalité *nawda*, les exigences de la féminité ne sont pas uniquement une question de position sexuelle, mais une conscience de son rôle de femme, de garante de la vie en étroite collaboration avec l'autre sexe. Le rôle fondamental de la femme comme *la femme* est et devrait rester celui-là. Car c'est en étant non seulement présente physiquement, mais de façon responsable qu'elle peut éduquer ses filles à être endurentes dans la stabilité affective, morale, psychologique et spirituelle. Ayant un modèle de vertu à la maison, la jeune fille s'abstiendrait de se livrer à des compagnies qui l'entraîneraient à une grossesse précoce.

Comme l'ont fait remarquer les Allemands lors de leur conquête, toute l'existence du *nawda* est placée sous le signe de la responsabilité. En ce sens, la *nawdfoga*, en restant fidèle à sa vocation essentielle : être la pierre angulaire du foyer, lui revient pleinement la responsabilité de celle qui l'incarnera, l'adolescente, quelle que soit sa situation.

Il est de mise que l'éducation, en l'occurrence celle de la jeune fille, est plus du devoir de la femme. Celle-ci transmet, de toute sa volonté, et soutenue par la communauté, les valeurs fondamentales permettant de se préparer pour sa future vocation de mère. Néanmoins, il advient que certaines adolescentes outrepassent l'éducation sexuelle transmise et transgressent les mœurs, et tombent enceintes. La maternité précoce était loin d'être un phénomène méconnu chez le peuple *nawda*. Nous allons-nous poser dans ce qui suit la question de la vision du phénomène de la maternité précoce.

CHAPITRE TROIS

LA MATERNITÉ PRÉCOCE ET L'ETHOS *NAWDA*

Dans l'ethos *nawda*, la procréation est fondamentale. Une maternité qu'elle soit précoce, c'est-à-dire vécue par des adolescentes ou non, est accueillie par les siens comme une grâce pour toute la grande famille, le *haare*. L'action de la sexualité avant les signes de maturité et en dehors du mariage n'est très souvent pas admise. Mais le paradoxe est, que quand advient une grossesse, à cause de son caractère sacré, personne n'a le droit de la contester. L'acte est passible, mais pas l'enfant, du fruit de l'acte. Si cet enfant dans le sein de sa mère jouit d'un traitement presque de vénération, quel sera le statut de la mère enceinte? Qu'est-ce qui fonde la vision *nawda* du phénomène de la maternité précoce ?

I. LES MODES DE PERCEPTION ET L'IMAGE DES NAWDBA SUR LA JEUNE FILLE ENCEINTE

L'éducation des enfants aux valeurs de la tradition nécessite que la femme première communicatrice de ces valeurs soit elle-même formée. Cette formation commence dès le bas âge. Toutefois, il peut advenir des grossesses précoces hors mariage. La naissance d'un enfant est une source de vraie joie, une bénédiction pour toute la grande *haare* des visibles et des invisibles, puisque, la vie est un don sacré de Dieu. Une femme enceinte quel que soit son statut, portant en elle ce don précieux, l'être sacré (*kwagdibiga*), richesse inexprimable, est sujette de traitements particuliers.

L'éducation sexuelle et le statut de la jeune fille ou future mère *nawda* se font généralement à travers l'oralité : des contes, des récits, des proverbes, des modèles à suivre. Elle intègre la jeune fille dans le groupe et assure la survie et le développement affectif de celle-ci dans son environnement naturel et humain³⁹⁶.

³⁹⁶ Cf. V. CAVICCHIONI, *Agir pour l'éducation des filles en Afrique subsaharienne francophone*, L'Harmattan, Paris 2005, 18.

1. LE *FABILI* : UN RITE PÉDAGOGIQUE ANTI-PRÉCOCITÉ DE GROSSESSE

Pour éduquer les jeunes au respect du corps et à la maternité normale, celle qui advient dans le mariage, le *falibi*, qui est un rite d'initiation, est utilisé comme une pédagogie, qui a pour but principal de permettre aux jeunes de suivre le processus normal pour arriver au statut de mère en toute dignité.

1.1. LA PÉDAGOGIE NAWDA : "ÉCOUTE" ET "VOIR"

La pédagogie nawda que nous nommons pédagogie d'exemplarité et d'autonomie a pour fondement l'imitation active ou le mimétisme positif des parents directs ou des sages de la communauté. La légitimité n'est jamais acquise. Elle se construit et se mérite avec le temps. Lorsque les parents, surtout le père, ont rappelé les règles de fonctionnement, ils ont le devoir de les appliquer à eux-mêmes et de montrer l'exemple. Même enclins en tant que parents à la tentation de lâcher leur attention de temps en temps, ils se doivent de préserver une attitude stable et cohérente face à leurs enfants. Bien souvent, les parents en ont conscience, mais dans les faits, cela nécessite du courage et de l'abnégation. Pour les enfants avoir des objets d'identification fiable tend à assurer la solidité éthique de leur développement.

Si nous convenons que toute pédagogie sous-tend une certaine idée de l'individu et de la société, celle nawda est ipso-facto un choix de l'homme et de la communauté au service de l'individu pour lui apporter sécurité affective et matérielle. L'objectif de cette forme d'éducation est d'amener l'apprenant à être acteur de ses apprentissages par l'observation et l'imitation. Mais cette transmission du savoir être à l'apprenant est synthétique et non analytique. Ce qui est transmis ne se discute pas. L'observation et l'écoute sont au premier plan.

La parole, l'éducation verbale ne vient qu'ensuite. Il n'est guère besoin de spéculer sur ce qui est légué à la communauté. Les parents, les sages n'ont pas besoin de longs discours pour que passe le message. La communication visuelle est d'usage dans cette pratique. "Être-avec et le faire-avec" est primordial³⁹⁷. C'est donc par imitation que les jeunes s'approprient les valeurs *individuelles* qui devront fonder leur vie.

³⁹⁷ C. G. DJASSOA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les Nawdeba du Nord Togo*. Thèse de doctorat, Rennes 1988, 30.

1.2. LES FONDAMENTAUX DE L'ÉDUCATION NAWDA

L'objectif de l'initiation est d'apprendre aux jeunes des valeurs *individuelles* qui devront fonder leur vie. Tout initié est alors appelé à développer ses richesses humaines.

Pour Mungala, « la valeur est tout fait social ou de culture [...] qui revêt un caractère dynamique et permet ainsi à l'individu de vivre en équilibre harmonieux aussi bien avec lui-même qu'avec les autres »³⁹⁸. Cette indispensabilité des valeurs nécessite d'éduquer les jeunes à certaines valeurs individuelles qui peuvent se résumer en quatre vertus cardinales : le courage, l'honnêteté, l'obéissance et l'honneur.

➤ Le courage

Le courage, ne semble pas une vertu exclusivement masculine, comme certaines traditions africaines le veulent. Si pour devenir un homme, un garçon doit affronter seul un danger³⁹⁹, le rituel d'initiation de la fille à sa future condition de femme est non seulement beaucoup plus élaboré, mais requiert de l'endurance. Dès la petite enfance, les mamans ou les tantes inculquent à la fillette, de s'armer toujours de l'énergie morale face non seulement au danger, mais aussi à la souffrance, aux durs travaux ménagers, aux difficultés de la vie, surtout aux menstruations douloureuses également appelées "dysménorrhées".

À cet âge, le courage pour la fille serait le surpassement de ces douleurs, véritables handicaps, entraînant de fréquents absentéismes champêtres et aujourd'hui scolaires. En apprenant à la fille cette maîtrise de soi devant ces douleurs pelviennes, on lui fait prendre conscience des douleurs de l'enfantement auxquelles elle est appelée à faire face lors de l'accouchement.

Cet apprentissage de courage s'accompagne de l'effort qui est une dépense d'énergie et de volonté pour surmonter une difficulté, de souffrir d'un manque matériel ou vaincre une résistance dans le cas des avances. Aussi enseigne-t-on aux filles de se contraindre en se contentant à faire du sacrifice pour obtenir ce dont on a besoin pour soi-même et pour les autres.

L'initiation de la fille à passer dans le monde des adultes où la conception maternelle est possible se traduit alors par une cérémonie particulière après avoir satisfait aux épreuves de courage, d'effort et d'endurance.

³⁹⁸ A. S. MUNGALA, "L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales", *in* : Ethiopiques numéro 29 revue socialiste de culture négro-africaine février 1982.

³⁹⁹ Thierry DEDIEU, *Yakouba*, éd. Seuil Jeunesse, Paris 2007, 40 p. L'auteur raconte l'initiation d'un jeune garçon qui ne deviendra pas guerrier parce qu'il n'a pas pu affronter un lion dans la jungle.

➤ **L'honnêteté**

À tout jeune, il est exigé d'avoir des habitudes de la vertu, de la probité. Le respect aux règles morales et sociales est une stricte observance. Cela se remarque dans le domaine de la vie conjugale, de l'argent et des biens publics. L'objectif de cette éducation à la droiture revient à apprendre aux jeunes que combien l'honnêteté devrait être une valeur qui guide chacun instant et tout acte de leur existence.

Tout le quotidien de la jeune est guidé par ce sens fort de la recherche de droiture, de l'ouverture aux autres. Aussi, la jeune confiera-t-elle sans trop de réserve ses sentiments affectifs. Ce qui lui évitera de se retrouver enceinte sans le vouloir.

➤ **L'obéissance**

Motivée par la docilité aux aînés, la soumission aux âgés, obéir est une obligation sociale, une contrainte morale auxquelles tout le monde est voué à se conformer.

Honorer la famille par sa bonne conduite est une condition nécessaire pour l'avenir conjugal. La plupart des contes et les proverbes pour enfants ont pour moralité l'obéissance, qui se traduit par la docilité, la soumission. En voici un exemple de conte : « Enfants, écoutez donc les conseils de vos parents qui ont de l'expérience. Si vous leur obéissez aucun mal ne peut vous arriver »⁴⁰⁰.

➤ **L'honneur**

Tout comme les autres vertus, l'honneur s'apprend et se gagne par des actes admirés par la communauté. Adopter des attitudes morales exemplaires envers soi-même et envers autrui est un code d'honneur de sa famille. Dans l'éducation, qu'elle soit au sein de la communauté ou dans un groupe restreint de familles, il est enseigné à tout jeune, le souci de distinction, l'effort tendre vers le haut, et le désir de grandeur.

Cette formation à toujours incarner l'honneur du clan et de la famille, constitue un garde-fou pour les jeunes. Par exemple être précocement enceinte en dehors du mariage est un déshonneur pour tous les siens. La jeune fille adoptera des comportements qui l'éloigneront de toutes circonstances susceptibles de causer une grossesse non désirée.

⁴⁰⁰ Cf. " L'enfant et sa fûte et Lafage", Recueil, conte n°1, p. 44. Cité par Pierre N'DA, *Le Conte africain et l'éducation*, L'Harmattan, Paris 1984, 133.

1.3. LE SENS DE L'INITIATION

Quoique la tradition *nawda* ne prévoise pas strictement des rites initiatiques à un âge limité, on note tout de même le *fabili* comme un temps d'examen de tout ce qui a été enseigné à la jeune fille.

Fixé après les récoltes, la jeune, durant ce temps, apprête des vivres pour sa cuisine d'examen. Elle est tenue de cuisiner une sauce traditionnelle : le *jimjiti* = sauce potassée (composé principalement du haricot et de la potasse, ensuite soit des feuilletés du haricot (*tubati*), de kapokier (*jumbibati*), de *kpangtibaragiri*...). La dégustation se fait en présence d'un groupe de femmes, entre autres, celles qui ont été la formatrice, de nombreuses familles et jeunes gens. Les résultats de la délibération sont preuves que la jeune est capable de tenir un foyer en matière culinaire. L'art culinaire en pays *nawda* est une des caractéristiques d'une bonne épouse. Après cette épreuve, la fille et ses compagnons d'âge sillonnent le village en dansant. Elles portent des perles cache-sexe. Il est strictement interdit que leur sexe se voie. Celui-ci est considéré comme un sanctuaire. Car par-là vient le *kwagdbi* (l'être puissant), qui est le Sangbadi, Dieu. Par contre les seins ne sont pas protégés. La forme des seins témoigne de la virginité, du sérieux de la jeune fille.

Il y va de l'honneur ou du déshonneur de la famille de la fille, qui généralement en est dotée depuis la naissance.

Ce rite de *fabili*, disions-nous, n'est qu'un test d'examen. Tout le quotidien de la jeune jusqu'au mariage est un moment pédagogique. On n'apprend pas aux filles ce qu'est la sexualité, mais les interdits sur la sexualité : « *Bifoka ka tagdi daba ka welé* = une fille ne suit pas les garçons ». L'éducation sexuelle n'est alors pas communiquée. Elle est un sujet tabou, à telle enseigne qu'on en parle que de façon sournoise. Les jeunes n'osent jamais poser de questions. Les parents préfèrent confier cette mission à la tante surtout maternelle ou à d'autres femmes de la grande cour. Le caractère sacré de la sexualité fait que les parents pensent non seulement qu'il est "inopportun, voir même contraire à leur rôle de parent", mais et surtout qu'ils ne sont pas à la hauteur d'apprendre à leurs enfants un si grand acte.

La sexualité étant sacrée, sa préparation commence dès la naissance de la fillette. Lors de la toilette de l'enfant une attention particulière est portée sur son sexe. Il fallait se rassurer des signes de virilité de fécondité de l'enfant. Cette attention à l'enfant se concrétise au fur et à mesure par des valeurs individuelles. Cette éducation, loin de ce que l'on peut croire, n'arrive pas d'une façon naturelle avec la simple participation active à la vie sociale, mais par l'éducation aux valeurs et à la pratique des vertus.

Comme montré dans bien des cas, plus haut, l'éducation surtout traditionnelle n'est guère formalisée. Le "voir" et l'"écoute" sont deux principaux verbes dans cette formation à la vie. Les quatre vertus : le courage, l'honnêteté, l'obéissance et l'honneur sont enseignées aux plus jeunes par le mimétisme positif et l'exemplarité. Le *kpaturu*, reste un des lieux, un laboratoire, où ces vertus cardinales sont enseignées aux jeunes filles.

2. LA COOPÉRATIVE, UN LABORATOIRE DE RESPONSABILISATION DE LA FILLE

La fille est initiée au fur et à mesure aux secrets des femmes : utilisation de charmes.

Le rôle de la mère « en tant que loi, autorité, est relayé par la tante qui est la vraie Initiatrice en matière féminine »⁴⁰¹. C'est à elle qu'il revient de veiller scrupuleusement à sa virginité. Elle lui apprend comment garder sa virginité afin d'honorer sa famille. Car une fille qui perd l'hymen, est synonyme de réduction de la dote. Pour la protéger, le moyen le plus sûr est de la faire intégrer à un groupe de son âge où la solidarité est de mise, soutien qui se traduit dans le partage des petites anomalies du corps. Une s'efforçait-elle de terminer son sillon que les autres comprenaient la cause. La tante qui les accompagnait les y préparait. Ainsi la jeune était-elle obligée de se soumettre au travail en groupe : le *kpaturu*, la coopérative. Celle-ci se fait par tranche d'âge et est un moyen d'insertion sociale. Le cadre par excellence de l'apprentissage de la vie de femme. Car les *mabaa* = grandes sœurs (souvent pas forcément consanguines) prenaient soin de leur donner de temps en temps des consignes sur leur être de fille, future épouse. Le *kpaturu* se faisait en équipe de trois ou quatre et selon les affinités. Il est un besoin pour la fille de trouver un groupe dans lequel évoluer. Ce soutien mutuel dans le travail permettait de tisser des liens solides pour la vie. En entrant dans le système de *kpaturu*, la fille apprenait à être responsable. Elle peut donc sortir en toute liberté avec ses compagnes et en toute quiétude. La fille devrait être d'une grande réserve. Il était / est encore un devoir pour elle de garder une certaine inhibition à l'endroit du monde extérieur.

Ainsi dans la tradition *nawda* elle se réfugie dans le groupe qui est le sien où elle évolue à l'aise. La fille reste ainsi très liée à l'être féminin, surtout à sa tante. Loin d'un quelconque amoindrissement de l'identité féminine de naissance, c'est plutôt son lien en direct avec la

⁴⁰¹ Cf. C. G. DJASSOA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les Nawdeba du Nord Togo*. Rennes 1988, 343.

maternité qui est mise en valeur. La fonction pro-créative qui est au centre du rituel émane alors de la transmission directe de mère à fille, qui sera complétée par le rite matrimonial.

Cette fonction procréatrice est alors l'épicentre des Rituels. Suivant la tradition, la précieuse nature et le rôle de la femme obligent la communauté à mettre en place un processus de sociabilisation de la jeune fille.

Une fille, une future mère qui serait ignorante de cette communauté, de ses réalités existentielles serait réduite à la plus absolue impuissance. Car elle ne saura ni diriger, ni contribuer au développement physique, moral, et culturel de ses enfants.

Ainsi donc, pour assurer le bonheur futur de sa communauté par l'éducation qu'elle donne aux enfants qui lui sont confiés – même ses progénitures – la femme doit apprendre à être responsable. Il lui incombe de connaître non seulement ses devoirs particuliers de mère, au sens large, mais aussi de se familiariser avec la société et les réalités socioculturelles auxquelles ces jeunes seront confrontés.

La honte ou l'injure d'une faute morale de toute personne revient à la femme. On lui dira : *Sa bi igim* ou *basa bariti* (toi, femme tu as laissé ta honte, tu as laissé pour toi). C'est une honte de savoir que telle femme a été incapable d'éduquer sa fille au respect de soi, au sens de la dignité, à la maîtrise de soi, à l'endurance, surtout à la fidélité aux mœurs de sa communauté. « L'infidélité symbolise le mensonge, la faiblesse d'esprit, le vol, la tricherie, la fourberie »⁴⁰².

Dans le cas d'espèce, l'infidélité est relative aux normes de la communauté. Elle est chez les nawdba au-delà de celle qui se réfère à la vie conjugale. La femme qui veille aux valeurs éthiques est digne de confiance et est un modèle à suivre. Une fille qui a manqué à ces valeurs n'a pas droit aux cérémonies d'initiation. En pays kabye, par exemple, il n'y a rien de plus humiliant pour une famille que de ne pas initier sa fille⁴⁰³. Il est un devoir pour tout parent kabye, quelle que soit sa distance spatio-temporelle, de faire revenir sa fille pour l'initiation. Elle passe de son statut d'*Akpénu* (jeune fille initiée) à celui d'*Assèyou* (jeune femme au plan matrimonial). Cette instruction était faite pour libérer l'adolescente de l'influence de certaines normes communautaires, et la préparer à son futur rôle de mère et d'éducatrice. Dans ce souci de poser des bases pour le futur, aux enfants de base âge, des petits ustensiles de cuisine sont offerts.

⁴⁰² A. K. TSHIBALABALA, " Valeurs éthique et éducative des interdits dans la société traditionnelle", 239-253, ici, 245.

⁴⁰³ P. PIGNAN, *Initiations africaines et pédagogie de la foi*. Le mariage chrétien et le mariage traditionnel Kabiye à la lumière de l'enseignement du Concile Vatican II, Éd. Sogico, Paris 1988, 89.

Cette pédagogie consistait en ce que chaque enfants, surtout les fillettes apprennent et présentent des mets variés à leur "mari". Celui-ci doit à son tour agir en homme. C'était une pédagogie d'apprendre aux enfants leur futur rôle de mère et de père de maison. Les plus petits jouaient le rôle d'enfants. Avoir des enfants était obligatoire pour chaque couple. Les parents ignoraient de prévenir les enfants à l'âge de raison sur les éventuels conséquences de cette éducation. Qui es-tu? Qu'est-ce qu'être une femme ou un homme? C'est à l'adolescente de faire cette découverte par l'observation d'abord.

3. L'INITIATION DE LA JEUNE ET L'INFLUENCE PSYCHOLOGIQUE DANS LE PROCESSUS ÉDUCATIF DE L'ENFANT

D'une façon générale, l'initiation à la maturité de la jeune fille a une certaine influence sur la psychologie de l'enfant dans le processus éducatif⁴⁰⁴.

Car, l'initiée à son tour, est appelée à être, plus tard, éducatrice aux valeurs favorables et au respect de la vie, à la dignité humaine, bref à la paix entre les membres de la communauté. La paix, *nigigu* en *nawdum* désigne le silence, la fraîcheur, la tranquillité, le calme, qui s'oppose à la chaleur (dispute, querelle, médisance...). La défense de la collectivité revient à l'homme, qui seul chasse le gibier. Quant à la femme, elle ne manie pas les instruments de guerre ni de chasse. Aussi, ne va-t-elle pas à la guerre, elle ne chasse pas = *Fogeba ka tao hoda*, *Fogeba ka yagre Baagu*. Elle peut toutefois accompagner les guerriers pour soigner les blessés, leur donner à boire et à manger = *a sa'l ba nyalim*. Les soins maternels des blessés lui reviennent⁴⁰⁵. Ainsi à travers l'éducation quotidienne, la femme *nawda* transmet et fait comprendre aux jeunes filles le chemin de *nigigun* (de la paix) qui est à privilégier.

Ces mécanismes traditionnels d'éducation sexuelle de la jeunes fille vise à empêcher non seulement de compromettre le développement personnel, de préserver leur virginité jusqu'au mariage, de lutter contre les mariages précoces et forcés, mais aussi de contribuer à la croissance humaine et économique de sa communauté. C'est pour cela que l'éducation sexuelle est inculquée très tôt à la fille. « On n'apprend pas à une *nawdbera* à danser *kamgu* avec les seins. C'est jeune qu'elle peut mieux sautiller ». Ce dicton souligne d'apprendre aux

⁴⁰⁴ G. OULEGOH KÉYÉWA, *Vie, énergie spirituelle et moralité en pays Kabiyè (Togo)*, L'Harmattan, Paris 1997, 173-175.

⁴⁰⁵ C. G. DJASSOA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les Nawdeba du Nord Togo*. Rennes 1988, 93.

jeunes encore vierges le sens de la sexualité, et l'impact de celui-ci dans leur vie affective plus tard.

Un des aspects qui freinait la maternité précoce était que la fille dès la naissance était destinée, non à un homme spécifique, mais à une famille où elle pourra se marier. Au fur et à mesure que la fille grandit, les plaisanteries de la future belle famille se multiplieront, avec une visée pédagogique. Cette belle famille ne cesse de la surveiller, ou du moins de la protéger. La pubère consciente adopte sans le vouloir des attitudes d'une préposée. Les parents reçoivent régulièrement la pré-dote.

En cela, la rigueur dans l'éducation était un frein à tout acte sexuel à l'âge pubère ou en dehors du mariage. Ce que l'on qualifie de mariage précoce chez les filles et par conséquent, de grossesse d'adolescentes préoccupait moins. La puberté était normalement évaluée à 13 ans, mais les mariages se pratiquent beaucoup plus tôt, sans qu'un âge légal des filles soit fixé. La poussée des seins et l'apparition des premières règles de la fille sont d'importants signes pour son mariage, donc pour sa capacité de procréation.

II. LA VALEUR DE LA VIE : LA FEMME ENCEINTE SUJET DE SOLLICITUDE

1. LES NORMES TRADITIONNELLES EN MATIÈRE DE PROCRÉATION CHEZ LES NAWDBA

Chez les nawdba, la question primordiale de l'origine de l'homme se réactualise à la naissance. Au-delà du rôle biologique, le sexe joue également un rôle religieux et social. Ces rôles se concrétisent par des fins de procréation et de plaisir. Ce qui est, en quelque sorte, un sceau ou une signature solennelle d'un acte sacré, témoignant ainsi de valeurs spirituelles cachées.

1.1. L'ENFANT, KWAGDIBIGA : UN ÊTRE SACRÉ

Dans la philosophie *nawda*, dès sa conception, l'enfant, qu'on désigne par *kwagdibiga*⁴⁰⁶ est un personnage important, vénéré. Il est une valeur sacrée.

⁴⁰⁶ L'enfant, tout nouveau-né. C'est l'ancêtre qui s'incarne dans le nouveau-né, ainsi la force et la puissance en lui, en dépit de sa fragilité et vulnérabilité sont celles de l'ancêtre, ainsi tous les honneurs sont dus, à travers lui, à l'ancêtre qu'il incarne. Celui-ci étant un Fenyid'ba, l'extra-terrestre, l'homme d'en-bas fondamentalement conçu et représenté de façon anthropomorphique. Le Fenyida /kwenyida kounyida (singulier) (pluriel – ba) bâti sur la racine « fa, kwa » = force, puissance et du suffixe nyida = humain.

Le *kwagdibiga*, nom formé à partir de deux morphèmes *nawda*. "*kwagdi*" qui signifie "puissant" et "*biga*", "enfant".

D'après cette définition un *kwagdibiga* c'est un être qui appartient à un puissant. On peut dire encore que c'est une personne qui existe par ce qui est une force inégalable. Encore dans le sein de sa mère on lui parle et lui donne des conseils. Un parent fut-il de bonnes mœurs, exhortera l'enfant à prendre le caractère combatif et exemplaire de tel ou tel ancêtre. Si c'est la tante qui prend parole, les exhortations seront de type féminin.

On pourrait aussi penser qu'il s'agit d'un être faible mais qui reçoit sa puissance d'un être plus puissant, raison pour laquelle il faut respecter cet être faible, redynamisé par un puissant.

L'expression *kwagdibiga* a deux dimensions ; d'une part, l'enfant est sacré car sa puissance vient du Tout-Puissant, Sangbandi ; d'autre part l'enfant est faible et a besoin d'être protégé par un plus fort, Sangbandi.

Il s'en suit alors que le petit né est une propriété du puissant. Or le seul et véritable Kwagda (Puissant), c'est Sangbandi, qui est adoré. Donc l'enfant étant de cette Puissance suprême, a droit à une attention toute particulière. Le *kwagdibiga* est alors une sorte de personnage fétichisé, sacralisé, face auquel il est moins aisé de savoir comment se conduire, pour ne pas offenser Sangbandi.

Comment expliquer cette sacralisation de l'enfant. Remarquons que l'existence de ce Puissant se fait toujours par médiations.

L'enfant peut être un aïeul, un *yenda* = ancêtre proche qui a disparu et qui revient dans le monde des vivants, par le biais de la procréation. Cela ne suscite ni angoisses, ni aucune interrogation du pourquoi de ce retour. Ce respect de l'enfant peut aussi être dû au fait qu'il est don du ciel, du Puissant pour une mission donnée dans la communauté. Tout se focalise sur lui.

1.2. VALEUR DU NOM

Cette interrogation sur l'origine du petit né permet de mieux comprendre la valeur de l'attribution du Nom. La raison en est que le nom identifie l'essence même de l'enfant. C'est

Puissance et force sont des attributs de cet extra-terrestre anthropomorphisé dans la conception *nawda* ; la mort (*kum*) est l'effet de la force et la puissance (*fagdem* ou *kwagdem*) de cet extra-terrestre « *fenyida/kwenyida* » sur l'homme (*nyida*) d'où il est aussi appelé « *kunida* » *kumnyida*, l'homme de la mort, c'est-à-dire qui donne la mort ou qui tue l'humain.

ce qui explique sans doute le fait qu'en pays *nawda*, la plupart des noms disent quelque chose de Sangbandi. Etablissons une liste de noms pour illustration.

En *nawdum*, le nom de Dieu, Sangbandi se prononce rarement. Pour le respect du transcendant le **Di** en vient à désigner *Sangbandi*. Le **Di** étant dénominateur commun de la plupart des noms *nawda*.

$$\text{DI} = \left\{ \text{to'n ; ya'n ; mil'n ; hèm'n ; nèra ; jumdiriba, togi ; mawila'n, etc.} \right\} \Rightarrow \left\{ \text{Dito'n ; Diya'n ; Dimil'n ; Dihèm'n ; Dinèra ; Dijumdiriba, Ditogi ; Mawila'ndi} \right\}$$

L'arrière-fond de cette vénération de l'enfant est que sa venue au monde n'est pas une simple rencontre de deux gamètes. L'urine (sperme en *nawdem*) n'est qu'un liquide. Il est inconcevable de lui seul et sans aucune intervention, il sorte un être. L'enfant existe parce que le *Sangbandi*, le Puissant, l'a objectivé. Donc celle, à savoir l'adolescente qui sert de contenant doit être protégée pour que le contenu, l'enfant évolue selon le bon vouloir du Puissant. Non seulement l'enfant est un être sacré, mais il est une richesse inexprimable pour les siens et pour toute la communauté. Entendons ici la richesse dans le sens de l'honneur. Car lorsque l'enfant apparaît le cercle de la famille s'agrandit et devient une véritable richesse dont on ne peut se passer. Dans cette logique, l'union de *dawa* et de la *foga* n'est valorisée que si elle se manifeste par la venue d'un *kwagdibiga* et de nombreux *kwagdibii*. C'est avant tout un don de Dieu. C'est ce qui explique le fait que la femme stérile, la *fogjada*,⁴⁰⁷ soit l'objet d'un regard en défaveur. C'est une souffrance difficilement supportable, qui rend la *foga* jalouse. A plus forte raison, s'il advient qu'une femme se décide - cas rares - de mettre fin à l'existence d'un *kwagdibiga*, qui est en elle, elle coupe ses relations existentielles sociales.

L'intégration sociale de l'enfant dans la lignée générationnelle de la mère se fait par des rituels d'identification fondamentaux que sont *le nom*; *la circoncision* ; *la transmission*. En principe, il revient au géniteur ou aux siens de procéder à ces rituels de la naissance sociale de l'enfant. Dans le cas de la maternité précoce, ces rituels relèvent du pouvoir de la famille maternelle. Dans la législation togolaise calquée sur le système européen, l'enfant est identifié

⁴⁰⁷ Le mot est composé de *foga* femme et de *jaada* (stérile) : improductive. L'expression *Dajaada* pour nommer l'homme stérile n'existe pas dans le vocabulaire *nawda*. Ce n'est pas vrai que le mot n'existe pas dans le vocabulaire *nawda*, peut-être il n'est tout simplement pas utilisé couramment. A sa place on utilise plus couramment *dahintia* resté seul, ou *dayimtia* homme pour rien, homme-nul, c'est-à-dire homme pas homme. Est aussi utilisé *daligmtia* homme de travers, qui est tourné de travers... Généralement la stérilité chez l'homme peut passer inaperçue tant la femme peut discrètement « emprunter une grossesse » pour l'homme ou dans le cas contraire elle s'en va. Quand c'est elle qui est stérile, l'homme ne peut la répudier pour cause de sa stérilité, il peut en prendre une autre pour en faire des enfants.

par *le nom* de famille de son père. En plus du nom de famille, même si parfois le choix est laissé à la femme, c'est toujours au père, selon l'usage, que revient le choix du prénom de son enfant. Il s'agit souvent du nom d'une personnalité de sa propre lignée pour pérenniser le nom du clan. Dans la culture nawda, comme en de nombreuses autres cultures africaines, le nom est d'une importance capitale. Le nom étant « la condition même de la personnalité et de la destinée philosophique de tout individu, voire de son intégration préliminaire à sa société »⁴⁰⁸, il véhicule une philosophie théo-anthropocentrique et constitue, à lui tout seul, un programme de vie assigné à son titulaire. En général, à la naissance, les noms sont choisis ou édictés par des événements concomitants à la grossesse ou à la naissance. Tirant sa valeur sociale, culturelle et philosophique de la société avec le nom, celui qui le porte échappe en quelque sorte à la mort sociale. C'est ce que l'on a remarqué chez les enfants contraints par le problème de la maternité précoce à porter le nom de famille de leur mère pour exister. La paternité génétique n'étant pas reconnue puisqu'il y a rejet par le géniteur, l'enfant est donc sans nom dans le système patriarcal. Aussi, du fait de l'étrangeté du géniteur à la famille maternelle de l'enfant, celui-ci appartient au clan de sa mère dont est exclu le géniteur. Intégré par nominalisation dans le clan de sa mère, il existe socialement. Il porte ainsi un nom par lequel il est rattaché à un clan, ce qui permet à la société de l'identifier par rapport à un groupe.

2. L'AVORTEMENT : DÉsir D'ENFANT ET AUTO-EXCLUSION

Comme la plupart des peuples monothéistes, dans l'éthos *nawda*, interrompre volontairement une grossesse est un crime qui a des conséquences de grandes envergures : stérilité, absence d'enfants dans l'avenir, difficultés dans le couple, divorces, etc... Intéressant au premier chef la sphère éthico-communautaire, avorter est alors inacceptable et passible d'exclusion de la communauté.

2.1. L'AVORTEMENT

L'avortement, le *fugarim* en nawdum se traduit par "sortir le ventre". Une sortie violente qui se comprend mieux en allemand (*Abtreibung*). Non seulement on prive un être de son droit d'exister, mais on le fait d'une façon atroce.

⁴⁰⁸ R. K. M'GBOUNA, *La philosophie de la vie à travers les noms chez les Nawdba du Togo*, Les Éditions de la Rose Bleue, Lomé 2008, 41.

La formation et l'évolution du fœtus sont enveloppées de mystères faisant du fœtus un être humain.

Si l'on part du principe selon lequel, l'existant est l'être en acte observable sensible : « le vivant (*nɛrɑ* ou *fag'ra*) ou non sensible le non-encore-né (*kpɪma* ou *ting'ra*) », le flux ontologique condensé en nœuds forment l'être achevé. Or le non-existant n'est ni une absence absolue et complète, d'existence, ni un non-être. Il est, non pas en puissance. Il a donc une existence invisible, mais réelle, puisque dès la conception, on sait qu'il est un des ancêtres qui vient de nouveau dans la communauté. Cette articulation de l'existence et de la non-existence explique la raison pour laquelle toute femme porte en elle un enfant dont le Kwangda (le Tout Puissant) l'a doté. Le kwagdbiga dans le sein de sa mère n'est pas encore un être en acte, mais il existe invisiblement et fait partie de la communauté tridimensionnelle ($T_2 = N_\epsilon ; Kp_\alpha ; Kp_\iota$).

L'acte de l'avortement considéré sans doute comme banal par la fille, peut-être en complicité avec son partenaire, devient une malédiction qui oblige à l'auto-exclusion. Dans la mentalité *nawda*, les raisons de l'acte préoccupent peu. Car toute personne est censée connaître l'explicite valeur de la vie. Un meurtre, l'infanticide devient une action impardonnable, qui déstabilise la vie de la communauté. C'est pour cette raison que dans l'éducation des jeunes filles, l'accent est mis, entre autres, sur la valeur qu'elles sont elles-mêmes. Et partant d'elles, la valeur humaine qu'est l'enfant qu'elles porteront un jour en leur sein. L'importance accordée à *kwagdbiga* et l'inacceptabilité de l'avortement, une *foga* en grossesse est entretenue avec précaution.

Les verrous de la peur, le manque de moyens, l'ignorance de la part des filles sont des freins à l'interruption d'une personne invisible. Et nul n'ignore que les conséquences inhérentes à l'avortement sont souvent la stérilité en Afrique.

Nous avons montré que l'ensemble T_2 est constitué de trois catégories de personnes : les *Nɛrɛmbɑ* (N_ϵ) : les vivants ; les *Kparbɑ* (Kp_α) : les morts et des *Kpɪmbɑ* (Kp_ι) : le Non-encore-né. Or si un membre de la communauté en vient à manquer, c'est l'ensemble qui est réduit, donc qui est incomplet, en deuil.

$$\text{On n'aura plus } T_2 = \left\{ N_\epsilon, Kp_\alpha, Kp_\iota \right\} \quad (\text{C}^{\text{t}^\epsilon} \text{ tridimensionnelle}),$$

mais

$$T_2 = \left\{ N_\epsilon, Kp_\alpha - Kp_\iota \right\} \implies T_2 = \left\{ N_\epsilon, Kp_\alpha \right\} \quad (\text{C}^{\text{t}^\epsilon} \text{ bidimensionnelle}).$$

Dans la logique, il va de soi que le retrancheur soit passible de peine. La peine serait l'état de stérilité des coupables ? C'est ce que l'on remarque par la force de ces paroles

perlocutoires. « Art fuga, ba ba sawu » = elle a sorti le ventre, la laisseront-ils ? "ils" renvoyant aux autres membres de la communauté.

La stérilité est sans trop le vouloir la sanction première. Et puisqu'elle est frappée de la privation de sa féminité, son état devient un enfermement. Le ventre d'une telle femme est souillé et ne peut plus porter un *kpima*.

2.2. LA STÉRILITÉ ET LE DÉSIR D'ENFANT

Selon la rationalité africaine, la stérilité n'est pas qu'un défaut physique ou biologique. C'est un blocage psychique qui devient une blessure narcissique profonde⁴⁰⁹.

La stérilité est ainsi vécue comme un handicap pénible à surmonter. Manquant de ressources psychologiques suffisantes, la stérile va continuellement ressasser comme M. Jean et L. Petit le stigmatisent : "je désire", "je voudrais", "je demande", "je veux", "je dois avoir", autant d'impératifs qui se déclinent sur tous les tons⁴¹⁰. Tout autour d'elle est diabolisé et traité de sorcier. Elle en veut ainsi à tous, surtout à ses coépouses qui, elles, ont des enfants. Faisant fi de ses inquiétudes et craintes, la désireuse d'enfant tente l'aventure faisant confiance à la nature en s'abandonnant à la "Providence".

Pour avoir empêché selon son gré, la venue d'un membre de la communauté T₂, tous les autres membres se révoltent. Et les paroles ne font pas défaut. Les effets perlocutoires des diverses paroles produisent des conséquences psychiques pour la femme et son complice. Et souvent, ce sont ces pressions psychologiques qui agissent sur eux.

A cet effet, une femme stérile est dite fermée, bloquée par quelque chose qui barre la route. Ce barrage c'est la fermeture de la sortie aux enfants existant dans le sein de la femme. Son ventre appartient à la communauté pour qu'elle porte jusqu'à un moment un membre du *haare* qui ne peut se développer sans ce canal du ventre de la femme. C'est ce qui explique le fait que l'enfant qui vient au monde, exige la responsabilité de toute la *haare*. Aussi un homme stérile ou impuissant a-t-il son sperme bloqué ou enlevé, le cas échéant, et enfoui sous terre. Il faut le libérer pour débloquer la fécondité. Ce qu'il a ne lui appartient pas. Ce qu'il possède est toujours en vue du bien de sa *haare*.

⁴⁰⁹ M. GUEYE, "La femme au Sénégal. Facteur étiopathogéniques des troubles observés", l'information psychiatrique, n°6, juin 1995. Cité par F. EZÉMBÉ, *L'enfant africain et ses univers*, Karthala, Paris 2009, 102.

⁴¹⁰ M. JEAN // L. PETIT, *Le Couple face à l'infertilité*, Albin Michel, Paris 2013, 208 p.

Ainsi, une femme ou un homme qui refuserait une vie conjugale devant aboutir à la procréation, ou une femme qui ne voudrait qu'un amour érotique, refuseraient-ils d'une part de faire sortir les enfants qui existent en eux et d'autre part de contribuer à la vie de la *haare*.

III. LA FEMME ENCEINTE ET LA PRÉPARATION À L'ACCUEIL DE L'ÊTRE HUMAIN

La responsabilité de l'éducation incombe à toute la communauté, en l'occurrence aux femmes, à la belle-mère et à d'autres femmes sages. L'accompagnement se fait alors en trois étapes complémentaires : prénatal, natal et post-natal.

S'agissant de la période prénatale⁴¹¹, des spécialistes s'accordent à montrer que la venue d'un enfant au monde est un moment du processus évolutif. Il commence neuf mois auparavant, c'est-à-dire dès le premier jour de la conception. Or la grossesse, comme une partie de la vie de chaque individu, est la première expérience humaine où se forge le développement biologique, physique, physiologique pour la constitution de la personne humaine. C'est pourquoi, en Afrique aussi, cette période appelée prénatale, est entourée de précaution.

1. LA *FUTIYA* OU FEMME ENCEINTE

La construction de l'enfant par celui qui incarne (le *Rata*) se fait durant toute la période de gestation, du *fuga*⁴¹². Au fur et à mesure que l'œuvre de construction prend forme et grandit, le ventre de la mère augmente de volume et la grossesse évolue (s'achemine) vers sa pleine maturité qu'elle atteindra quand la construction de l'enfant sera achevée. Ce sera alors la grossesse mûre (Fo biléga) à terme et la phase suivante c'est l'accouchement (*Maadebe*), qui est qualifié de sortie du pays de la mort, c'est-à-dire des ancêtres. On dira : *arida minoon*. *Maadebe* est synonyme de la mort. « *Aller au pays de la mort et en revenir en portant un*

⁴¹¹ J. LACOMBE, *Le développement de l'enfant de la naissance à 7 ans*. Approche théorique et activités corporelles, De Boeck, Bruxelles³2007, 13.

⁴¹² De sa racine « fu qui pousse au sens de bourgeonner », *fuoga* (bourgeonnable) est la souche à partir de laquelle bourgeonne la vie humaine par procréation. La grossesse est une formation analogue à un bourgeon justement appelé « *fuuga*, bourgeonner »

message pour la communauté ». Ce message c'est le *kpima* qui prend le statut de *nera*. Pendant des mois, elle était non seulement malade, mais l'adolescente enceinte était dans la communauté de *kpilmba* (mort). Donc elle était intouchable. La condition pour reprendre sa place dans la communauté des vivants, est d'être réintroduite par le rituel de *riim* : la présentation publique ou la sortie aussi bien d'elle que du nouveau-né, message à présenter à toute la communauté⁴¹³. À la lisière des mondes visibles et invisibles la *futiya* jouit d'un système sécuritaire bien organisé, de constante attention éthique et spirituelle. Il incombe à toute la famille, le clan, toute personne qui la rencontre de lui porter attention. Au fait ce n'est pas tant sa personne qui intéresse, mais l'enfant, l'être sacré que la communauté lui a demandé de porter pour un temps. Être enceinte c'est participer à la vie de la communauté en s'occupant à un temps donné de la venue d'un Ancêtre. Pour cela, nul n'a le droit de contrarier la *futiya* ou lui refuser ce dont elle a besoin, surtout l'envie. A-t-elle envie de manger des œufs, on doit les lui trouver.

Toutefois, elle est soumise à des interdits : consommation de certains aliments, visite de certains lieux...L'objectif premier étant, comme le remarque Lomomba Emongo⁴¹⁴, l'introduction de la femme enceinte dans la filiation phylogénétique du clan. Car le respect de l'interdiction maintient l'harmonie avec les ancêtres.

La grossesse, instance sacrée, nœud de la vie totale où l'invisible rejoint le visible, ne fait pas l'objet de rite spécial. C'est seulement à la première grossesse- et dès l'apparition de celle-ci (volume du ventre)- qui marque la fin d'une phase du cycle biologique chez la femme qu'un rite de passage a lieu qui fait sortir officiellement la jeune fille (Béra ou Biriga) et l'intègre dans la catégorie des femmes. Ces rites de la première grossesse⁴¹⁵ sont pour que, dans l'au-delà, elle puisse bâtir des enfants, et des enfants sages à l'image de l'ancêtre qui l'incarne. En effet, les rites de la première grossesse consistent, entre autres, à faire de petits tatouages sur le ventre de la *futiya*, la femme enceinte. Le but est d'ouvrir symboliquement la voie au premier enfant que l'on porte et partant de lui à tous ceux qui le suivront.

Des scarifications sur le ventre, sur les flancs (et sur les fesses dans certains villages) la marquent comme femme, c'est-à-dire qui donne la vie, qui est pourvoyeuse de vie. Le sang qui coule est symbole de vie qui naîtra d'elle. Notons que la femme stérile qui n'a jamais porté

⁴¹³ Cf. C. G. DJASSOA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les Nawdeba du Nord Togo*, 170.

⁴¹⁴ Cf. LOMOMBA EMONGO, "L'éducation en contexte africain *ntu*, dans la perspective de la tradition", in *Interculturel : La diversité des cultures éducatives* avril 2005, n°. 148, pp. 46-60. www.afrikibouge.com/publications/Lomomba%20Emongo%203.doc. Consulté le 10-09-2012.

⁴¹⁵ Voir A. WASUNGU, *Organisation sociale et politique des Nawdeba*.

de grossesses n'est pas soumise à ce rite : elle est assimilée à un garçon comme nous le verrons.

A ce rite s'ajoute un autre, le sacrificiel s'il y a eu des jumeaux dans l'un et/ou l'autre des deux familles alliées (celles de la femme et de son mari).

Deux poulets blancs et un pot de *dam* (boisson préparée à base de mil qui intervient souvent dans les cultes sacrificiels) sont offerts en sacrifice à l'intention des jumeaux pour que ceux-ci n'entravent pas l'évolution de cette première grossesse, qu'ils facilitent l'accouchement et ouvrent la voie pour la future mère à une maternité abondante.

L'ensemble de ce rituel est un véritable processus d'intégration sociale du bébé et la réintégration sociale de la mère. Les jours de réclusion dans l'obscurité de la chambre symbolise la grossesse. C'est la gestation sociale. Après avoir séjourné durant des lunes dans le sein de la mère, le *kpima* va être socialement construit pendant 3 à 4 jours dans le sein de la case. Ici la mère et le bébé forment un couple socialement fusionnel que Djassoa compare à la "fusion gravidique". Ce sont des jours d'éducation du bébé. La sociabilité lui est transmise. Sa sortie de la chambre traduit sa véritable naissance sociale, quoique limitée au lignage. Par-là, l'accouchement du bébé est double. Après l'accouchement biologique, c'est celui "lignagère" du bébé.

Car par le rite de sortie, il devient membre de la communauté familiale. Ainsi s'intègre-t-il à cette structure où il va désormais fonctionner. Dorénavant, la famille tiendra compte de lui. Car il ne change que de statut dans la communauté tridimensionnelle. Il passe du statut de *kpima* à *nera*.

L'accouchement est clairement pour le *nawda* une entreprise toujours communautaire et un événement métaphysique. Donc la venue au monde d'un être est toujours préparée comme nous venons de le montrer. Toutefois, la formation jusqu'à terme de la jeune fille enceinte est confiée aux futurs beaux-parents.

2. LA FUTURE-MÈRE À L'ÉCOLE DE LA BELLE-FAMILLE

L'accompagnement de la jeune fille enceinte jusqu'à l'accouchement se fait par la belle-famille. Car il y a des cérémonies qui ne peuvent se faire au bébé dès le ventre de sa mère que par la future belle-famille.

Dès la grossesse, des démarches de demande de la main de la fille se font, par la dot. Ce qui autorise et oblige la fille enceinte de rejoindre la cour de son partenaire. Mais avant cela

elle était soumise à des cérémonies d'expiation de sa faute. La faute se trouve dans l'acte commis. Dès que la fille est purifiée, elle est réintégrée dans la communauté et est confiée à une adulte qui l'accompagne jusqu'à l'accouchement.

Il est à constater que c'est à travers l'éducation que la jeune fille devient une femme capable de répondre de ses responsabilités d'épouse.

Pour continuer son éducation, la jeune femme se met à l'école de sa belle-mère ou d'une femme d'un certain âge jugée sage.

L'adolescente en devenant enceinte ou potentielle mère n'acquiert pas automatiquement le sens des responsabilités qui lui incombe pour elle-même et son enfant à naître. Pour cause, elle se retrouve tiraillée entre le désir de devenir adulte et mère et celui de rester une jeune adolescente. Et pourtant derrière son être d'adolescente, il y a toujours la mère⁴¹⁶.

La belle-mère et d'autres femmes sages prennent l'adolescente enceinte comme une personne qu'il faut rendre adulte. Par sa grossesse, la fille est prête à accepter la vie adulte. Car elle l'était déjà presque à la naissance du fait d'être née femme, donc déjà responsable en tant que future mère. La belle-mère n'est pas en fait là comme une qui inculque, donne une éducation, mais accompagne pédagogiquement celle qui se prépare à être mère. Dès que la grossesse est annoncée à la famille du garçon – même quand le garçon est en déni de la grossesse de sa future épouse – elle est soumise à un engagement privé.

Tout de même, la belle-mère ne cessera de dire à la future mère qu'il lui revient bientôt la délicate tâche de semer la paix dans son foyer et de maintenir les deux familles d'alliance dans l'unité au risque qu'elle en souffre. À cet effet, on lui remettra laalebasse à donner l'eau, symbole de la paix.

D'où la nécessité d'entretenir de bonnes relations avec la belle-mère. A l'adolescente, future mère, on lui apprendra fortement à ne pas considérer uniquement l'autre par sa fonction, mais à prendre en compte sa personnalité. C'est le point de départ de la pédagogie de l'unité entre familles. Si l'éducation est bien assise, la symbolique opposition belle-mère/belle-fille n'existerait pas. Ce sera plutôt une relation d'amitié, de fille et de mère.

Une telle confiance construite, on apprendra à la jeune les détails de tout sur sa féminité, son lien avec son bébé, qui est un "ancêtre", sur la relation homme et femme, surtout sur son futur rôle de femme. Son accompagnatrice l'aide progressivement à renoncer à la toute-puissance de sa petite enfance comme du petit enfant, *kwagdbiga*. Si ce travail de

⁴¹⁶ DURY Sandrine, *Filles de nos mères, mères de nos filles...* Un lien fort et passionnel, Eyrolles, Paris 2011, 100.

dépassement n'est pas fait, l'adolescente-mère risque de priver son enfant de ses droits naturels, celui d'être du Puissant, Sangbandi comme nous l'avons décrit plus haut.

L'accouchement achevé, et une fois le placenta caché loin des yeux, c'est-à-dire restitué à la terre, les belles sœurs commencent à surveiller la lune. Quand arrive la nouvelle lune, la mère et son bébé sont "enfermés". Commence ainsi une période de réclusion qui va durer 3 jours si celui-ci est un garçon et 4 jours si c'est une fille. Pendant cette période, la mère est interdite de tous travaux domestiques : interdiction de puiser de l'eau, de transporter des fagots de bois, d'aller au marigot, d'aller au marché, d'aller au champ, etc. Elle n'a de relation et du travail que par rapport au nouveau-né. D'autres femmes de la maison font tout cela à sa place. Il lui est tout de même permis de déambuler dans la cour, à condition qu'elle retourne dans sa chambre avant la tombée de la nuit et la fumée du soir⁴¹⁷.

La raison en est que l'enfant ne doit pas voir la lune, et la lune ne doit pas le voir non plus. Etant donné la relation exclusive du bébé avec sa mère, si la mère voit la lune, c'est l'enfant qui l'a vue.

Il revient à un jeune homme de la famille conjugale, chaque soir, d'allumer un feu dans la chambre de la femme allaitant, *fog mèla*. Très tôt le matin, ce feu est utilisé à des fins thérapeutiques pour l'enfant et la mère (cicatrisation du nombril, montée du lait, anémie, etc.). Entre 7 et 11 jours, après sa venue au monde, le cordon ombilical tombe. Pendant cette période, les femmes les plus âgées de la famille du père de l'enfant passent régulièrement chez la mère, pour l'instruire sur les soins du bébé et sur les interdits de la famille de son mari...

CONCLUSION

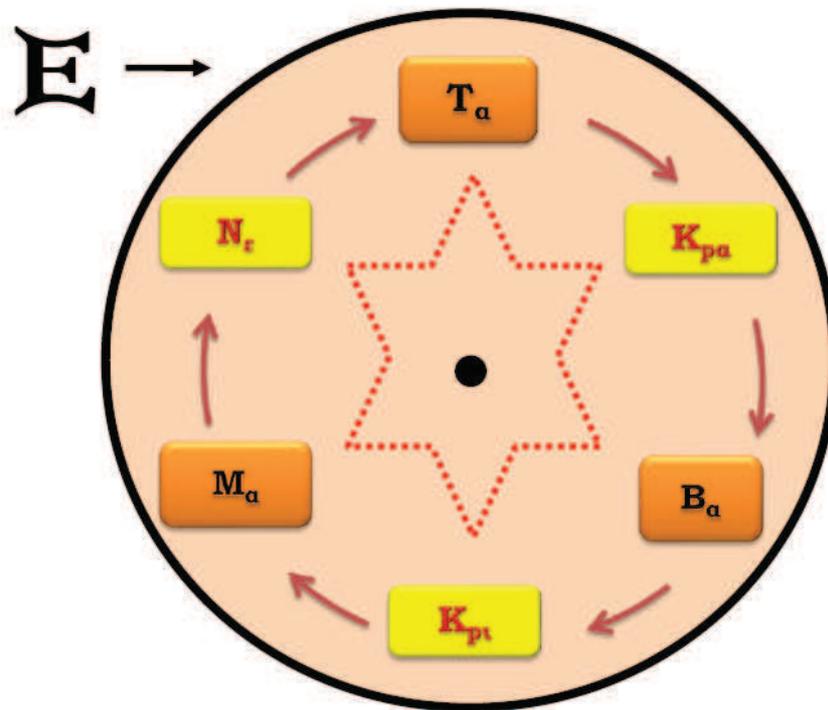
Le nida, qu'il soit femme (*foga*) ou homme (*dawa*), ne peut être compris que dans la mesure où tous les liens sociaux dont il est pétri sont pris en compte. L'individu ne peut être pensé que dans la relation à l'autre, aux autres. Sa pensée « achoppe donc sur la relation, laquelle implique immédiatement l'essence même du social »⁴¹⁸.

On l'aura remarqué, la maternité adolescente dont nous parlons dans ce travail est une question d'ordre anthropologique qui interpelle le moi de l'individu *foga* et de l'individu *dawa* ainsi que toute la communauté. Le nida est un être spécifiquement "cosmosocial", comme le montre le schéma ci-dessous.

⁴¹⁷ C. G. DJASSOA, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les Nawdeba du Nord Togo*, Rennes 1988, 177.

⁴¹⁸ F. HÉRITIER (dir.), *Masculin/Féminin*. La pensée de la différence, Odile Jacob, Paris 1996, 282.

FIGURE 10: PROPOSITION HOLOGRAPHIQUE DE LA STRUCTURE DE L'ANTHROPOLOGIE *NAWDA*



➤ **Sous ensemble T_1**

$$T_1 = \{ M_\alpha ; B_\alpha ; T_\alpha \}$$

M_α : le *Mana* (le "Moi") appelé à être en relation avec le *B'na*

B_α : le *B'na* (le "Toi") auquel le Moi est ouvert et en qui il se voit

T_α : le *T'na* le "Nous" communautaire comprenant le *Mana* et le *B'na*.

Le Nous est un ensemble composé des *nidba* liés entre eux par le même Ancêtre. Ce lien intrinsèque exige la solidarité entre les membres du *haare*. Aussi le respect de chaque *nida*, quel que soit son état est primordial.

➤ **Sous ensemble T_2**

$$T_2 = \{ N_\epsilon ; K_{p_\alpha} ; K_{p_i} \}$$

N_ϵ : les *Nerembα* (les vivants), *nidba* du *haare* (individu de la maison) qui ont le souffle

K_{p_α} : les *Kparbα* (les morts), *nidba* du *haare* (individu de la maison) qui n'ont plus le souffle

K_{p_i} : les *Kpumba* (les non-encore-nés), *nidba* du *haare* (individu de la maison) qui ont le souffle, mais ne sont pas encore là.

E : Structure de l'existence d'un individu inter-lié à la structure de l'humanité dans le monde global. Il est composé d'un grand sous-ensemble T (T_1 et T_2). T étant la trilogie, T_1 (*Mana-B'na-T'na*) ; T_2 (C^{lé} des Kparba, des Neremba et des Kpumba)

$$T_1 = (\mathbf{T}_a,1) ; (\mathbf{M}_a,2) ; (\mathbf{B}_a,3)$$

$$T_2 = (\mathbf{N}_\varepsilon,4) ; (\mathbf{Kp}_a,5) ; (\mathbf{Kp}_i,6)$$

$$\mathbf{E} = \left\{ \mathbf{T}_1, \mathbf{T}_2 \right\}$$

Nous avons choisi l'holographie pour traduire la structure de l'anthropologie *nawda*.

L'hologramme a une structure continue. Même brisée en morceaux, chacune de ses parties reflète l'ensemble à l'image de l'ADN dans le corps humain.

Ce schéma présente une vision globale des individus dans le grand ensemble E., une Totalité Unie. La multiplicité simultanée de l'information qui émane de chaque partie peut être considérée comme une molécule présente dans toutes les cellules vivantes (T_1 et T_2), qui renferme l'ensemble des informations nécessaires au développement et au fonctionnement de tout l'organisme E (T_1, T_2). Tous s'interpénètrent. L'ensemble est ordonné. Aucune partie ne saurait être isolée. Chacune d'elles est associée, par des liens logiques, familiaux, cosmiques, aux autres parties de l'ensemble.

Tous ces êtres relationnels, chacun dans son espace, doivent faire en sorte que les forces de l'ordre – le bien - l'emportent sur les forces du désordre – le mal-. L'univers étant toujours en péril, l'homme qui fait la jonction entre les deux autres êtres (les Morts et les Non-encore-nés) est essentiel à son maintien en équilibre. Dans cette incertitude, toute personne humaine tient une place exceptionnelle.

Si on regarde avec attention les répartitions référencées, aucun jugement de valeur ne peut exclure ou réduire l'importance de chaque partie. Car toutes font corps avec le Grand ensemble et y participent. Aussi, exclure ou négliger un membre de la communauté, nous le verrons par ex. dans le cas des adolescentes- mères, parce qu'il serait en rupture avec une norme sociale ou une doctrine ecclésiale, est une atteinte à son intégrité en tant que personne humaine créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Aussi bien la femme que l'homme, tous forment un ensemble, l'humanité où se conjuguent les genres.

Si face au problème de la maternité adolescente, la femme *nawda* d'aujourd'hui visite l'histoire de son peuple, elle trouvera sans doute des éléments nécessaires qui permettront de freiner le phénomène.

TROISIÈME PARTIE

DES VOIES POUR LE DEVENIR-SUJET DE L'ADOLESCENTE-MERE

CHAPITRE UN

LE PHÉNOMÈNE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE : UN DÉFI POUR L'ÉGLISE

L'Église, famille de Dieu, a-t-elle une responsabilité vis-à-vis de la maternité adolescente qui est un phénomène social ? En quoi consisterait cette responsabilité ? L'Église est Famille de Dieu et la femme en est un membre appelée à participer à la vie de cette grande Famille aussi, par l'éducation. À l'image des femmes dans la tradition d'hier, l'Église d'Afrique peut compter sur celles d'aujourd'hui.

L'Église, en tant que lumière du monde, a pour vocation d'éclairer, par ses membres, la société humaine dont font partie les adolescentes-mères. Les filles-mères sont dans cette situation qui appelle une responsabilité ecclésiale déontique qui sera développée en trois points.

Dans un premier temps, nous essayons de comprendre comment se déploie la responsabilité de l'Église-Famille-de-Dieu face au problème des adolescentes-mères. Nous dégagons ensuite, les mesures traditionnelles qu'elle a prises à cet effet, et enfin nous proposons un agir ecclésial qui aille au-delà de celui existant dans l'Église aujourd'hui.

I. COMPRENDRE LA RESPONSABILITÉ DE L'ÉGLISE

L'ampleur du phénomène de la maternité adolescente oblige l'Église à prendre ses responsabilités. Comment exprimons-nous ce devoir de l'Église ? Quels sont les acteurs de cette responsabilité ? En quoi consiste cette responsabilité qui s'exprime par l'accompagnement des adolescents précocement parents ?

1. UNE RESPONSABILITÉ DÉONTIQUE

Dans la deuxième partie de cette thèse, nous avons montré comment la responsabilité de la femme dans la tradition *nada* est fondamentale dans l'éducation de la jeunesse en générale et en particulier de la jeune fille, future-mère et éducatrice. De même, dans ce point précis sur la

responsabilité déontique de l'Église, il est question de préciser la dimension maternelle et éducatrice de l'Église à travers les femmes, en l'occurrence celles qui sont consacrées.

Quand nous évoquons la responsabilité de l'Église, plusieurs questions surgissent inévitablement à l'esprit. Qui dans l'Église est responsable ? Envers qui, de qui, de quoi est-elle responsable ? Comment et pourquoi faut-il être responsable ? Surtout comment l'être d'une manière qui relève du devoir, c'est-à-dire de la déontique ?

La déontique, venant du grec *Déon* signifie ce qu'il est nécessaire de faire d'une façon concrète. Depuis toujours, l'Église se préoccupe de l'éducation morale, spirituelle de ses jeunes fidèles, et veille à leur transmettre un certain nombre de conduites à adopter notamment, dans un souci de prévention, de préservation et d'amélioration de leur vie spirituelle. Dans le contexte contemporain, quels sont les enjeux spécifiques de la responsabilité de l'Église dans l'éducation à la spiritualité et à la sexualité ? Saisissons d'abord ce qui sous-tend la notion de responsabilité.

L'adolescent est un sujet permanent de préoccupation pour l'Église. Des efforts sont faits dans cette optique. En dépit de ses enseignements, quand adviennent des situations adolescentes problématiques, quelle peut être la responsabilité de l'Église ? La réponse à cette interrogation se retrouve stipulée dans la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* sur le « rôle de l'Église dans le monde de ce temps »⁴¹⁹. Une étroite solidarité lie l'Église et l'ensemble de la famille humaine. De ce fait, les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, comme les adolescents précocement parents sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ. Car, il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans des vulnérables⁴²⁰.

Dans cette optique de l'exhortation du Magistère, assumer une responsabilité, c'est connaître la honte en face d'une misère qui ne semblait pas dépendre de soi, mais face à laquelle on est obligé d'agir. C'est aussi sentir en posant sa pierre, que l'on contribue à bâtir le monde. Il n'est alors pas question de poser des actes qui se mesureraient seulement par leurs conséquences⁴²¹.

Effectivement, prendre soin des adolescentes enceintes ou mères, c'est leur permettre, aussi bien à elles qu'à leur progéniture, de s'épanouir, de remédier à nombreux problèmes éthiques qui se posent : l'avortement qui entraîne le non-respect de la vie, la défaillance de conscience de sa dignité de humaine.

⁴¹⁹ Cf. *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, *AAS* 58(7 décembre 1966), IV, n°40 ss.

⁴²⁰ Cf. *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, *AAS* 58(7 décembre 1966), n°1.

⁴²¹ Cf. François DERMANGE, "La responsabilité", in ; J-D. CAUSSE et D. MÜLLER (dir.), *Introduction à l'éthique*. Penser, croire, agir, Labor et Fides, Genève 2009, 283.

2. UNE RÉPONSE AUX DEMANDES DE L'EXISTENCE

Comme précédemment souligné, la grossesse à l'adolescence peut dans certains cas rendre l'adolescent concernée vulnérable et exige à cet effet, une attention particulière. La responsabilité de l'Église peut se percevoir comme une réponse aux demandes de l'existence en prenant en charge ses membres les plus fragiles, les adolescentes précocement enceintes. Car lorsqu'on est dans cette fragilité, il est difficile de s'en sortir tout seul. Pour ce faire, l'Église, par le biais de ceux qui sont plus solides, donne la possibilité aux vulnérables de se sentir personnes humaines, de s'accomplir en assumant et en assurant leur destinée et celle des autres par le biais de sa communauté. Ainsi il est à comprendre que le bonheur de l'être humain, et ici l'adolescente vulnérable, n'est pas dans la seule liberté. Cette liberté qui consisterait peut-être et à tort, à jouir de son corps, en allant jusqu'à tomber enceinte, avant l'âge requis.

Le vulnérable ou celui qui fait l'objet de préoccupation est invité à participer à la responsabilité que les autres, et dans le cas d'espèce l'Église ont à son égard. Quand une communauté prend en charge, quelle que soit la situation, il est du devoir de celui qui en bénéficie de se sentir à son tour responsable. C'est donc dans l'acceptation de son devoir d'être responsable de soi-même en intégrant dans son quotidien une responsabilité participative, qui engendre en lui la réciprocité.

Comme cela se stipule dans l'enseignement social de l'Église, le défi de prendre en compte les besoins des plus fragiles exige que les membres de l'Église soient en mesure de promouvoir le rôle et la participation des plus vulnérables en défendant leur dignité.

M-D. Philippe le fait ainsi remarquer, être responsable qualifie la personne dans son propre développement humain qu'elle fait partie d'une communauté et est douée de hautes qualités : volonté et raison. Elle est alors capable de gouverner, dans son orientation la plus radicale, toutes les personnes qui lui sont confiées⁴²².

Même si en face de certaines situations, il est de la responsable de celui qui choisit. De ce fait, certaines personnes répondent de ce qui empêche les faibles de se déployer.

Il ne s'agit pas de se limiter uniquement et essentiellement à prendre conscience, à faire remarquer la situation des personnes en risques ou à proférer des dénonciations prophétiques. Il n'est pas non plus question de se contenter de rappeler des principes, d'élaborer un amas de

⁴²² Cf. F. LENOIR, *Les temps de la responsabilité*. Entretien sur l'éthique. Fayard, Paris 1991, 240-241.

concepts purement théoriques n'ayant aucune résonance dans la réalité⁴²³. La responsabilité de l'Église est une "question de responsabilité globale" pour à la fois obtenir une plus grande équité dans la société et mieux répondre aux besoins des autres. La responsabilité en vient à être saisie comme une invitation à l'action, une mission à accomplir dans la dynamique⁴²⁴ des notions de D. Grison. À cet effet, on a le droit de dire qu'il faut prendre, selon l'expression de C. Luterbacher-Maineri, une "responsabilité prospective" qui consiste en des engagements envers sa communauté et avec sa communauté⁴²⁵ pour une formation solide des femmes en vue de leur mission face aux problèmes contemporains. Les paroles n'auront de poids réel que si elles s'accompagnent pour chacun d'une action effective engageant sa responsabilité en synergie avec celle des autres au sein de son milieu, lui permettant de faire de la situation des adolescentes un point focus de sa lutte intellectuelle.

La maternité adolescente est une responsabilité commune de toute l'Église. Toutefois, il n'empêche pas qu'être précocement mère soit perçu comme une faute, une honte, la sanction et l'immoralité. Au lieu de juger, il faut essayer de comprendre la situation de ces jeunes. En d'autres termes, c'est une activité au cœur d'une Église. Celle-ci, pour être vivante, a besoin de la participation solidaire de tous ses membres. D'où, avant tout, l'engagement de la femme est une responsabilité de l'espérance, en un devenir-sujet des adolescentes précocement mères.

3. LA RESPONSABILITÉ DE LA FEMME AFRICAINE

Si, nous faisons un retour sur l'analyse de la responsabilité de la femme dans l'air culturel *nawda*, il ressort qu'être responsable se perçoit comme un « je » qui répond aux demandes de l'existence, mais d'une existence, nettement envisagée. Le fait de se voir responsable se situe-elle dans une dialectique passé-avenir ? Ceci traduit bien le cas de la formation de la femme. La responsabilité de la femme en Afrique au Sud du Sahara, aujourd'hui consiste dans un engagement personnel ou collectif au refus de l'aliénation, de la fatalité, à la prise de conscience de ses potentiels de femme pour résoudre les problèmes concernant les plus vulnérables, dont, entre autres, les adolescentes-mères. Cette responsabilité doit se placer sous

⁴²³ Cf. PAUL VI, *Pour une société humaine*. Lettre apostolique du 14 mai 1971. Présentation de Lucien GUISSARD, Ed. du Centurion, Paris, 1971, 75.

⁴²⁴ Cf. D. GRISON, *Vers une philosophie de la précaution*, L'Harmattan, Paris 2000, 224-225.

⁴²⁵ Cf. C. LUTERBACHER-MAINERI, "Europa und Afrika im Dialog- ein Versuch über Verantwortung / L'Europe et l'Afrique en dialogue – essai sur la responsabilité", in : C. LUTERBACHER-MAINERI / S. LEHR-ROSENBERG (Éd.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en Dialogue*, Academic Press Fribourg, Fribourg, 2006, 67 ss.

le signe d'une "inscription"⁴²⁶ par les générations présentes et futures. Par "inscription", il faut entendre le fait d'attribuer une responsabilité à une personne capable d'agir⁴²⁷. Dans cette optique, la contribution de la femme africaine à la vie présente et future des adolescentes-mères, nécessite qu'elle soit formée en conséquence.

Une responsabilité qui devrait se traduire dans son engagement dans tous les domaines de la vie. Il ne s'agit pas de se limiter uniquement et essentiellement à prendre conscience, à faire remarquer la situation de grossesse chez les adolescentes ou à proférer des dénonciations prophétiques contre ceux qui les ont conduites dans le péché.

La responsabilité de la femme africaine, face au phénomène de la maternité adolescente, est une "question de responsabilité globale", pour à la fois obtenir une plus grande équité dans la société et mieux répondre aux besoins de tous surtout des vulnérables. La dimension globale de la responsabilité exigerait une réflexion en amont et en aval sur les difficultés de la jeune. Cette situation singulière de l'adolescente entraîne une pléiades de problèmes qu'on ne peut en aucun cas occulter.

Tout bien considéré, le phénomène de la maternité adolescente requiert une responsabilité engageante de la part de l'Église par son organisation interne et par le biais de ses membres, où les femmes doivent jouer un rôle prépondérant. Car la meilleure éducatrice pour les filles, c'est la femme. La responsabilité de la femme est alors une mission qui se déploie à travers plusieurs institutions et activités dans l'Église. C'est ainsi que d'une façon générale, dans le souci d'éduquer ses fils, l'Église propose de nombreuses actions.

II. LES MESURES PRISES TRADITIONNELLEMENT PAR L'ÉGLISE-FAMILLE-DE-DIEU

L'ampleur du phénomène de la maternité adolescente oblige l'Église à prendre ses responsabilités. Ainsi offre-t-elle quelques actions préventives pour freiner ce phénomène de précocité maternelle. Dans un premier moment, décrivons quelques actions concrètes de l'Église. Car malgré les efforts, le phénomène est loin de se ralentir. Quelle en serait la cause ? Relèverait-il de l'imperfection de l'agir de l'Église ? C'est cette limite de l'Église que nous essayerons de faire ressortir dans un second moment.

⁴²⁶ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Ed. Seuil, Paris 1990, 110 ; 122 ; 135.

⁴²⁷ Cf. D. GRISON, *Vers une philosophie de la précaution*, L'Harmattan, Paris 2009, 224-225.

1. DES SESSIONS SPIRITUELLES

Pour permettre une éducation adéquate aux adolescents, la spiritualité prend une place importante à travers l'enseignement catéchétique, les mouvements d'action catholique et les Camps bibliques.

1.1. L'ENSEIGNEMENT CATÉCHÉTIQUE

Éduquer la jeunesse aux « valeurs de base de l'existence et d'un juste comportement »⁴²⁸ a toujours été une préoccupation majeure pour l'Église

Les mots "catéchisme" et "catéchèse" proviennent d'un verbe grec *κατηχεῖν* (*katékhein*), littéralement faire résonner, qui signifie à la fois "enseigner" et "informer".

De quoi sont informés les adolescents au catéchisme ?

Le magistère affirme que « le but définitif de la catéchèse est de mettre quelqu'un non seulement en contact, mais en communion, en intimité avec Jésus-Christ »⁴²⁹.

C'est ici l'expérience du Christ par le catéchumène et sa libre identification à Jésus-Christ. Dans l'enseignement catéchétique :

➤ L'accent est parfois mis sur la recherche d'exemples de vie pour illustrer une vérité de foi ou la citation d'une parole biblique, pour justifier une leçon de bonne conduite.

➤ Des connaissances bibliques vont être accumulées simplement comme une pure information dont le jeune ne voit pas très souvent le lien vital avec son expérience, sa vie d'adolescent. Ainsi on lui répétera : "Tu ne commettras pas d'adultère"; "Ton corps est un temple de Dieu"; "Tout rapport sexuel en dehors du mariage est interdit". Autant de termes qui restent abstraits pour l'adolescent.

➤ L'invitation conduit à mémoriser des définitions et des réponses du catéchisme et surtout à connaître la doctrine de l'Église.

Rappelons que depuis ses débuts l'Église a fait de la catéchèse un moyen de la révélation pour le salut du monde. A juste titre, l'écrit Salamolard « Une des tâches essentielles de la catéchèse est de raconter l'histoire du salut, les événements de cette histoire, les merveilles que fit pour nous le Seigneur »⁴³⁰. Toutefois, l'enseignement catéchétique n'est pas le lieu de vagues idées de Dieu ou une simple morale de l'amour. Dans ce sens, Amherdt écrit

⁴²⁸ D. PETTI, *Dialogue sur l'éducation avec le pape Benoît XVI*, Parole et Silence, Paris 2012, 13.

⁴²⁹ JEAN PAUL II, *Catechesi Tradendae (CT)* n°5, octobre 1979, voir aussi CEC 426.

⁴³⁰ M. SALAMOLARD / J-L. ORY, *Le métier de catéchiste*. Donner la Parole aux enfants, Editions Saint-Augustin, Saint Maurice 1990, 194.

« Raconter, dire, rendre accessible la Parole de Dieu ne signifie pas seulement initier à des textes écrits mais surtout à fournir un ressort essentiel pour la vie de foi »⁴³¹. Ainsi, la catéchèse est loin d'être de simples cours où l'on est tenté de vider l'enseignement de son contenu en occupant les heures de catéchisme des bricolages et des langages trop populaires et inappropriés. Elle doit être plutôt un espace pour apprendre à aimer en découvrant et en connaissant mieux celui qu'on aime. C'est alors un des devoirs de tout enseignant de catéchèse de faire prendre conscience aux catéchètes qu'ils sont sans cesse appelés à découvrir le Christ qui vient à leur rencontre sur les chemins de la vie, comme avec les disciples d'Emmaüs, qui l'ont rencontré vivant. Ainsi, deux missions nous paraissent capitales dans l'enseignement catéchétique. D'une part accompagner dans l'initiation chrétienne et d'autre part dans l'enracinement de la foi. L'enseignement catéchétique devra alors chercher à articuler une expérience de rencontre avec la personne du Christ, et les contenus de foi. Nous sommes face à une foi qui cherche à comprendre (*Fides quaerens intellectum*) : une foi intelligible et non une foi fidéiste, qui se dépouillerait de toute réflexion.

En Afrique Subsaharienne et en particulier au Togo, l'enseignement catéchétique est dans certains cas tributaire de la vision occidentale, où les catéchumènes se trouvent devant de « simples énoncés de l'interprétation officielle que l'Église a donnée de son expérience par des formules théologiques »⁴³². Cette manière de procéder pose plusieurs questions, notamment : Comment se lier au Christ, si l'on ne se connaît pas soi-même ? Dans le régime chrétien, peut-on parler de Dieu sans l'homme et de l'homme sans Dieu ?

L'enseignement catéchétique dispensé aux adolescents devrait être fidèle aux dogmes de l'Église, sans occulter les destinataires. Il nous semble que face aux problèmes que rencontrent les jeunes aujourd'hui, il est important d'éviter de n'accorder priorité exclusivement à l'explication des idées, des concepts et à l'argumentation. L'explication est nécessaire, mais elle serait seconde par rapport au récit⁴³³. L'histoire de la Bible devrait aider les jeunes à reconstruire la leur en respectant et en tenant compte de ce qui fait leur quotidien. Il est indéniable que les adolescents sont pleins d'enthousiasme et d'énergie. Mais comme le montre plus haut, leur passage à l'âge adulte est entouré souvent de grandes difficultés. L'enseignement catéchétique peut être aussi des moments où on leur apporte un soutien et des

⁴³¹ J. LOULIER-PAJOR / F-X. AMHERDT, *Catéchèse : La parole au centre*. Les méthodes actuelles lui ménagent-elles assez d'espace? (pour les enfants de 7 à 12ans), Editions Saint-Augustin, Saint Maurice 2007, 11-12.

⁴³² M. SALAMOLARD & alii, *Le métier de catéchiste*. Donner la parole aux enfants, Saint-Augustin, Saint-Maurice, (Suisse) 1990, 116.

⁴³³ Cf. M. SALAMOLARD & alii, *Le métier de catéchiste*. Donner la parole aux enfants, Saint-Augustin, Saint-Maurice, (Suisse) 1990, 194 ;195.

encouragements pleins de sagesse et de sensibilité. Pour ce faire, il est nécessaire d'apprendre à canaliser leur énergie dans la bonne direction en les aidant à lire leur histoire à la lumière de l'Écriture Sainte.

1. 2. LES MOUVEMENTS D' ACTIONS CATHOLIQUES

Dans les paroisses, les mouvements d'action catholique foisonnent et rassemblent de temps en temps des jeunes pour des sessions de formation axées surtout sur la spiritualité.

Ainsi on a des mouvements qui se réunissent chaque année pendant les vacances pour la formation de la foi et de l'engagement des jeunes. En voici quelques exemples.

1.2.1. La Légion de Marie

Elle est un mouvement catholique international d'apostolat laïc qui collabore à la Mission d'évangélisation de l'Église.

Sous le pontificat de Pie XI (1922-1939), la Légion de Marie est fondée en Irlande, à Dublin en 1921, par Frank DUFF⁴³⁴, la spiritualité de la Légion de Marie repose principalement sur la foi en l'action conjugée de l'Esprit Saint et de Marie dans l'œuvre de la Rédemption et l'établissement du Royaume de Dieu dans le monde. Elle en vient présenter le vrai visage de l'Église catholique⁴³⁵ disait le Pape Jean XXIII. La Légion est une bonne école de formation missionnaire et un terrain fertile pour les vocations religieuses et sacerdotales. Elle est composée autant de jeunes que d'adultes, qui tous se donnent à Marie. Sa particularité est qu'elle est essentiellement axée sur la dévotion à la Vierge Marie. Les laïcs tiennent l'arène du mouvement. Sans doute, cela est dû au fait que le fondateur lui-même était un laïc. Répondant à un groupe de cardinaux, Pie X disait : « Ce qui est le plus nécessaire aujourd'hui, c'est d'avoir dans chaque paroisse un groupe de laïcs à la fois vertueux, éclairés, résolus et vraiment apôtres »⁴³⁶. Ce souhait du Pape trouvera bien écho au Concile Vatican II : « Les laïcs [...] sont appelés, quels qu'ils soient, à coopérer comme des membres vivants

⁴³⁴ Cf. Concilium Legionis Mariae de montfort house, *Le manuel officiel de la légion de marie*, Édition intégrale de Paris, 2011, 18-19.

⁴³⁵ Cité par Concilium Legionis Mariae de montfort house, *Le manuel officiel de la légion de marie*, Édition intégrale de Paris, 2011,.

⁴³⁶ J-B. CHAUTARD, *L'Ame de tout apostolat*, Editions Artège, Paris 2010, 4,1.f

au progrès de l'Église et à sa sanctification permanente, en y appliquant toutes les forces qu'ils ont reçues du bienfait du Créateur et de la grâce du Rédempteur »⁴³⁷.

Dans les sessions de formation, ils apprennent à aider la Vierge Marie dans sa mission de Mère de l'Église, chargée d'enfanter et d'éduquer à la vie divine les membres du Corps du Christ. C'est à cet effet que les membres, se considérant comme des "instruments" de la Reine des Apôtres et par leur intime union à Elle, se livrent à l'action du Saint-Esprit, agent principal de l'évangélisation. La Légion de Marie serait-elle un miracle des temps modernes Depuis la fondation, le légionnaire est appelé à vivre les vertus de Marie et à l'honorer durant toute sa vie, car Elle est la voie la plus simple et la plus courte pour arriver à Dieu. Une jeune légionnaire racontait, d'une façon bien convaincue ses illuminations après une retraite :

« D'être entrée dans la Légion de Marie m'a amenée à changer de vie.

J'ai appris après une recollection qu'il ne faut pas se fâcher...Dieu est amour... » Tihm (18 ans, classe de 1^{ère}, Kara, int. Le 21-10-2011).

C'est à cette orientation spirituelle que tout légionnaire même jeune est appelé à adhérer. L'accent est mis sur la vie spirituelle, qui parfois, comme dans le cas de cette jeune, frise le fidéisme. Le légionnaire de Marie demande à la Vierge de lui obtenir « une foi jeune et inébranlable comme un rocher au milieu des croix, des labeurs et des déceptions de la vie ; une foi courageuse qui inspire d'entreprendre de grandes choses pour Dieu et le salut des âmes ; une foi qui soit la colonne de feu devant la Légion »⁴³⁸. L'abnégation et les sacrifices caractérisent un bon légionnaire, faute de quoi on ne peut être membre⁴³⁹.

On en vient à occulter ce qui constitue le jeune dans son être juvénile, qui a besoin de se déployer. Il y a une sorte de dichotomie entre sa vie de légionnaire et sa vie affective de jeune.

1.2.2. Jeunesse Étudiante Chrétienne (jec)

La JEC, mouvement d'action chrétienne, contrairement à la JOC (Jeunesse Ouvrière Chrétienne), mais utilisant la même méthode (Voir Juger Agir) regroupe des étudiants et des élèves chrétiens, désireux d'œuvrer à la promotion des valeurs morales et de lutter contre

⁴³⁷ Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n°33 s. Voir aussi Const. *Sacrosanctum concilium*, n°26-40 ; Décret *De instrumentis commun. socialis* ; Décret *Unitatis redintegratio* ; Décret *Christus Dominus*, n. 16, 17, 18 ; Déclar. *Gravissimum educationis* n°3, 5, 7.

⁴³⁸ E. CHANOINE, *La voie triomphale ou la montée vers Dieu*, Nouvelles Editions Latines, Paris 1967, 341.

⁴³⁹ Cf. M. NGANDU MUTOMBO, *Femmes dans les mouvements chrétiens africains*. Récits de vie à Lubumbashi en R-D Congo, L'Harmattan, Paris 2009, 71.

l'oppression du jeune en milieu scolaire. La JEC favorise la responsabilisation des jeunes en milieu scolaire et universitaire ; il sensibilise les jeunes aux questions sociales et à l'engagement, puis les accompagne dans une démarche de foi. La méthode d'action du mouvement se décline en trois temps : Voir exige que l'on s'informe sur tel ou tel sujet pour prendre conscience des situations d'injustice dans lesquelles l'on baigne ; Juger est une invitation à analyser les situations avec un regard critique constructif afin de les confronter aux valeurs qui sont les nôtres ; Agir consiste à donner forme au conceptuel, c'est-à-dire à confronter " l'acte imaginé " et " l'acte réel ", en évaluant des actions et en les concrétisant pour le changement.

Cette devise des jécistes est une pédagogie, une méthode au service de l'agir social. Une pédagogie qui est un appel à aller plus loin dans la vie, à être une personne responsable et un véritable apôtre du Christ dans son milieu de vie. En somme, il incombe à tout jeune qui fait sienne cette pédagogie de la prendre comme une mission afin d'essayer de répondre avec vigueur aux défis lancés à l'Eglise. D'où un des thèmes lors d'une rencontre JEC en Australie : « Agir Aujourd'hui, Changement Demain : Une Nouvelle Génération des Apôtres Parle Franc »⁴⁴⁰. Déjà, en 1980, dans une allocution à Freetown, Julius NYERERE rappelait : « le champ de la mission de la JEC, c'est la vie quotidienne, la structure du monde quotidien, ce monde non chrétien et les mentalités qui causent ces structures y sont affecté. Ce champ d'action n'est donc pas le temple de la prière et du culte, mais le temple de la chair et de l'os qu'est l'humanité aussi sale et défigurée qu'elle soit »⁴⁴¹.

Fort de cette pédagogie (du Voir, du Juger et de l'Agir), cette jeunesse chrétienne estudiantine comme chrétienne, est tenue de fonder ses actions sur des valeurs évangéliques. C'est ainsi que l'on trouve dans certains pays d'Afrique des jécistes impliqués dans l'animation de camps bibliques.

1.3. LES CAMPS BIBLIQUES

Le camp est à comprendre comme l'annonce de la bonne nouvelle de Dieu à travers l'histoire humaine, au sein de l'Eglise.

⁴⁴⁰ Assemblée Internationale JEC soutenue par Caritas Australie sur les Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD), en 2008, in : «Promouvoir le dialogue pour bâtir la paix», in Bulletin d'Information Officielle de la JEC Afrique, Février 2008 vol.7, 10. http://www.africaycs.org/documents/2008_2008jec_afrique_publication.pdf. Consulté, le 20.03.2014.

⁴⁴¹ Julius NYERERE aux jécistes lors de la session régionale d'aumôniers et conseillers de la J.E.C, à Freetown en 1980, in : "Promouvoir le dialogue pour bâtir la paix", in Bulletin d'Information Officielle de la JEC Afrique, Février 2008 vol.7, 17. http://www.africaycs.org/documents/2008_2008jec_afrique_publication.pdf. Consulté, le 20.03.2014.

A l'initiative de Jeanne Catherine, religieuse de l'Assomption, en 1975, en Côte d'Ivoire, un Camp Biblique a été organisé. Son désir ardent est de semer dans le cœur des jeunes la Parole de Dieu afin qu'ils puissent la comprendre pour qu'elle transforme leur vie.

Le succès de ce camp va au-delà des frontières ivoiriennes. Aujourd'hui, tous ces pays : le Burkina Faso, la République Démocratique du Congo, le Togo, le Bénin, le Niger, le Rwanda, le Cameroun, le Congo Démocratique, le Mali, et bien d'autres organisent régulièrement des camps bibliques. On y fait connaître à chaque édition un ou plusieurs livres de la Bible, qui montrent comment Dieu agit avec le peuple d'Israël et avec les autres peuples. Des thèmes comme : «LES JUGES – LIBÉRATEURS D'ISRAËL" sont enseignés⁴⁴².

Dans la plupart de sessions organisées en faveur des jeunes, des thèmes relatifs à la morale, aux problèmes de société et surtout à la spiritualité sont abordés, ce qui constitue un atout dans l'éducation des jeunes chrétiens. Car la visée de cet enseignement est claire : il s'agit d'inviter les jeunes à redécouvrir les vertus de la force et de la pureté pour vivre une jeunesse vraiment chrétienne.

Toutefois, le comportement de certains jeunes en dehors de leur cadre ecclésial soulève des interrogations non seulement sur la forme, mais surtout sur le contenu des enseignements dispensés dans ces sessions de vacances. Sans doute que la dimension trop théorique de ces sessions permet peu aux jeunes de concilier les enseignements reçus et leur vie quotidienne.

2. L'ÉDUCATION SEXUELLE

De plus en plus, les responsables de l'Église catholique se préoccupent de la banalisation de l'activité sexuelle très précoce des jeunes gens, de l'ignorance ou de la méconnaissance des ravages du Sida. Une ignorance qui se manifeste par des comportements à risque tant de la part des jeunes garçons que des jeunes filles. Pour cela, les établissements d'enseignement catholique ont établi des programmes pour y remédier ou aider les jeunes à être à l'abri des tentations.

Face à l'ampleur du problème, il s'avère indispensable d'éduquer autrement les jeunes dans la lutte contre les grossesses précoces et le VIH/SIDA. Dans les médias, le problème de cette pandémie est souvent évoqué, mais la réception de l'information est bien faible. Aussi, par ces enseignements de l'Eglise, les jeunes sont-ils exhortés à s'engager dans la lutte contre

⁴⁴² Camp biblique 2013 : Nombres 22-24 ; Josué ; Juges ; Ruth ; 1 Samuel 4. Paroisse Saint Joseph Kusuntu diocèse de kpalime au Togo, in : http://www.diocesedekpalime.tg/actualite.php?id_scat=1503. Consulté, le 03-08-2013. Voir également, <http://www.images-pascale.eu/portfolio/index.php?art=649>. Consulté, le 20-03-2014.

ce fléau qui décime cette frange de la société. À ce sujet les propos suivants sont caractéristiques :

« Si nous avions été informées sur notre sexualité, nous n'aurions pas été engrossées voire contaminées. Pour moi, aujourd'hui le sida n'est pas du tout "un syndrome inventé pour décourager les amoureux", mais un fléau déchaîné contre nous ». **Mabahela** (Apprentie coiffeuse, 19 ans, Sokodé, int. 22-08-2011).

Depuis 2007, un programme d'expérimentation est en cours dans les établissements secondaires catholiques de l'Archidiocèse de Lomé. Cet essai, à compter de 2009, est étendu à l'ensemble des écoles des sept diocèses du Togo. Le programme met l'accent sur l'éducation sexuelle des jeunes. Y sont prônées : la chasteté, l'abstinence et la fidélité. A cet effet, souligne l'archevêque de Lomé, Denis Amuzu-Dzakpah, il est indispensable de revenir aux valeurs morales, d'éduquer les jeunes à la responsabilité en matière sexuelle, au respect de sa propre vie et de celle d'autrui. Et donc de faire de l'abstinence sexuelle avant le mariage et de la maîtrise de soi en toute circonstance des valeurs éducatives⁴⁴³.

L'Eglise, à travers les fraternités, les mouvements et services⁴⁴⁴, tente de sortir de sa réserve pour parler des ravages de la maladie auprès des jeunes. Le Professeur Eklo le reconnaît dans une interview :

« C'est mieux que le silence ! C'est au moins une avancée que les autorités de l'Eglise aient décidé qu'on éduque les enfants sur ce fléau ravageur ».

Eklo (Professeur de Sciences de la Vie et de la Terre, 35 ans, Lomé, int. 25-25-2011).

Alors que depuis les années 80, la société civile a fait du VIH/SIDA un de ses chevaux de bataille dans le domaine de la santé, l'Église a commencé avec presque 20 ans de retard. L'abstinence longtemps prêchée par l'Eglise comme antidote du Sida suffit-elle ? Ne faut-il pas aller plus loin, être proche et adapter son discours pour faire passer les messages auprès des jeunes ?

3. LES FOYERS D'ACCUEIL POUR JEUNES FILLES

La plupart d'Instituts religieux ont le souci de la promotion de la femme : ils ont ouvert des centres féminins d'animation rurale, de formation des femmes pour l'alimentation des enfants

⁴⁴³ "Enseigner le VIH/SIDA dans toutes les écoles catholiques", in : http://ipsinternational.org/fr/_note.asp? Consulté, le 08-08-2013.

⁴⁴⁴ Pour plus d'information, consulter l'association "Vivre dans l'Espérance" à Dapaong dans le nord du Togo, in : <http://vivredanslesperance.blog.pelerin.info/revue-de-presse/>

et une meilleure utilisation des produits du pays, de formation des jeunes femmes ; ils assurent le suivi dans les villages où sont ouverts des internats et des centres de formation. Cette éducation est utile, mais elle semble enfermer les jeunes filles dans leurs fonctions maternelles et familiales.

La maternité adolescente est préoccupante. Comment proposer un avenir différent ? Nous le verrons dans les points qui suivent.

3.1. LE SYSTÈME DES FOYERS

Dans le souci général de la promotion féminine et surtout d'aider les jeunes filles en situation de précarité à se reconstruire, certains instituts religieux ont créé des structures telles que des écoles, des internats et centres d'apprentissage et de formations pour permettre l'encadrement, l'éducation de ces jeunes.

Dès les débuts de l'évangélisation, les missionnaires ont pris rapidement conscience que selon l'expression d'Etienne Lamy, la femme est « la réserve religieuse du genre humain »⁴⁴⁵. Car par elle débute toute orientation morale des enfants. Première éducatrice des enfants, l'éducation est une œuvre immense, un chef-d'œuvre permanent de la femme. Eduquer une fille revenait alors à christianiser une future famille. Pour « changer la femme » africaine, l'éloigner de ses « mœurs dissolues », lutter contre les cultes locaux, la nudité, la polygamie, le port de parures et d'anneaux, il valait mieux l'élever et la prendre en charge dès son plus jeune âge. C'est ainsi que la plupart des missionnaires ouvrirent des écoles.

Le système se retrouve encore aujourd'hui dans certains milieux. De nombreuses jeunes filles sortent du système éducatif sans aucun diplôme. Il s'agit souvent d'adolescentes-mères ou de jeunes filles ayant rencontré des difficultés précoces au cours de leur scolarité primaire et parfois secondaire. Sans perspective d'insertion professionnelle, ces adolescentes sont de surcroît particulièrement exposées à de multiples risques (errance, précarité, isolement familial, social et ecclésial...) et doivent donc être considérées comme en risque de danger, voire en danger.

Parfois, dans ces lieux de formation, il n'y a ni programme pédagogique obligatoire, ni examen final. Souvent la raison en est que les enseignantes n'ont pas une formation pédagogique suffisante et ne sont pas très instruites elles-mêmes. Ce qui peut justifier le fait que l'enseignement de ces centres d'apprentissage de jeunes filles reste axé sur la sociabilité.

⁴⁴⁵ E. LAMY, *La femme de demain*, Paris, Londres, J.M. Dent, New York : E.P. Dutton, 1918, 27.

3.2. DES PROGRAMMES OBJECTIVÉS

Persuadées que la mère demeure la première et la meilleure éducatrice pour les jeunes enfants, pour certaines religieuses, il s'agit de former des éducatrices. D'une part, le souci majeur est d'éduquer les filles dans un mouvement général qui valorise le rôle des femmes dans le bien-être de la famille. Une orientation qu'on peut qualifier d'apprentissage de la domesticité. Les efforts des Instituts religieux missionnaires déployèrent des efforts considérables afin de « fabriquer un modèle de femme africaine entièrement dévouée aux soins de la maison, du mari et des enfants »⁴⁴⁶. D'autre part, la douceur alliée à des activités ludiques va permettre de mater des générations d'enfants et d'éveiller progressivement leurs capacités intellectuelles. Au fond, dans des centres d'apprentissage ou dans des pensionnats religieux, ce qui importait, c'était de valoriser le rôle des femmes dans la famille, ce que Rebecca Rogers qualifie de " succès de l'image de la mère éducatrice"⁴⁴⁷. Il suffit aujourd'hui de se référer aux études portant sur les programmes scolaires destinés aux filles. Hormis des rudiments de lecture, d'écriture, ces programmes sont exclusivement tournés vers les travaux manuels⁴⁴⁸.

À cet effet, Stefan Newell note : « les écoles des missions ne se contentaient pas d'alphabétiser les jeunes filles et les jeunes gens, elles leurs inculquaient une certaine éducation basée sur la littérature chrétienne »⁴⁴⁹. Si l'on peut reprocher à ces écoles d'offrir aussi une forme d'éducation différenciée selon le genre, aux filles, dans les mentalités d'aujourd'hui, il n'en est pas autrement. Dans certains foyers de filles, on leur apprend les vertus de l'épouse idéale dans la perspective biblique, chrétienne de la monogamie⁴⁵⁰.

Pour ce faire, consignes et mises en place d'un encadrement strict restent encore la règle d'or dans l'éducation de la jeune fille. S'agissant surtout des adolescentes-mères, on leur apprend avant tout les métiers de tissage, de Cuisine, de Couture et de Coiffure, ce que nous avons nommé plus haut la théorie des 3C. Sans le dire explicitement, cette catégorisation de la

⁴⁴⁶ K. T. HANSEN (dir.), *African Encounters with Domesticity*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1992, 6. La traduction de cette citation est de nous-même.

⁴⁴⁷ R. ROGERS, *Les Bourgeoises au pensionnat*. L'éducation féminine au XIX^e siècle. PUR, Rennes 2007, 163.

⁴⁴⁸ A. HUGON, " La contradiction missionnaire : discours et pratiques des missionnaires méthodistes à l'égard des femmes de Côte de l'Or, 1835-1874 ", *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, 6, 1997, 15-33. L'on nous retorquera de faire référence à une lointaine région qu'est la Côte d'Or. Mais remarquons que les missionnaires en Afrique, étaient tous au départ des Occidentaux

⁴⁴⁹ S. NEWELL, *Literary Culture in Colonial Ghana*. How to Play the Game of Life, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2002, 60. Cité par J. GRAVES MILLER // C. OWUSU-SARPONG, *Des femmes écrivent l'Afrique*. L'Afrique de l'Ouest et le Sahel, Karthala, Paris 2007, 92.

⁴⁵⁰ Cf. J. GRAVES MILLER // C. OWUSU-SARPONG, *Des femmes écrivent l'Afrique*. L'Afrique de l'Ouest et le Sahel, Karthala, Paris 2007, 92.

filles dans le schéma classique de mère au foyer est une éducation visant à faire de la femme une compagne utile et agréable pour l'homme. C'est là une conséquence de l'état de sujétion dans lequel la femme se trouve encore dans certains milieux.

Cette éducation les enferme dans les fonctions maternelles et familiales. Toutes les adolescentes-mères ne seraient-elles vouées qu'à la théorie des 3C dont nous parlons ? Nos propositions, entre autres, des structures d'accueils pour les jeunes-mères et leurs enfants, comme nous le verrons dans les conclusions, nous semblent être une des approches de solutions. Ainsi ces jeunes-mères iront au-delà de l'apprentissage de la Couture, de la Coiffure et de la cuisine, qui semble être la solution recours pour se réaliser en tant qu'adolescente précocement mère.

Des actions sont menées par l'Église pour freiner le phénomène de la maternité adolescente. Mais force est de constater que les efforts déployés restent de l'ordre doctrinal, moralisant et de surcroît théorique dans bien des cas.

III. AU-DELÀ DE L'AGIR ECCLÉSIAL ACTUEL

À travers les mouvements, des sessions sont proposées aux jeunes en vue de les aider à grandir. Néanmoins, il faut déplorer deux choses. D'une part, ces sessions sont pour la plupart du temps destinées aux jeunes ayant senti une vocation religieuse ou sacerdotale, d'autre part, il y a une inadéquation des termes choisis pour leur formation de jeunes.

1. POUR UNE PASTORALE DE TOUTES LES VOCATIONS

Selon les jeunes interrogés et au regard de ceux et celles qui participent aux sessions, celles-ci s'organisent pour des jeunes désireux de s'engager dans la vie consacrée⁴⁵¹. L'annonce de ces sessions lors des célébrations eucharistiques exclut d'autres jeunes qui ont finalement l'impression d'être abandonnés à eux-mêmes, comme s'il n'y avait de vocation que sacerdotale et religieuse. Or, la vocation baptismale débouche aussi sur la vocation matrimoniale. L'Église-Famille-de-Dieu au Togo devrait mettre sur pied une Pastorale accompagnant et encourageant toutes les vocations sans exception.

En outre, cet accompagnement peut également s'exercer au bénéfice des personnes convaincues d'avoir échoué dans leur vie, comme en l'espèce, les filles-mères.

⁴⁵¹ Dans chaque diocèse, il existe une organisation s'occupant des aspirantes de structure. Voir site de l'archidiocèse de Lomé. Voir rubrique Instituts de vie consacrée et sociétés de vie apostolique. http://www.archidiocesedelome.org/vie_consacrée.htm. Consulté, le 05.10.2013.

Or, le but de ces sessions c'est d'approcher des femmes qui pourraient être appelées à la vie religieuse.

En voici quelques exemples des propos qui confirment notre thèse : « Risquer la vie pour le Seigneur », « Source d'amour abreuve-nous pour un engagement authentique sur les traces de Don Bosco », « Christ appelle ! Va vends tout ce que tu as, viens et suis moi », « Bon maître, que dois-je faire pour avoir la vie éternelle ? ».

2. POUR UNE APPROCHE VIVANTE ADAPTÉE AUX JEUNES

La formation au mariage n'intervient que dans le cadre de la préparation des fiancés à la célébration de leur union conjugale.

S'il y a un mouvement de jeunes qu'il faudrait répandre dans toute l'Église-Famille-de-Dieu au Togo⁴⁵², c'est bien, me semble-t-il, ce groupe des "Jeunes de Lumière" ou "Bilenge Ya Mwinda (BYM)" selon Jn 8,12⁴⁵³. "Jeunes de Lumière" est un mouvement d'initiation humaine et chrétienne, qui emprunte de nombreux éléments aux traditions initiatiques africaines : une pédagogie de Mort et de Résurrection qui apprend aux jeunes à ne plus vivre pour eux-mêmes. Dans cette méthode initiatique, deux points sont fondamentaux :

D'une part, l'apostolat des jeunes par les jeunes, c'est-à-dire une autoformation qui implique l'action des jeunes qui se prêchent entre eux. Ainsi, afin de «devenir une nouvelle personnalité en Jésus-Christ» (Col. 3,10 ; Eph. 2,5 ; 4-17 ss.), les jeunes cherchent à lutter contre ce que le fondateur appelle les "5D Négatifs" : Débauche, Drogue, Débit de boisson, Détournement, Défolement.

Et d'autre part une évangélisation en communauté chrétienne vivante de jeunes, encadrés par les initiateurs.

Au fur à mesure que les Jeunes de Lumière franchissent des étapes, des interrogations surgissent en eux, comme ce fut le cas avec les aînés du mouvement Libala Mwinda au Congo. Ce Mouvement cherche à inculturer la bonne nouvelle de Jésus sur l'amour humain et le mariage dans la réalité culturelle du mariage dans la conception africaine.

⁴⁵² Voir Centre de formation des jeunes Mgr Matondo à Alédjo, dans la Région Centrale du pays. Visionner présentation du mouvement des Jeunes de Lumière, *in* : <http://www.youtube.com/watch?v=DQiUeCSOys8>. Consulté, le 05-08-2013.

⁴⁵³ Les Bilenge Ya Mwinda (Jeunes de Lumière) sont ainsi le fruit d'une pastorale inculturée lancée par Mgr. Matondo, alors vicaire d'une des paroisses de Kinshasa (Saint Pierre) en RDC (République Démocratique du Congo). Ce Mouvement typiquement africain rayonne dans tout le continent.

En 1983, interpellés par les « Recommandations sur le mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique » publiées en 1981 par le Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), des Jeunes de la Lumière s'interrogeaient d'une part sur ce qui peut les aider à se préparer au mariage, tout en tenant compte des cérémonies coutumières du mariage chez eux ; d'autre part sur la manière de pouvoir vivre dans leur milieu les grandes valeurs du mariage et de la vie de couple proposées par le Magistère.

Comme on le remarque fort bien, l'objectif de ce mouvement de "Jeunes de Lumière" ou "Bilenge Ya Mwinda (BYM)" est d'éduquer les jeunes à rayonner de la lumière du Christ, selon la Mystique de la sagesse africaine. Toutes les dimensions du jeune y sont touchées. Aussi les concepts et les images utilisés dans ce mouvement rejoignent-ils les jeunes.

Il est généralement remarqué, avec regret, que les jeunes n'épousent pas tout ce qui relève de l'impératif, des normes. Or, ils acceptent mieux ce qu'ils ne comprennent pas, ce qui est mystère. Le caractère extraordinaire les pousse à vouloir percer le secret. C'est justement le concept de mystère que choisit le fondateur des Jeunes de Lumière pour passer son message. Dans la formation des jeunes, l'accent est mis sur l'approfondissement des 16 mystiques. Celles-ci sont des valeurs que les jeunes doivent essayer de toute leur ingéniosité de faire entrer dans leur vie, parce que ce sont des valeurs du Royaume⁴⁵⁴. Aussi, une des valeurs fondamentales dans la pédagogie des Lumières est-elle le sens de la vie commune et de la solidarité.

Chez les Jeunes de la Lumière, la formation se fait en trois étapes et en trois ans et est axée sur la dimension humaine de vie familiale par la découverte de la tradition africaine. Ainsi, sans pour autant que cela soit une obligation et, vu la portée humaine du mouvement, ces jeunes prendront l'engagement d'y revenir. Ayant en tête l'intention de revenir l'année suivante, ils auront une attitude d'attente, de retrouvailles, ce qui peut-être leur permettra de contrôler leur comportement et ainsi d'éviter certains loisirs à risques, qui se soldent souvent par des rencontres sexuelles.

3. POUR UNE ÉDUCATION SEXUELLE CONSTRUCTIVE

L'éducation sexuelle semble souvent être entourée de tabous, d'interdits. Nombre de discussions autour de l'éducation sexuelle révèlent sa multifacialité. Pourtant fondamentale

⁴⁵⁴ Entretien avec Mgr Matondo Kwa Nzambi, évêque de Basankusu, initiateur des Bilenge ya Mwinda : "Jeunes de la lumière", in : http://www.afriquespoir.com/Ae07/index_fichiers/lumiere.htm. Consulté, le 04-08-2013. propos recueilli par Louis Kalonji.

dans le développement humain responsable, il faut relever les difficultés qu'entoure une telle éducation.

L'éducation sexuelle semble dans bien des cas être complexe à enseigner. Dans une intéressante étude, Bozon montre que la problématique de l'éducation sexuelle de la jeunesse est contemporaine à celle de l'adolescence qui se situe au début du XX^e siècle, dans les pays anglo-saxons⁴⁵⁵. Dans bien des pays, l'éducation sexuelle a fait une apparition lente dans l'enseignement. En France, il a dû attendre les années 1970 pour que l'Education Nationale reçoive mission de rendre les jeunes attentifs à la question de l'éducation sexuelle⁴⁵⁶. Si l'on se remémore l'histoire, ce déclic de mission d'information sur la sexualité est sans doute lié au vent de la liberté du mouvement de mai 1969.

Où en sommes-nous aujourd'hui dans cet effort d'éduquer les adolescents à la sexualité ? En effet, la complexité de l'éducation sexuelle est extrêmement réduite dans notre société et à notre époque. À l'heure où l'internet semble pour plusieurs jeunes, l'éducateur, la source d'informations sur leur intimité, les jeunes développent leur jugement critique face à différentes dimensions de la sexualité. C'est ce que laisse entendre Bergeron, qui analysant la situation de précarité des jeunes arrive à la remarque selon laquelle dans la plupart du temps l'école ne donne qu'une éducation sexuelle peu conséquente et suffisante⁴⁵⁷. Effectivement, ce manque est évident. Il entraîne de nombreux conflits dans les familles et de multiples souffrances, entre autres les grossesses inattendues à l'adolescence et donc de précocité parentale chez les adolescents.

L'Église comme garante de l'éducation de ses fils privilégie la famille comme le lieu idéal de l'éducation sexuelle. Ainsi, ni l'école, ni l'internet ne peuvent en aucun temps se substituer à l'éducation sexuelle dans le milieu familial, au sein duquel des valeurs sont transmises par les parents. Car ceux-ci sont des modèles à travers leurs différents rôles (d'hommes, de femmes, d'adultes, de conjoints, d'amoureux, d'amants, de parents).

Cette approche ecclésiale semble privilégier la vie familiale pour l'éducation sexuelle. L'arrière fond serait sans doute la difficulté d'acceptation de l'école surtout laïque comme lieu de transmission des valeurs de l'éducation sexuelle. L'affirmation de Claude Lelièvre, dans le contexte français vient confirmer ce constat : « Pour la première fois de son histoire, l'enseignement catholique a promulgué le 16 avril un document consacré à "l'éducation

⁴⁵⁵ M. BOZON, *Sociologie de la sexualité*. Domaines et approches, Armand Colin, Paris 2013, 128 p.

⁴⁵⁶ Circulaire Fontanet, 1973.

⁴⁵⁷ B. MIRANDE, *Dictionnaire Symbolique et Psychologique*. Pour l'études des rêves et des expériences spirituelles. Les Editions du Grand Rêve, 2010, 238.

affective, relationnelle et sexuelle dans les établissements catholiques d'enseignement" »⁴⁵⁸. Sa remarque semble dépasser l'aire géographique française. Au Togo, des efforts sont faits comme montré dans les pages précédentes, mais se limitent à un diocèse, celui de Lomé.

L'éducation sexuelle doit réussir à aller plus loin que la seule clarification des valeurs personnellement adaptées. Il ne serait pas évident de ne formuler que des objectifs nouveaux pour l'éducation sexuelle des adolescents sans présenter une démarche pédagogique capable de rendre opérationnels ces objectifs.

En général, les mesures préconisées par l'enseignement catéchétique de l'Église sur l'éducation sexuelle laissent percevoir quelques carences. Celles-ci sont dues à un décalage avec ce que vivent les jeunes aujourd'hui. Les discours théoriques ne semblent plus correspondre à la vie réelle des jeunes filles. Donc, les mesures préventives préconisées ne sont pas efficaces, et les filles enceintes ou les adolescentes-mères sont marginalisées.

Il est indispensable de trouver un cadre théorique capable de permettre un dépassement de l'information sexuelle et aussi capable d'éviter l'endoctrinement plus ou moins explicite⁴⁵⁹.

D'où la nécessité de trouver une nouvelle manière d'aborder le problème, de nouvelles mesures. Le cadre théorique que nous suggérons est celui du développement du dialogue libéré du tabou, qui parfois est briseur du rêve de certains adolescents, qui deviennent précocement parents par ignorance.

On pourra introduire quelques séances d'enseignement par année pour sensibiliser les jeunes garçons sur la santé reproductive, la maternité, une sexualité assumée. Cela peut sembler avoir un double danger. Mais parler aux jeunes de ce qui peut parfois faire leur quotidien, nous semble un moindre mal. Il est du devoir des adultes de faire comprendre aux jeunes que personne n'est capable d'acheter leur corps, leur amour. De plus, il n'y a rien d'aussi important que leur respect de leur corps, donc de leur dignité. L'exemple de la tradition nawda s'avère capitale. Régulièrement, à chaque rentrée, le Ministère de l'éducation en collaboration avec celui de la santé pourront organiser, au niveau des établissements scolaires et universitaires des campagnes visant notamment à permettre aux jeunes filles et aux jeunes garçons d'avoir une sexualité responsable, face au phénomène des grossesses précoces, mais aussi aux nombreuses difficultés liées aux infections sexuellement transmissibles et surtout au VIH/Sida.

⁴⁵⁸ C. LELIÈVRE, "Une éducation sexuelle spécifique dans l'enseignement catholique?", in : <http://une-education-sexuelle-specifique-dans-lenseignement-catholique>. Consulté, le 10-11-2013.

⁴⁵⁹ A. BERGERON / J-P. TREMPÉ, *Sexologie : Perspectives actuelles*. Actes du Congrès international de sexologie, Montréal, 1976, PUQ, Québec 1978, 213.

À cet effet, pourront s'organiser des tables rondes, en vue de permettre aux jeunes de s'exprimer librement et ainsi les amener à une prise de conscience collective.

Quel peut être l'apport des Instituts religieux par leurs membres, qui ont dirigé nombre de foyers et internats de jeunes filles ? Comme mères et éducatrices, les religieuses sont invitées à participer à la responsabilité déontique de l'Église-Famille de Dieu dans l'éducation sexuelle des adolescents. Il leur revient de mettre en œuvre des moyens susceptibles à la fois de rendre les adolescentes, dont elles ont la charge, aptes à juger de la valeur de leur sexualité. Aussi les rendraient-elles capables d'assigner par elles-mêmes, une valeur à leur gestuelle sexuelle et surtout de les rendre capables de situer la sexualité dans l'ensemble de sa problématique humaine⁴⁶⁰.

La religieuse ou toute femme africaine pourrait-elle faire sienne ces paroles pour qu'elles deviennent son cheval de bataille par rapport à l'éducation des filles, sachant que c'est de ces jeunes que seront issues celles qui seraient vulnérables d'une grossesse précoce ? Ces filles appelées à participer à la construction de la "Civilisation de l'amour" devraient sans doute avoir une éducation qui les amène au-delà des programmes objectivés des foyers et internats. Dans un tout autre contexte, Jean-Paul II affirmait que « le chemin obligé pour vaincre et prévenir toute forme de violence est l'engagement à construire »⁴⁶¹. Cette construction va au-delà de ce que l'on peut croire. Les adolescentes-mères, anciennes internes accepteraient-elles de s'engager dans une construction de la Civilisation de l'amour, si elles-mêmes n'en font pas l'expérience depuis leur jeune âge ?

La catéchèse comme lieu d'initiation à la vie chrétienne serait aussi me semble-t-il un moyen pour apprendre aux jeunes la valeur du respect de soi.

En clair, nous préconisons la dédogmatisation de la catéchèse en faveur d'une catéchèse plus englobante des adolescents. Si l'on n'advient pas à aller au-delà d'une catéchèse dogmatisante et moralisante, le risque pour les jeunes de vivre dans une dichotomie est fort probable.

Il ne serait alors pas étonnant qu'en dépit de la catéchèse reçue des jeunes catéchumènes ou chrétiennes se retrouvent du jour au lendemain enceinte.

⁴⁶⁰ *William Booth*, le fondateur de l'Armée du Salut en 1865, prêchant aux miséreux de la Révolution industrielle anglaise à *White chapel*, savait que la première condition pour parler de la foi religieuse à un interlocuteur, c'est d'être en mesure de lui proposer des conditions de vie décentes sur terre, d'où sa devise: « *Soup, soap, salvation* » (*Soupe, savon, salut*). Cf. Georges BRABANT, *William Booth : 1829-1912*, Fondateur de l'armée du salut. Un prophète des temps modernes, Ed. Altis, Paris 1948, 268 p.

⁴⁶¹ JEAN-PAUL II, déclaration devant les autorités de la ville et de la région de Rome, le 15 janvier 2004, Cité du Vatican. Cf. <http://www.zenit.org>. Consulté le 12.11.2013.

D'aucuns nous objecteront de vouloir faire de la catéchèse un lieu de discussion de la sexualité. Intégrer l'éducation sexuelle dans les cours de catéchèse n'est nullement pas question de se mêler à ce qui ne relève pas de la compétence de l'Église.

Aborder la sexualité en cours de catéchèse, est une manière de se mêle à ce qui nous regarde. Une des raisons aussi c'est que nous avons la conviction qu'on ne peut pas prétendre « croire au mystère de Dieu incarné, sans croire que toutes les questions humaines concernent la foi »⁴⁶². Qui plus est, continuer par une catéchèse angélique auprès des adolescents dans ce monde contemporain voudrait dire que tout un champ important de la vie des adolescents ne nous concerne pas et donc nous échappe totalement. Comment s'aimer ? Peut-on s'aimer? Jusqu'où pouvons-nous aimer ? Que faire d'une grossesse indésirée ? Peut-on avorter ? Pourquoi le refus de port de préservatif ? Peut-on être adolescente mère et bonne chrétienne ? L'Église en Afrique accepte-t-elle l'homosexualité ? Peut-on être porteur du VIH/SIDA et religieux ou prêtre ? Une jeune fille en grossesse peut-elle aller à la Table Sainte ?

Autant de questionnement qui échapperait si à la catéchèse on les occultait. En abordant ces interrogations tabous dans la catéchèse, cela permettrait de réfléchir dans une perspective chrétienne avec les jeunes catéchumènes.

Si nous leur demandons de faire preuve de chasteté et de virginité, il faut aussi les informer sur des conditions préalables notamment le fonctionnement de leur corps". C'est la responsabilité de tous. Ceux qui s'occupent des jeunes sont, en effet, de plus en plus préoccupés par leur comportement sexuel.

L'enjeu est de taille. Certes, nous ne prétendons pas donner un kit de comportement ni des techniques de relation. Mais nous proposons que nos heures de catéchèse offrent la possibilité aux adolescents de parler de ces questions de manière épanouissante et libérante⁴⁶³. Car, la question de grossesses non désirées relève de la morale et non du droit. C'est un péché que de copuler en dehors de l'institution mariage. Le code de droit canonique incrimine l'avortement et le sanctionne. Le droit divin, qui fait partie de la Révélation, condamne non pas les grossesses non désirées, mais les relations sexuelles extraconjugales.

L'Église exclut toute relation sexuelle hors mariage. Mais dans le mariage, il ne doit pas y avoir de grossesse non désirée, étant donné que la procréation est une des finalités du mariage. En tout état de cause, la vie venant de Dieu et devant, de ce fait, être protégée à tout prix, toute grossesse, dans le mariage ou en dehors de celui-ci, un enfant désiré ou non, doit

⁴⁶²Véronique Margron, Initiales - n°220, septembre 2010.

⁴⁶³Voir cette intéressante étude réalisé par le Service national de la catéchèse et du catéchuménat autour de l'éducation relationnelle, affective, et sexuelle des adolescents : " Comment l'Eglise parle de sexualité aux adolescents ", in : Initiales - n°220, septembre 2010. www.sncc.ccf.fr

être acceptée, du moment qu'il est là. Ce qui est à faire, c'est de prévenir les grossesses non désirées, la possibilité de guérir (avorter) n'est pas prévue du point de vue catholique. D'où l'importance d'assurer des cours d'éducation sexuelle dans les écoles catholiques et dans les paroisses (cf. Fides, 14 février 2012)

Le travail d'accompagnement psycho-pastoral devrait se poursuivre après l'accouchement. La période post-accouchement reste indispensable. Attentionner la jeune mère pour l'aider à lutter contre de multiples angoisses et favoriser au mieux le développement du lien avec son nouveau-né.

Dans les textes conciliaires que nous avons cités il ne s'agit pas d'apprendre aux jeunes les rudiments de la doctrine, mais de leur donner une éducation qui les forme à la vie et leur ouvre un chemin d'humanisation comme nous l'analysons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE DEUX

LA MISÉRICORDE, UNE OUVERTURE À LA CONFIANCE

Les relations sexuelles et la conception en dehors du mariage sont, dans le régime chrétien, non seulement rejetées, mais aussi considérées comme une offense à Dieu, donc un péché⁴⁶⁴. En ayant eu des relations sexuelles avant le mariage, de nombreuses adolescentes ont commis un péché. Si l'on se situe sur le plan de norme de la morale, elles doivent être soumises à une peine, c'est-à-dire être condamnées.

Quelles que soient les circonstances qui entourent la survenance de la grossesse elles importent peu. Le fait c'est que l'adolescente a dérogé aux règles qui régissent la communauté. Elle est donc en faute. La justice doit être alors appliquée.

Toutefois, la personne pécheresse est-elle assimilée à son péché ? Le dialogue entre le pécheur et Dieu a toujours existé et permis de concilier la justice et la miséricorde. Cette conciliation peut être réalisée par la palabre en contexte africain, laquelle devrait conduire à la réconciliation et à la réintégration des adolescentes précocement mères dans la communauté ecclésiale.

I. LA MISÉRICORDE COMME CHEMIN D'HUMANISATION

Comment concilier deux réalités antithétiques : la justice et la miséricorde de la communauté à l'égard de l'adolescente enceinte ? Faut-il avoir un regard miséricordieux ou appliquer la justice en cas de grossesse à l'adolescence, quand il est de l'évidence que l'idée de justice peut aussi renvoyer spontanément à celle du péché⁴⁶⁵ ?

1. L'EXPRESSION DE L'EXEMPLARITÉ DU CHRIST : MISÉRICORDE

⁴⁶⁴ Cf. CEC n° 2353.

⁴⁶⁵ Cf. P. GERVAIS, " Justice et miséricorde. la méditation sur les péchés personnels dans les exercices spirituels d'Ignace de Loyola ", in : [Nouvelle Revue Théologique NRT](#), n°875. Voir www.nrt.be. Consulté le 16-03-2014.

Devant la situation de la maternité adolescente, le Christ, comme incarnation et personnification de la justice et de la miséricorde de Dieu, devrait constituer le modèle à imiter. Outre sa passion qui est un effet de la miséricorde, le Christ a accompli des actions miséricordieuses dans sa vie terrestre qui doivent inspirer tout exercice de justice devant aboutir à la miséricorde.

1.1. LA MISÉRICORDE ET LA JUSTICE: DEUX VERTUS

La justice et la miséricorde situées au plan de Dieu seraient deux vertus de même nature et donc complémentaires. Toutefois, devant des situations de faute, l'esprit dissocie volontiers la justice de la miséricorde et leur donne une apparence antithétique.

Le mot miséricorde vient du latin "*miseri/cordia*", et signifie le cœur (*cor*) sensible au malheur (*miseria*). Appliqué à Dieu, il rend l'idée que Celui-ci a un cœur sensible à notre misère, à nos souffrances, à nos péchés et, *in casus*, à la situation de l'adolescente-mère. Le regard social négatif sur celle-ci la plonge dans la culpabilité, la honte, lui faisant ainsi porter, à elle seule, la conséquence de sa faute. Et pourtant, en dépit de son péché, comme personne humaine, créée à l'image de Dieu, sa souffrance ne peut laisser indifférente l'Église de Jésus-Christ. Ce dernier est la manifestation de la miséricorde divine qui vise le salut du monde.

Justement, Dieu, dit Saint Jean, « *n'a pas envoyé son Fils en ce monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui* » (Jn 3, 17). Pour Saint Thomas, le motif de l'Incarnation est formellement celui de la miséricorde qui supprime la misère du genre humain. L'œuvre de l'Incarnation est ordonnée à remédier au péché⁴⁶⁶. Ainsi, les misérables sont les destinataires de la compassion du Christ, la tête de l'Église. Cette vérité est apte à rassurer l'adolescente-mère dans sa situation, car Dieu est toujours prêt à pardonner son péché. Les autres membres de l'Église-Famille-de-Dieu ont le devoir de pratiquer cette vertu de miséricorde. Aussi, pourront-ils changer leur regard sur le phénomène de la maternité adolescente et encourager l'adolescente-mère à avoir confiance et espérance en la miséricorde de Dieu, en dépit de la faute qu'elle a commise. En effet, c'est la faute qui est à combattre et non le fautif.

La miséricorde dans notre contexte n'est pas que de l'ordre spirituel, au sujet duquel l'Écriture Sainte nous parle des « entrailles de la miséricorde » de Dieu qui ressent un amour tendre et compatissant pour les méchants alors qu'ils sont encore pécheurs. Il ne s'agit pas,

⁴⁶⁶ ST, III^a, Q.1, art.3, ad.

non plus, de la miséricorde dans le sens du pardon offert au pécheur, comme c'est le cas pour Zachée.

La miséricorde est à comprendre, ici, dans le sens d'une bonne action envers quelqu'un de pauvre ou dans le besoin, un affamé moral ou psychologique qui attend qu'on lui prête une oreille attentive et qu'on lui consacre du temps. C'est cette miséricorde dont le Christ est le modèle vivant qu'il faudrait avoir à l'égard des adolescentes qui deviennent précocement mères.

Les adolescentes-mères affirment s'être senties exclues de l'Eglise :

« J'ai eu tous mes sacrements, aujourd'hui je ne puis aller à la table sainte à cause de l'enfant que j'ai bien accepté de garder. Je reconnais ma faute mais je souffre de cette séparation. Le plus dur est que j'ai raté ma vocation de devenir religieuse. Je ne peux même pas célébrer mon mariage parce que nous sommes deux chez lui ».

Parmi les mères-adolescentes, beaucoup fréquentent l'Eglise timidement ou n'y vont même pas devenant alors des proies faciles pour les sectes.

*« L'Eglise nous abandonne quand nous chutons. Enceinte, je suis allée à la paroisse demander de l'aide (de quoi manger et m'acheter les produits) on me pose la question de savoir l'auteur de ta grossesse. Tu aurais pu penser aux conséquences, ne dérange pas les prêtres pour cela. On t'insulte et on te renvoie. Alors que tu es arrivée désespérée. Même si tu rencontres un prêtre, tu n'as pas gain de cause. S'il te donne, c'est comme à un mendiant. Nos propres frères et sœurs chrétiens sont les premiers à nous lancer la pierre. Dans cette situation personne ne vient te rendre visite. Tu es là face à ton destin. Dans les autres Églises, il suffit que quelqu'un te connaisse et parle de toi là-bas, ils accourent avec le peu qu'ils ont pour toi. Ils sont réguliers chez toi. Je n'ai pas totalement quitté l'Eglise mais si je dois faire le mariage un jour je choisirai l'une de ces Églises. Excusez-moi ma sœur c'est notre Eglise et il faut se dire la vérité » **Dilakiŋ'na** (17 ans, classe de 3^e, Kara, le 11.10.2011).*

Cette expression d'abandon peut se résumer en ces termes : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* » (PS, 22.)

Une question s'impose :

« L'Eglise serait-elle au service des saints? Le Christ aurait-il par exemple renvoyé la samaritaine ou la femme adultère surprise en flagrant délit sans aucune

compassion et sans les réintégrer dans leur société? Pour avoir sauvé une vie, les filles mères se trouvent être pénalisées Que faire pour ces filles? » Pharisia (Parente d'une adolescente-mère, 32 ans, ménagère, int. Kara, le 10-10-2011).

A travers les expressions de la jeune fille à grossesse non désirée, se dégage un cri de secours lié à une certaine injustice de la part de la société. Ici, une demande implicite de miséricorde de Dieu et de celle de la communauté est faite.

Traduisons ces lamentation en ces termes du psalmiste « *Quand je crie, réponds-moi, Dieu de ma justice* » Ps 4,2 ; « *Seigneur, guide-moi dans ta justice* » Ps 5,9. On le voit, le Dieu vers lequel le psalmiste se tourne, est un Dieu sauveur sur lequel il peut compter. Car il est toujours fidèle et son *agir* est droit ou juste. Mais quelle est cette miséricorde qui consiste à favoriser l'injustice ? Or lorsque quelque chose n'est pas juste, c'est-à-dire sort des normes de la société, on ne peut demander la miséricorde, mais la justice. Il est indéniable que l'idée de justice renvoie spontanément à celle du péché. Toutefois, le Dieu de Jésus-Christ se présente toute à la fois comme celui qui juge et celui qui pardonne.

1.2. LA JUSTICE ET LA MISÉRICORDE : DEUX VALEURS NON-ANTITHÉTIQUES

Peut-on concilier justice et miséricorde alors qu'apparemment ce sont deux valeurs antithétiques ? C'est une question difficile, de savoir si la justice et la miséricorde sont conciliables alors que l'esprit les dissocie volontiers et donne une apparence antithétique.

Cette vision antithétique laisse croire, comme le montre S. Thomas d'Aquin, qu'il appartient à la justice, d'une part de « rendre à chacun son dû », c'est-à-dire à distribuer les ressources dans la mesure requise et d'autre part de réprimer les actions injustes⁴⁶⁷. Or, la justice, rectitude d'âme par laquelle on fait ce qu'on doit d'une manière quelconque, « dispose et fortifie celui qui est appelé à rendre justice »⁴⁶⁸. Considérée comme vertu pratique, elle est alors au service du bien et ne peut en aucun cas être contraire à la miséricorde, qui est une vertu secondaire. Les deux vertus sont complémentaires et indissociables. L'on peut donc admettre que la justice éclaire ce que la miséricorde vient guérir. Partant de l'Épître St Jacques (2, 13 ss), St Thomas affirme une fois encore que la

⁴⁶⁷ ST. II^a II^{ae}, Q. 58, a. 11, ob.3.

⁴⁶⁸ J. DARBELLAY, "La notion de droit chez Aristote", in : *La réflexion des philosophes et des juristes sur le droit et la politique*, Edts Universitaires Fribourg, Fribourg 1987, 6.

miséricorde ne supprime pas la justice, au contraire elle exalte le jugement au-dessus de lui-même⁴⁶⁹.

Alors le secours à un vulnérable se ramène à la justice comme à la vertu principale. Au vue de cette possible complémentarité entre la miséricorde et la justice d'une façon générale, nous choisissons de nous atteler à la question de la miséricorde. Cela n'est pas pour nous une façon d'occulter la gravité morale et spirituelle de la grossesse adolescente en dehors du sacrement du mariage. Le péché demande une réparation, que la justice se fasse. Or en Dieu, justice et miséricorde ne s'opposent pas. Pour l'adolescente enceinte, la justice consisterait à lui faire prendre conscience de la portée de son acte, afin qu'elle soit libérée psychologiquement et spirituellement. Bénéficiant de la miséricorde de Dieu, qui est encore la justice qui s'accomplit, l'adolescente redeviendra sujet responsable. Car, Il voit sa misère et sait bien qu'elle ne peut s'en libérer toute seule.

La justice de Dieu en viendrait à révéler l'abîme de la Miséricorde dont il fait preuve envers l'adolescente enceinte précocement. Pourquoi Dieu serait-il miséricordieux pour ces jeunes filles qui ont dérogé aux normes de la communauté ? Dieu est tout-puissant, dans sa miséricorde, il exerce la justice. De même dans ses jugements il n'oublie point la miséricorde. Il prend en pitié chaque pécheur. Car Il considère en lui son image, ses erreurs, sa fragilité. Lève-toi, viens et suis-moi. Tel est son mot d'ordre. Il appelle, et il pardonne les fautes à ceux qui se tournent vers lui.

1.3. DISTINGUER L'ADOLESCENTE-MÈRE DE SON PÉCHÉ

Qu'est-ce qui est reproché à l'adolescente-mère ? D'avoir eu des rapports sexuels en dehors du sacrement de mariage ou d'avoir conçu ?

La situation de vulnérabilité de certaines adolescentes précocement enceintes peut s'apercevoir à travers ce cri de désespoir d'une jeune à un responsable : Mon Père m'a abandonnée.

« Ô mon Père qui es aux cieux, si tu es encore mon Père, quel est ce crime que j'ai commis et qui ne puisse pas être pardonné ? Depuis que le malheur est tombé sur ma tête, vous m'avez arraché toutes les responsabilités que j'avais sur la paroisse. Vous m'avez oubliée. Je me sens abandonnée. Un père peut-il oublier son enfant ? Vous vous êtes rendu compte de ma situation trois mois après. Et pendant ces trois mois de grossesse, je continuais à assumer mes multiples

⁴⁶⁹ ST. I, Q. 21, a.3, ad.2.

responsabilités. Être enceinte est-il synonyme de ne plus du coup savoir rien faire ? (...) Où est mon crime ? Avoir accepté de garder la vie ? (...) ».

B'labam Dilakuwama Espérance (18 ans élève classe de T_{G1}, Kara, int. 24.08.2010).

Ce cas précis soulève la question épineuse de la distinction entre le péché, la faute et l'erreur. Qu'est-ce qui est reproché à l'adolescente-mère ? D'avoir eu des rapports sexuels en dehors du sacrement de mariage ou d'avoir précocement conçu ? Ne faut-il pas établir une distinction entre le péché (les rapports sexuels hors mariage) et le pécheur (l'adolescent(e), individu ayant droit au respect). Entre le pécheur et son péché, la miséricorde et la justice établissent un pont de reconstruction du lien brisé par l'erreur, la faute et surtout par le péché⁴⁷⁰. L'adolescente enceinte est-elle dans l'erreur, dans la faute morale ou dans le péché ?

Comme Ricoeur dans la rigueur des termes le souligne, le péché en langage religieux désigne ce qui fait de l'action humaine un objet d'imputation, d'accusation et de blâme. L'imputation est l'assignation à un sujet responsable une action susceptible d'appréciation morale⁴⁷¹. Quand au mal, compris comme péché, il n'est pas sans lien avec la faute morale. Péché et faute s'articulent, mais il est de champs sémantiques différentes.

Pour préciser, disons que le péché est à la racine de la faute. Dans ce sens, le péché est une catégorie devant Dieu alors que la faute met en cause un rapport au prochain. A juste titre, Thévenot l'écrivait : « Le péché comme refus explicite de Dieu a nécessairement pour conséquence la faute morale comme refus de l'homme »⁴⁷². Quand on en vient à l'erreur, une signification d'écartement et d'éloignement de la vérité s'impose. L'erreur n'implique pas *a priori* la notion de responsabilité morale dans le sens où le volontaire n'est pas impliqué. Du moins à première vue. Le volontaire pourrait être impliqué dans le manque d'attention et d'application, mais il est en dehors de l'intention. L'erreur peut alors être comprise comme une connaissance non conforme à ce qui est⁴⁷³.

Quant à la faute morale, elle met en mouvement les facultés de l'homme : sa conscience, sa liberté et sa pleine connaissance de la transgression qu'il est en train de commettre. La faute morale peut être commise contre soi-même, mais elle est projetée spécialement contre les autres. La justice sociale en vient à se mettre en branle. Pour réparer une faute, la punition, la peine ou le blâme sont alors les moyens nécessaires. Nous sommes ici dans la rupture d'un

⁴⁷⁰ Cf. D. REY, *Les rencontres de Jésus*, Edts de l'Emmanuel, Paris 2006, 85.

⁴⁷¹ Cf. P. RICOEUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève ³2004, 22.

⁴⁷² Cf. X. THÉVENOT, *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Cerf, Paris 1993, 110.

⁴⁷³ Cf. L. JUGNET, *La pensée de Saint Thomas d'Aquin*, Nouvelles Editions Latines, Paris 1999, 169.

rapport personnel avec Dieu et la violation de ses droits souverains, c'est-à-dire dans la désobéissance. Au demeurant, Dieu est l'autre terme de la relation et celui avec qui l'alliance est faite. Le péché est dès lors rupture des liens d'alliances avec Dieu. Etant donné que toute relation trouve sa source en Dieu, tout ce qui éloignerait de lui et donc des relations interpersonnelles est péché. On ne peut alors parler de péché qui ne s'inscrive dans l'acte de foi, il n'y a péché que par rapport à celui qui croit. De ce fait, « si Dieu n'existait pas, il n'y aurait pas à proprement parler de péché... »⁴⁷⁴. En ce sens, désobéir entraîne donc une *faute* morale, un *péché* en soi grave, car c'est en fait refuser d'obéir à Dieu⁴⁷⁵.

L'erreur qui relève de l'inattention est alors à distinguer de la faute morale, qui est une transgression des normes. Quoique les deux, erreur et faute, puissent conduire au péché, le péché n'est ni l'une, ni l'autre. Si dans la loi nouvelle, les relations sexuelles font le couple « devenir une seule chair » comme ce fut le cas de *Îsh* et de *Ishsha* (Gn 2,22-24), peut-on le devenir en dehors du mariage ? La Congrégation pour la Doctrine de la Foi en donne la réponse : « c'est dans le cadre du mariage que doit se situer tout acte génital de l'homme »⁴⁷⁶. Rappelons les trois problèmes fondamentaux que traite l'Encyclique *Humanae Vitae* : la masturbation, l'homosexualité et les relations préconjugales⁴⁷⁷.

L'acte sexuel n'a donc de sens que dans le cadre du sacrement du mariage. C'est ce qui est clairement affirmé au Canon 1055 : « *L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent une communauté de toute une vie, est ordonnée de manière naturelle au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants* ». L'union sexuelle hors du mariage est ainsi formellement condamnée, comme cela est explicité dans *Humanae Vitae* : « l'homme pèche mortellement, non seulement quand son action procède du mépris direct de l'amour de Dieu et du prochain, mais encore lorsqu'il fait consciemment et librement, un choix dont l'objet est gravement désordonné... Or, selon la doctrine de l'Eglise, l'ordre moral de la sexualité comporte pour la vie humaine des valeurs si hautes que toute violation directe de cet ordre est objectivement grave »⁴⁷⁸. L'adolescente a conçu en dehors du mariage donc elle a commis un péché sexuel. Précisons que son péché ne relève pas de l'adultère, puisqu'elle n'est pas liée par le sacrement du don mutuel. Il s'agit plutôt de la

⁴⁷⁴ Cf. X. THÉVENOT, "Une éthique au risque de l'Évangile " : Entretiens avec Yves de Gentil-Baichis, Éd. Desclée de Brouwer/Cerf, Paris 1993, 120.

⁴⁷⁵ Cf. J.M. Aubert, *Loi de Dieu, lois des hommes*, Tournai Desclée, Paris 1964, 47.

⁴⁷⁶ *Déclaration Persona Humana sur certaines questions d'éthique sexuelle*, 29 déc. 1975, n°7.

⁴⁷⁷ Lire l'analyse de G. COTTIER dans son ouvrage, *Défis éthiques*, Edts Saint-Augustin, St Maurice 1996, 85 ss.

⁴⁷⁸ PAUL VI, Encycl. *Humanae Vitae*, 25 juillet 1968, A.A.S. 13 ; 14 (1968).

fornication. Toutefois quelle que soit la nature du péché, l'adolescente est en rupture du lien d'alliance avec Dieu⁴⁷⁹, dans le régime judéo-chrétien.

Soulignons que pour la conception *nawda*, au contraire, Dieu, le *Sangbandi* (le Suprême) est éloigné. L'alliance est toujours faite avec les Ancêtres. Le péché ne peut se situer que dans la rupture d'avec ceux-ci. Toutefois, la demande réparation est fondamentale. D'ou les cérémonies de purification auxquelles sont soumises les filles précocement enceintes et en dehors des normes de la communauté.

Notre analyse distinctive du péché de la faute et de l'eurre nous amène à interroger sur la question de la distinction à faire entre le péché (les rapports sexuels hors mariage) et le pécheur (l'adolescent(e), individu ayant droit au respect).

En effet, entre le pécheur et son péché s'engouffrent la miséricorde et la justice⁴⁸⁰. Aucune d'elles ne s'associe jamais au mal. Elles ont pour fonction de maintenir la vie. « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1Tm, 2, 3). Il s'agit d'un être concret qui souffre quand l'alliance est rompue, qui se réjouit quand l'homme est proche de lui, et qui se repent du mal qu'il aurait songé à faire ou quand la communauté prend sur elle d'aider le pécheur à se relever⁴⁸¹. C'est ce qui se joue dans la pratique de la solidarité, comme nous avons tenté, plus haut, de le décrire par des proverbes.

Cette différenciation entre le pécheur et son acte est une sorte d'invitation à la non récidive. D'où cette formule « Va et ne pêche plus » (Jn 8, 11). Cette exhortation se résume en un mot, le "pardon". Et le pardon n'est pas une marque de faiblesse qui encourage à la récidive. Le danger serait de croire que le pardonné de Dieu est acquis et donc, l'on peut faire tout ce qu'on veut. Le fait que l'acte soit jugé à ses effets et non simplement à l'intention de l'auteur, l'adolescente-mère est en principe coupable et responsable en dépit de son égarement par la négligence de la communauté. Toutefois, la responsabilité de la faute devant être partagée entre les différents acteurs de la grossesse, c'est plutôt une interpellation de la fille à une vie morale juste, capable de choisir entre le bien et le mal. Tout comme l'Africain n'avait pas besoin de devenir blanc pour être chrétien, de même, la femme adultère n'a pas à changer de vie pour être pardonnée, mais parce qu'elle est pardonnée, une vie nouvelle lui est proposée.

À tout considéré, l'impératif "Va et ne pêche plus" est comme un stimulus qui pousse à marcher, à avancer, à progresser, bref à ramener à l'espérance. Ainsi, la figure du désespoir

⁴⁷⁹ Cf. P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, dans *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 21988, 187.

⁴⁸⁰ Cf. D. REY, *Les rencontres de Jésus*, Edts de l'Emmanuel, Paris 2006, 85.

⁴⁸¹ Cf. B. TISSIER *La tradition de Jean*, Éd. Bernard Tissier, Paris 2012, 91

devient la figure de l'espérance. Car bénéficiant, de la grâce de la miséricorde et de la justice et donc revêtue de l'amour, l'adolescente-mère peut alors se sentir libre et déterminée. Ainsi n'aura-t-elle d'autres envies que de cette miséricorde qui a sauvé, elle qui était figée dans son mal, dans son malheur et engluée dans sa faute.

Dans cette optique, la remarque de Michel de l'Hospital est éclairante. Du fait que Dieu mêle en lui la justice et la miséricorde, Il est juste parce que miséricordieux et miséricordieux parce que juste. À cet effet, « c'est offenser la miséricorde de Dieu, de la séparer d'avec sa justice ; c'est offenser sa justice de la distraire de sa miséricorde ; il pardonne moyennant sa justice, il fait justice mais pas sans miséricorde »⁴⁸².

Admettons qu'être précocement enceinte, c'est perturber l'harmonie d'une communauté, donc être injuste vis-à-vis de celle qui attend de ses membres le respect des normes qui le vivent ensemble. Si l'on part du principe que la miséricorde est un fruit de la charité, il devient indéniable que les regards négatifs qui planent sur les adolescentes et les mettent au ban de la société doivent changer. Et le changement ne pourra s'opérer que dans la mesure où l'on prend le Christ comme modèle de miséricorde, à travers des gestes concrets.

Nonobstant leur péché, qui est d'avoir commis l'acte sexuel en dehors du mariage et qui perturbe l'harmonie de leur milieu de vie, leur situation de personne humaine portant doublement la vie ne devrait-elle pas faire l'objet d'une réflexion particulière aussi bien dans l'Église que dans la société ? La vie, mais aussi les voies, les moyens et les conditions de l'arrivée de cette vie doivent être respectés. L'adolescente précocement enceinte qui, elle-même, est une vie porte, de surcroît, une autre vie. N'est-ce pas bien dans la vie que se transmet la vie ?

2. L'EXERCICE DE LA MISÉRICORDE À L'INSTAR DU CHRIST

2.1. LA MISÉRICORDE POUR LA PROTECTION DE LA VIE

La miséricorde divine a atteint son apothéose dans l'épreuve de la Passion et de la Croix, épreuve par laquelle le Christ a pris sur lui le péché et les souffrances de chaque individu⁴⁸³. Celui qui a reçu le pardon en devient ainsi le témoin ardent et doit s'engager à lutter pour l'avènement du règne de l'harmonie et de la paix. Car ce qui importe pour un pécheur c'est

⁴⁸² Cité par D. CROUZET, *La sagesse et le malheur*. Michel de l'Hospital, Chancelier de France, Edts Champ Vallon, Paris 1998, 118.

⁴⁸³ H. DUMONT, *La Miséricorde divine : Une grâce pour notre temps*, Ed. de l'Emmanuel, Paris 2009, 103.

qu'il renonce à sa conduite et qu'il vive, à condition que les autres lui manifestent leur charité miséricordieuse par des actes concrets.

Plusieurs récits évangéliques rendent compte de l'action miséricordieuse du Christ. Nous en présentons, ici, trois, à savoir le récit de la femme adultère et celui de l'enfant prodigue.

On connaît l'histoire de la femme adultère de la Phénicie (Jn, 8, 2-11). Jésus a tranché le problème de cette pécheresse en une assemblée que nous pouvons comparer à une palabre. Plusieurs expressions suggèrent un cadre judiciaire : surprise en flagrant délit, amenée, placée au milieu, menacée d'une sentence de lapidation par les détenteurs de la loi. Un piège est tendu à Jésus : « Toi, que dis-tu ? ». Il ramène d'abord le légaliste devant sa conscience : « Que celui d'entre vous qui n'a jamais péché lui jette la première pierre ! ». Cette parole les interpelle : « ils se retirèrent un à un, à commencer par les plus âgés ». Mettant la miséricorde au-dessus de la justice (Jc 2, 13), Jésus se tourne vers l'être fragile, la personne humaine en face de lui : « Personne ne t'a donc condamnée ? Personne, Seigneur. Moi non plus, je ne te condamne pas. VA, et désormais ne pèche plus » (Jn, 8, 10-11). Par cette invitation au mouvement, VA, le Christ lui ouvre le chemin d'une nouvelle liberté, celle de se sentir humaine. Sans doute, une façon d'exhorter la femme à la conversion.

Cette péricope de la femme adultère dans l'évangile de Jean proclame, lui aussi, la miséricorde de Dieu. Alors que Jésus est reçu à la table du pharisien Simon, une femme fait irruption et se dirige droit vers Jésus, à qui elle prodigue de nombreuses marques de respect et d'amour. Jésus se laisse faire, provoquant l'étonnement du maître de maison : si Jésus est un prophète, se dit-il, il devrait repousser cette femme dont chacun connaît la conduite. Or, Jésus n'en fait rien. Bien plus, il en fait l'éloge et la donne en exemple. Non pas à cause de sa conduite, mais pour l'amour qu'elle lui manifeste et la foi qu'elle met en lui : « *Si ses péchés, ses nombreux péchés, sont pardonnés, c'est à cause de son grand amour* », dit-il à Simon. Puis, se tournant vers la femme, il lui dit : « *Tes péchés sont pardonnés... Ta foi t'a sauvée. Va en paix !* » Croire et aimer... La femme a mis toute sa foi et tout son amour en Jésus. Elle a perçu au profond de son cœur qu'il pouvait lui ouvrir un vrai chemin de vie. Il le pouvait parce qu'il est la révélation d'un Dieu qui n'enferme pas la personne dans ses actes, un Dieu de miséricorde.

C'est ce qu'également le Christ donne à entendre par la parabole de l'enfant prodigue. C'est le père qui court au-devant de son fils. Sans même lui laisser le temps de parler, il le prend dans ses bras, l'embrasse et le caresse. Par ce geste paternel, le fils éprouve une grande consolation : « Il accourt vers lui, il se jette à son cou et l'embrasse » (Lc 15, 20). C'est ainsi

que la joie sera plus grande « dans le ciel la joie pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentance » (Lc 15, 7).

Jésus invite à faire de même envers toute personne : « Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux. Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés ; ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés. Pardonnez, et vous serez pardonnés » (Lc 6, 36-37).

La miséricorde est à la mesure de l'amour du Christ pour chacune des créatures, un amour inégalable dont, pour saint Paul, nul ne peut mesurer ni la longueur, ni la largeur, ni la hauteur, ni la profondeur. Jésus est le visage de la miséricorde du Père. Par lui, Dieu fait miséricorde. Une miséricorde qui ne se réduit pas au pardon des péchés, mais qui embrasse, si nous osons l'exprimer de cette façon, toutes les souffrances et toutes les détresses humaines, qu'elles soient physiques, psychiques, sociales, morales ou spirituelles. Rien de ce qui fait la vie des hommes ne le laisse insensible. En lui, nous voyons battre le cœur du Père. La miséricorde est alors à comprendre comme la vertu du non-jugement, de la non-critique négative, destructrice, de la non-condamnation, mais du pardon et de la demande du pardon. Il en ressort que l'être pécheur est toujours invité à rompre avec le péché. C'est bien ce que nous découvrons dans la vie, dans les actions et dans les enseignements de Jésus. Il témoigne en toutes circonstances de la tendresse et de la compassion de Dieu pour les malades, pour les exclus et pour les pauvres, tout autant que pour les pécheurs.

C'est ce à quoi nous sommes tous invités et devons tendre l'oreille. En le faisant, nous pouvons mieux saisir l'appel au repentir et à la conversion. Dieu, qui est miséricordieux, est celui qui fait toujours le premier pas à la recherche de l'enfant qu'il vient de perdre. Ainsi, la miséricorde, si elle est comprise dans son sens le plus large, est probablement ce qui exprime et récapitule le mieux sa mission, et donc la mission de l'Église. Que le cœur de l'Église soit donc pleinement accordé au cœur de Dieu, qu'elle ne soit insensible à aucune détresse de quelque nature qu'elle soit. C'est l'appel du concile Vatican II lorsqu'il déclare que rien de ce qui fait la vie des hommes, leurs espoirs, leurs joies, leurs tristesses et leurs angoisses ne peut être étranger aux disciples du Christ⁴⁸⁴.

Jean Paul II en instituant le dimanche de la miséricorde a eu le mérite de réaffirmer le Christ comme le modèle d'inspiration par excellence qui nous invite à exercer la miséricorde envers soi et envers l'autre grâce à la Miséricorde Divine. Il faut d'abord accepter la miséricorde pour pouvoir la donner à son tour. Cela montre la nécessité pour la miséricorde

⁴⁸⁴ *Gaudium et Spes*, (7 décembre 1965), AAS 4.

de se transformer en une ardente prière qui, à son tour, se change continuellement en un cri qui implore la compassion selon les besoins de l'homme d'aujourd'hui⁴⁸⁵.

Nous ne pouvons donc parler de compassion pour l'adolescente-mère que dans la mesure où nous regardons sa misère comme la nôtre, du fait que nous appartenons tous à la grande famille tridimensionnelle des Morts, des Vivants, et des nons-encores-nés, selon la tradition africaine.

La vertu de miséricorde, avec un accent particulier sur l'aspect de Dieu, a trouvé son actualité avec Jean-Paul II⁴⁸⁶. Le Magistère a sans doute, compris que « le pouvoir qui pose une limite au mal est la Miséricorde divine »⁴⁸⁷. Si l'on veut aider ceux qui gisent dans la souffrance psychologique, morale comme c'est le cas des adolescentes-mères, il est indispensable de faire de la miséricorde l'épicentre et le chemin qui pourront les humaniser. Le Concile Vatican II dans *Gaudium et Spes* a fortement montré l'unique visée de l'Église, qui est de « continuer, sous l'impulsion de l'Esprit consolateur, l'œuvre même du Christ, venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, pour sauver, non pour condamner » (*Jn* 3, 17 ; 18, 37 ; *Mt* 20, 28 ; *Mc* 10, 45)⁴⁸⁸.

2.2. LA VALEUR DE LA VIE

La communauté chrétienne doit protéger la vie et avoir de la miséricorde à l'égard des adolescents précocement parents, que nous identifions aux *anawims* (les pauvres de Yahwé) comme précédemment précisé. Cette attitude peut contribuer à freiner les IVG.

Dans le régime chrétien, la valeur de la vie est défendue avec fermeté au nom de la foi en un Dieu Créateur, Maître de la vie. Cette vie reste alors l'élément fondamental et structurant de toute communauté chrétienne. Il relève de la responsabilité de toute la communauté de déployer des moyens pour préserver cette vie. La pubère enceinte est elle-même la vie et porte en elle la vie. Cette vie porteuse de vie est objet d'une double prise en compte. Or les stéréotypes des filles en grossesse conduisent, le plus souvent, certaines à pratiquer l'avortement, qui est un crime contre la vie.

"Nous reconnaissons notre erreur pour certaines d'avoir eu des enfants adultérins et pour d'autres comme moi d'avoir avorté. Mais l'Eglise ne peut-elle pas nous pardonner lorsque nous nous repentons sincèrement ?

⁴⁸⁵ Voir JEAN-PAUL II, *Dives in Misericordia*, Rome 1980, § 2 ; 15.

⁴⁸⁶ Cf. JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, trad. par François Donzy Flammarion, Paris 2005, 16-17.

⁴⁸⁷ BENOÎT XVI, Discours à la Curie Romaine, Déc. 2005.

⁴⁸⁸ *Gaudium et spes*, (7 décembre 1965), *AAS* 58(7 décembre 1966), n°4.

Pourquoi les camarades de classe qui nous rendent grosses ne subissent-ils pas le même sort d'être exclus de l'école ? De ne plus communier ? Pourquoi cette politique de deux poids deux mesures?". D'wama (17 ans, classe de 3^e int. Sokodé, le 22-08-2011).

Généralement, l'on constate que la jeune fille enceinte est triplement malade et demande une attention particulière. Elle est sujette à une fragilité non seulement médicale, surtout dans certains pays d'Afrique où la santé publique est défaillante, mais aussi psychologique et spirituelle. Les trois dimensions sont intrinsèquement liées. Hippocrate jurait en ces termes : « Je ne remettrai à aucune femme un pessaire abortif. Je dirigerai le régime des "malades" à leur avantage, suivant mes forces et mon jugement, et je m'abstiendrai de tout mal et de toute injustice. [...] Je passerai ma vie et j'exercerai mon art dans l'innocence et la pureté »⁴⁸⁹.

Tout médecin, sauf en cas d'exception, fait sienne cette interdiction. Ce serment implique donc le souci de la vie. Or, les agents pastoraux sont par leur vocation des médecins de l'âme et de l'esprit. Donc, ils font de la vie le fondement de leur pastorale. Par conséquent, il est un besoin de tout mettre en œuvre pour éviter aux adolescents des souffrances spirituelles, psychologiques et morales. Tel devrait être en fait le serment de tout agent pastoral.

Le témoignage de la pubère enceinte soulève un problème de conscience, de culpabilité, d'écoute, d'accueil, d'accompagnement, non seulement de sa grossesse, mais aussi de sa foi religieuse, de sa dignité de personne humaine. Tous ces problèmes seraient sans doute évités, s'il y avait une structure de prise en compte de deux catégories de jeunes filles : les filles enceintes et les jeunes mères. Comme nous le développons dans la dernière partie de ce travail.

Partons de la lettre d'une jeune fille pour essayer d'analyser le sens de la faute et du péché.

Sous couvert de l'anonymat, l'une d'entre elles proteste contre la dureté de l'Eglise, sa morale moralisante, bref l'injustice faite à toutes les filles à qui on refuse de tendre la main.

Nous admettons qu'on ne peut pas peupler la terre dans n'importe quelle condition. Toutefois, comme longuement discuté plus haut, on peut alors se demander, si être en état de grossesse en tant qu'en adolescente est une faute. À juste titre, Eric Vilquin rappelle qu'au Moyen âge, les traités moraux ou les textes conciliaires précisent qu'il est du devoir de l'humanité de peupler la terre et le Ciel. Ainsi donc la procréation est un des buts du mariage.

⁴⁸⁹ HIPPOCRATE, *Œuvres complètes*. Traduction nouvelle avec le texte grec en regard, T.IV., J.-B. Baillière, Librairie de l'Académie Royale de Médecin, Paris, 1844, 631 (Livre Numérique, Google Books).

On ne peut alors pas imaginer un mariage n'ayant pas pour finalité la progéniture⁴⁹⁰. S. Thomas d'Aquin développe, pour sa part, une réflexion axée sur la démographie en se prononçant en faveur d'une population nombreuse et croissante, fondement de la gloire et de la prospérité des royaumes terrestres.

La miséricorde, qui est un des éléments qui donnent la vie spirituelle et psychologique dans l'Église ne semble-t-elle pas faire défaut ? Qu'est-ce qu'enfin on reproche à la fille-mère ? La faute est-ce que c'est d'avoir des rapports sexuels ? Le fait de concevoir un enfant est-il un péché ? N'est-ce pas l'acte sexuel en dehors du sacrement du mariage qui l'est ?

L'acte en tant que tel n'est guère un péché, c'est la façon dont la pose. Le péché ne se trouve alors pas dans la grossesse, mais dans l'acte sexuel désordonné. Le remède serait d'aider l'adolescente-mère à prendre conscience que sa maternité ne porte pas atteinte à sa dignité de femme. Au lieu d'en avoir honte, elle doit en être fière. Car, contrairement à celles qui opte pour l'IVG, elle promet la vie par son courage de garder son bébé. En agissant ainsi, elle se conforme à l'enseignement de l'Église qui invite à protéger toute vie, que ce soit avant ou après la naissance, étant donné que tuer est contraire à l'évangile. C'est pourquoi, l'Église doit être miséricordieuse à l'égard des adolescentes-mères qui ont renoncé à interrompre leurs grossesses.

3. LA MISÉRICORDE, LA JUSTICE ET L'IVG

Le problème de l'interruption volontaire de grossesse est d'une très grande complexité. Il met non seulement en jeu des motivations éminemment subjectives, voir passionnelles, mais il concerne aussi la morale sociale, les conditionnements culturels et religieux, les normes juridique et éthiques. C'est ce qui rend son approche difficile, lente⁴⁹¹.

3.1. L'ÉTHIQUE CATHOLIQUE : UNE POLITIQUE ANTI-AVORTEMENT

L'Église condamne l'avortement car c'est un meurtre. Elle est pour la vie et la protège. Depuis les premiers siècles, elle s'est opposée aux mœurs gréco-romaines infanticides. Il est écrit dans la Didaché : « Tu ne tueras pas par avortement le fruit du sein et tu ne feras pas

⁴⁹⁰ Cf. É. VILQUIN, " Histoire de la pensée démographique jusqu'en 1940 ", in : G. CASELLI, J. VALLIN, G. WUNSCH (dir.), *Démographie : analyse et synthèse*, Vol. VII : Histoire des idées et politiques de population, Ed. INED, Paris 2006, 11-53, ici 22.

⁴⁹¹ Cf. R. GRIMM, *L'avortement: pour une décision responsable*, l'Âge d'Homme, Paris 1972, 13.

périr l'enfant déjà né »⁴⁹². La position de la doctrine de l'Église sur l'avortement est restée constante basée sur l'Écriture Sainte.

Si, pour les tenants de l'avortement, l'embryon n'est pas une personne humaine, pour l'éthique catholique fondée sur l'Écriture Sainte, le fœtus doit être traité comme une personne humaine. Il préexiste dans la pensée de Dieu, qui créa l'homme à son image (Gn 1,27). Ainsi, est-il évident que l'embryon est une personne dès sa conception et bénéficie d'une attention amoureuse de Dieu lui-même : « *Avant même de te former dans le sein de ta mère, je te connaissais; avant que tu ne viennes au jour, je t'ai consacré* » (Jr 1, 4-5). Le prophète Isaïe va dans le même sens : « *Écoutez-moi, j'étais encore dans le sein maternel quand le Seigneur m'a appelé; j'étais encore dans les entrailles de ma mère quand il a prononcé mon nom* » (Is 49,1). Rien n'échappe au Créateur, à plus forte raison l'embryon qu'Il a créé à son image. En somme, l'avortement, n'a pas droit de cité dans la Bible, fondement de l'enseignement de l'Église.

Elle l'affirme clairement en ces termes : « *La vie humaine doit être respectée et protégée de manière absolue depuis le moment de la conception. Dès le premier moment de son existence, l'être humain doit se voir reconnaître les droits de la personne, parmi lesquels le droit inviolable de tout être innocent à la vie* »⁴⁹³. Les progrès en embryologie et en foetologie ont renforcé la position de l'Église. De ce fait, il est intolérable d'exercer un droit de vie ou de mort sur un tiers. C'est dans ce sens que Jean-Paul II réaffirme : « Avec l'autorité conférée par le Christ [...] qui ont condamné l'avortement à différentes reprises [...], je déclare que l'avortement direct, [...], constitue toujours un désordre moral grave, en tant que meurtre délibéré d'un être humain innocent. [...] »⁴⁹⁴.

Effectivement l'enseignement de l'Église Catholique sur l'avortement est resté ferme et continu dans l'espace et le temps. Ce que Hennaux résume en ces termes : « L'avortement ne peut jamais être voulu directement ; [...] il n'existe pas de cas où l'on puisse être excusé ou dispensé d'obéir à cette loi. [...]. L'avortement est opposition directe ou radicale au Dieu créateur, il contrarie l'acte par lequel, Dieu, le Seigneur de la vie, communique l'existence ; non seulement il blesse l'homme, mais il le supprime (sans arriver, bien sûr, à l'anéantir) »⁴⁹⁵.

⁴⁹² Voir, Didaché, 2. Cf. L'Épître de Barnabé, XIX, 5; Épître à Diognète 5, 5 ; Tertullien, apol. 9.

⁴⁹³ CEC 2270-2273 ; voir aussi Cong. pour la Doctrine de la foi (CDF), *Donum vitae* 1, 1.

⁴⁹⁴ JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, n° 62.

⁴⁹⁵ J.-M. HENNAUX « Fécondation in vitro et avortement. Simple note morale au sujet de la "fivete" », in : NRT n°108/1, 1986, 28.

Donc, " Qui procure un avortement, si l'effet s'en suit, encourt l'excommunication *latae sententiae* "⁴⁹⁶. L'Église d'Afrique fait sien cet enseignement de l'Église Catholique, que nous résumons comme suit : AVORTEMENT EST UN INFANTICIDE, car tout avortement pratiqué, est un être humain assassiné. Sur l'IVG, la position de la plupart des Églises d'Afrique ne souffre d'aucune ambiguïté. Que ce soit contre le Protocole de Maputo ou le Plan d'Action adopté par les Ministres de la Santé de l'Union Africaine sur l'avortement, les lettres pastorales en Afrique ne font pas défaut.

En effet, au nom de ses valeurs éthiques que sont la promotion de la vie et le respect de la personne humaine, l'Église Famille de Dieu en Afrique doit plaider pour la "culture de la vie". Dans le sens de l'Exhortation Apostolique post-synodale *Africae Munus* de Benoît XVI, l'Église doit effectivement conscientiser ses fidèles au retour à l'anthropologie africaine. Car, la vie est perçue en Afrique comme une réalité englobante et incluant les membres de la communauté. Cette ouverture à l'esprit de la tradition africaine prédispose à la compréhension du mystère de l'Église afin de « donner toute sa valeur à la vie humaine et aux conditions de son épanouissement ». Ainsi une invitation est lancée aux Églises particulières d'Afrique et des îles voisines à s'engager pour l'éducation au respect de la vie, à l'accompagnement des personnes tentées par l'avortement⁴⁹⁷.

Les Pères synodaux d'Afrique s'insurgent contre l'avortement en ces termes : « nous condamnons cette culture individualiste et permissive qui libéralise l'avortement et fait de la mort de l'enfant l'objet d'une simple décision de la mère »⁴⁹⁸. Bien avant le Synode, le Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) s'était penché sur cette question épineuse de l'avortement. Ces évêques se demandent : « Comment parler de droit et de dignité de l'homme quand son droit primordial à la vie est piétiné dès le début de sa vie d'homme ? [...]. L'homme vient de Dieu. [...]. La vie humaine des plus petits des hommes, telle que celle de l'enfant, dès l'instant de sa conception, est porteuse d'une présence particulière du Christ qui a voulu s'identifier à ces démunis de tous les hommes »⁴⁹⁹.

⁴⁹⁶ Can. 1398. *Code de droit canonique*. Texte officiel et traduction française, Centurion/Cerf, Paris 1984.

⁴⁹⁷ Cf. *Africae Munus*, n° 69-70.

⁴⁹⁸ Cf. Message final du Synode des Évêques d'Afrique, Rome, du 10/4 au 6/5/1994, n°30.

⁴⁹⁹ SCEAM, "Recommandation sur le mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique", in : DC, T.78, 1981, n°1818, 1022.

3.2. DEUX POSITIONS DE L'ÉPISCOPAT D'AFRIQUE CONTRE L'IVG

Dans chaque Eglise locale, des efforts se font pour dénoncer l'avortement. Nous donnons ici la position de l'épiscopat du Cameroun et celle de l'épiscopat du Togo.

3.2.1. La position de l'épiscopat du Cameroun sur l'ivg

La position du Magistère est claire à ce sujet. Jean-Paul II déclare : « l'avortement direct, c'est-à-dire voulu comme fin ou comme moyen, constitue toujours un désordre moral grave, en tant que meurtre délibéré d'un être humain innocent »⁵⁰⁰.

Comme on peut le constater, face à l'acte de l'avortement toutes les justifications peuvent être possibles. Mais, peut-on vouloir éliminer un embryon, tuer un enfant qui, par exemple dans la tradition africaine est un ancêtre? Quelles que soient les raisons (économiques, psychologiques, ou liées à son libre arbitre), rien ne peut justifier un tel crime. Ce que confirme le Magistère : « Dieu, maître de la vie, a confié aux hommes le noble ministère de la vie, et l'homme doit s'en acquitter d'une manière digne de lui. La vie doit donc être sauvegardée avec un soin extrême dès la conception : l'avortement et l'infanticide sont des crimes abominables »⁵⁰¹. Tout récemment les évêques du Cameroun s'exprimaient en ces termes : « La défense de la vie humaine fait partie en outre de la culture africaine. L'avortement est un crime qui menace la dignité de la personne humaine [...] ». Interrogé sur cette question d'avortement, l'archevêque de Douala répond : « nous avons déjà organisé une journée de prière à ce sujet »⁵⁰² : « Dieu, riche en miséricorde, pardonne les péchés commis contre la vie : l'avortement provoqué [...]. Sauve de la destruction la famille humaine que tu as créée par amour. Donne à chacun de nous et à notre pays [...] la grâce de respecter ton dessein concernant la famille et la vie humaine »⁵⁰³.

Nous convenons alors que la grossesse, quelle qu'elle soit, n'est ni une maladie, ni un malheur dont on doit se débarrasser, mais un don de vie à l'humanité à préserver avec grand soin. D'où l'appel des Evêques en ces termes : « Respectons la vie de l'enfant qui n'est pas

⁵⁰⁰ EV, n° 62.

⁵⁰¹ GS 51, § 3.

⁵⁰² Mgr Samuel KLEDA, Archevêque de Douala, "J'exhorte les familles à dire non à l'homosexualité", <http://www.camer.be/index1.php?art=25197&rub=11:1>. Consulté, le 10.03.2013.

⁵⁰³ "Déclaration de la Conférence Épiscopale Nationale du Cameroun (CENC) : "Les évêques du Cameroun disent non à l'homosexualité, l'inceste et les abus sexuels sur mineurs in : <http://www.centerblog.net>. Consulté, le 10-12-2013.

encore né. Soyons fidèles à Dieu le Père de Notre Seigneur Jésus Christ qui aime tous les hommes, et spécialement les plus faibles et les sans défense »⁵⁰⁴.

Car « *l'avortement n'est jamais une bonne solution* ». *L'encourager serait déclaré une "guerre contre Dieu". Et qui plus est, il faut garder en tête que « La vie humaine est sacrée et inviolable de sa conception à sa fin naturelle. Il faut la respecter de façon constante et inconditionnelle »*⁵⁰⁵.

3.2.2. La position de l'épiscopat du Togo sur l'IVG

Pour sa part, la Conférence Episcopale du Togo (CET) est aussi confrontée aux mêmes difficultés face à l'avortement. Son combat est de faire comprendre au peuple que : « l'embryon humain jouit de la dignité de la personne humaine. Tuer un embryon, c'est tuer une personne et détruire une vie »⁵⁰⁶.

Dans ce souci majeur de préserver la vie, en 2007, la Conférence Episcopale du Togo a réagi publiquement : "Les évêques disent non à l'avortement"⁵⁰⁷. Dans une lettre adressée à ses fidèles, la CET fait savoir que tout en étant sensible à la douleur de ses fils et filles, l'Église veut sauver toutes les vies, aussi bien celle de la mère que celle de l'enfant. Pour cela, elle exhorte chacun à œuvrer pour combattre « les cultures de la mort qui s'incrument sournoisement mais efficacement dans notre monde devenu matérialiste et où le bonheur des uns veut s'obtenir par le malheur des autres ». Les évêques appellent le politique à abroger la loi sur l'avortement adoptée le 22 décembre 2006. Cette loi autorise "l'avortement, celui médicalisé, en cas d'agression sexuelle, de viol, d'inceste et lorsque la grossesse met en danger la santé mentale et physique de la mère ou la vie de la mère ou du fœtus". Partant, elle peut être qualifiée selon le vocabulaire de Jean Paul II, d'une forme "d'extermination légale"⁵⁰⁸.

La légalisation de l'IVG était pourtant basée sur de bonnes intentions, puisque son but fondamental était de freiner les pratiques clandestines de l'avortement. Cependant, les arguments des tenants de l'avortement au Togo n'ont nullement convaincu ces hommes

⁵⁰⁴ Église Catholique Conférence Épiscopale Nationale du Cameroun (CENC), Lettre pastorale sur l'avortement provoqué, Yaoundé 1979, 20.

⁵⁰⁵ CEC n°2270.

⁵⁰⁶ CEC n° 2274.

⁵⁰⁷ Déclaration de la Conférence Épiscopale du Togo (CET), "Il est déjà homme, celui qui va le devenir", in : « Message des Evêques du Togo au peuple chrétien ainsi qu'aux hommes et femmes de bonne volonté au sujet de la libéralisation de l'avortement », 29 mars 2007 à Aného. Consulté, le 11-12-2013.

⁵⁰⁸ JEAN-PAUL II, *Mémoire et Identité*. Conversations au passage entre deux millénaires, trad. Par F. DONZY, Flammarion, Paris 2005, 24.

d'Eglise. Preuve, 7 ans après, le nombre d'IVG au Togo n'a pas diminué. Au contraire puisque libéralisé, l'avortement prend de l'ampleur.

En cette année 2014, selon une étude de l'ATBEF (Association Togolaise du Bien-Etre Familial), les grossesses non désirées des moins de 20 ans est de 19%. L'avortement clandestin est plus préoccupant surtout chez les collégiennes. Parmi elles, 30% ont déjà pratiqué une fois l'avortement⁵⁰⁹.

La CET, estime que : «le gouvernement aurait pu prévoir des "structures d'accueil et de suivi de la femme victime de viol ou d'inceste" ou des "mesures d'accompagnement des femmes ainsi humiliées ». Ils estiment en outre, qu'en plus de la mise en place de ces structures, tout auteur de grossesse « violeur ou incestueux devrait être obligé par la Loi à assurer la venue à terme de l'enfant ainsi que sa future éducation et à payer les dommages tant matériels que psychiques infligés à la femme agressée dans sa dignité »⁵¹⁰. Pour ces hommes d'éthique, l'avortement, que Hadiza Moussa nomme ironiquement "vertu curative"⁵¹¹, quelles qu'en soient les raisons, doit être évité. C'est un crime. Et personne n'a le droit de commettre un meurtre en se basant sur la notion de risque, c'est-à-dire sur une probabilité, si forte soit-elle. Pour les évêques, cette loi "punit un innocent, qui est l'enfant à naître". Et qui plus est, les députés ont « ajouté au drame que vit la femme victime de viol ou d'inceste celui d'un avortement qui l'accompagnera jusqu'à sa mort ».

Les évêques trouvent juste de plaider en faveur de ces personnes en situation de grossesse indésirée. Il est effectivement indispensable de responsabiliser les partenaires quelle que soit leur condition de vie sociale. De même, il est nécessaire de mettre l'accent sur le devoir de prendre des mesures d'accompagnement des femmes enceintes en difficulté, de prévoir des structures d'accueil. De telles mesures permettront à nombre de ces femmes de pouvoir poursuivre leurs études ou leur formation.

3.2.3. Evaluation critique des discours des évêques

Les déclarations des Eglises d'Afrique se basent sur l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Dans leurs réponses contre la légalisation de l'avortement, les autorités des Eglises du Cameroun et du Togo ont repris des textes doctrinaux. Leurs discours trouvent souvent peu

⁵⁰⁹ Cf. Y. AGBIGBI, "Planification familiale au Togo : Pour des grossesses désirées et des naissances sécurisées. Accès à la planification familiale : Pour une sexualité responsable chez les adolescents et les jeunes", in : <http://www.focusinfos.net>. Consulté, le 16-04-2014.

⁵¹⁰ <http://www.evangelium-vitae.org/documents/1046/guetteurs-veilleurs/2007>. Consulté, le 10.11.2013.

⁵¹¹ H. MOUSSA, *Entre absence et refus d'enfant*. Socio-anthropologie de la gestion de la fécondité féminine à Niamey, Niger, L'Harmattan, Paris 2012, 332.

d'écho chez les leurs, qui font fi de l'anthropologie africaine, De plus, leurs recommandations restent au niveau des principes, et donc souvent sans portée très pratique.

Pourquoi attendre des événements pour réagir ? L'Église ne semble-t-elle pas jouer au sapeur-pompier, qui intervient après l'incendie ? Pour qu'elle soit avant-gardiste des problèmes de son milieu, il lui faut développer le sens d'**être-avec**, en portant un intérêt particulier pour les problématiques sociales et spirituelles évoquées précédemment. Certes, l'arme spirituelle est indispensable pour combattre le fléau, mais des actes plus concrets le seront sans doute davantage. La grossesse, quelles qu'en soient les circonstances, ne peut être identifiée ni à une maladie ni à un malheur dont on doit se débarrasser. Elle est un don de vie à l'humanité qui est à préserver avec grand soin.

Toutefois, elles sont très peu nombreuses, les structures pouvant permettre de freiner la concrétisation de la législation sur le fléau de l'avortement dans nos pays. D'où pour nous, la nécessité de retourner dans la tradition de nos milieux pour puiser des arguments susceptibles de toucher aussi bien les chrétiens que les autres croyants. Il est important d'expliquer le sens de la vie en Afrique aux chrétiens, comme le conseille *Africae Munus*.

En effet, les politiques de nos pays oublient parfois que la bioéthique pose le problème de la vie au sens biologique du terme et que les problèmes de la vie tels qu'ils se posent en Afrique noire dépassent le simple cadre biologique. C'est une question de la communauté dans toutes ses dimensions. La vie est le bien le plus précieux sur la terre et qu'il faut protéger.

On peut constater que les hommes politiques aussi bien que l'Eglise plaident pour la vie. Pour les premiers, la vie de la mère importe plus que celle du fœtus. Or, les hommes d'Eglise veulent protéger et l'enfant et la mère. À juste titre, Bergoglio affirmait : « *Quand nous parlons d'une mère enceinte, nous parlons de deux vies, les deux doivent être préservées et respectées, car la vie est une valeur absolue* »⁵¹².

Il est alors nécessaire d'une part, de comprendre l'importance de contribuer à l'éclosion de la vie, à sa conservation, à sa protection, ce qui épanouit ou augmente le potentiel vital de l'individu et de la communauté; d'autre part, de recourir à la tradition en créant des cadres d'écoute et d'accompagnement, des résidences pour permettre à chacune des adolescentes-mères de pouvoir poursuivre leurs études.

⁵¹² J. M. BERGOGLIO, "Homosexualité, avortement...", Lors d'une messe à Buenos Aires, le 30 décembre 2005. <http://www.courrierinternational.com/article/2013/03/13/un-pape-reactionnaire>. Consulté, le 19.05.2013.

3.3. LA CONTRACEPTION OU L'AVORTEMENT : LA THÉORIE DU MOINDRE MAL

« Entre deux maux, il faut choisir le moindre : *ex duobus malis minor est eligendum* »⁵¹³

Soulève l'épineuse question de la nécessité de s'accomoder avec les contraires parfois rudes et cruelles du réel.

Pour notre vision des choses, l'expression de l'amour du Christ, la miséricorde habite le chrétien et l'invite à des combats perpétuels contre ce qui est contraire à la vie. L'interruption volontaire des grossesses est un des phénomènes que l'Église se donne le devoir de combattre. Quels défis se posent à la miséricorde et à la justice auxquelles sont invitées l'Église pour freiner l'IVG chez une adolescente précocement enceinte ?

Dans le cas de la problématique de la maternité adolescente, le chrétien, nourri de l'exemple du Christ lui-même est appelé à ouvrir son cœur à compatir à la situation de détresse. De cette attitude dépouillée de tout jugement jaillira le devoir d'aider les adolescentes-mères à éviter les avortements. Dans cette optique, la miséricorde serait alors la seule capable avant de réparer ce qui est brisé chez ces *pauvres*, de leur faire découvrir la richesse du fruit de leur acte. Acte qui, du point de vue de la morale, est foncièrement une faute. Mais il arrive souvent que le jugement soit au-dessus de la charité. Or justement, quand les adolescentes viennent à se rendre compte du résultat positif de leur rencontre, elles ont, en ce moment précis, besoin de réconfort. Mais quand il manque des cœurs qui se penchent sur la souffrance d'une fille enceinte, il y a un choix à faire. L'IVG est optée comme la meilleure solution pour les unes, une alternative ou une contrainte pour les autres.

« L'avortement était pour moi le seul moyen de sortir de ma misère, surtout de la souffrance psychologique et spirituelle que j'aurai subie. À 5 mois de mon examen de Bac I, que faire ? J'ai 17 ans, orpheline de père. Ma tante projette de m'envoyer étudier la pharmacie. Ma tante me croit vierge. Non seulement, je ne suis plus vierge, de surcroît, je suis enceinte. J'ai demandé conseil à ma copine de classe, qui me répond : « moi à ton âge et vu les projets d'avenir, j'avorterais. Réfléchis à ce que sera ta vie avec un enfant à assumer à ton âge. Cet enfant aura besoin de beaucoup de choses et ça coûte assez cher. Et si c'est un sourd muet comme le fils de ma sœur ? » [...] ». **Wabii** (17 ans, classe de 1^{ère}, int. Niamtougou, le 11-10-2011).

⁵¹³ Saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, lib. 2, tract. 3, cap. 2, dub. 5, art. 2, n° 57-58, édition critique Léonard Gaudé, Typographie Vaticane, Rome 1905, T.1, 353-355.

Toute grossesse, dans bien des cultures, par exemple, celle africaine a pour aboutissement logique, sans aucun doute la venue au monde d'un enfant. Or devant certains cas comme celle de cette jeune lycéenne, sa grossesse s'est soldée par l'avortement, à cause de la peur de préjugés (le "qu'en dira-t-on"), du manque de ressources économiques. Toutefois, peut-on vraiment réduire la valeur de l'être humain à l'aspect économique ou à un avenir meilleur que l'on espère ? Aussi, sa détresse peut-elle lui donner le droit de mettre un terme à la vie d'un être, qui a les mêmes droits qu'elle ? Mettre des soucis en avant serait « d'emblée prendre la place du Créateur »⁵¹⁴ qui, lui, sait de quoi tout individu a besoin pour son épanouissement. C'est aussi mettre au défi les Ancêtres qui sont censés garantir la manifestation de l'enfant dans le monde spatio-temporel. Nous pouvons, ici, comprendre le Patriarche Elie de Géorgie pour qui, l'avortement est « assassinat odieux d'une créature innocente [...] »⁵¹⁵.

Entre l'utilisation des préservatifs et l'interruption volontaire de grossesse un dilemme se pose. Faut-il utiliser les moyens artificiels de contraception comme alternative à l'avortement ?

Face à ce problème d'avortement se dégagent trois tendances, comme le fait remarquer Bozon.

1. Recommandation de l'abstinence avant le mariage et mention de contraception ou de préservatif juste pour en critiquer la non-fiabilité. Tenant de "Seule l'abstinence" ; "stricte Abstinence". C'est une voie noble, mais difficile dans le concret de la vie.

2. L'abstinence est enseignée mais plus objectivement l'usage de la contraception ou du préservatif. Les conseils pour usage des méthodes artificielles priment. Abstinence au besoin.

3. Orientation compréhensive. Abstinence et usage de différentes formes de contraception pour limiter les risques de grossesse, de contamination par le VIH

Si l'adolescente enceinte n'est pas assimilée à l'antique serpent et si tout péché peut être pardonné, excepté le péché contre l'Esprit Saint, la vie, sans établir une hiérarchie des péchés, on peut soutenir que l'utilisation des moyens artificiels de contraception ne serait pas un drame. Au contraire, l'avortement qui est élimination de la vie est à prévenir par une éducation solide des adolescentes. Quand advient la grossesse, pour la plupart des jeunes, toute morale s'estompe, du même qu'elle se retrouve seule devant le drame de la grossesse.

⁵¹⁴ R. L-M. M. MFITZSCHE, *Enjeux éthiques de la régulation des naissances en Afrique*. Sexualité, fécondité, développement, Ed. Actuel, Louvain-la-Neuve 1998, 96.

⁵¹⁵ [Http://www.eschaton.ch/website/2013/lavortement-un-assassinat-odieux](http://www.eschaton.ch/website/2013/lavortement-un-assassinat-odieux). Consulté, le 29-092013.

II. LA PALABRE ET LA MISE EN ŒUVRE DE LA MISÉRICORDE POUR LA RECONSTRUCTION DE LA PERSONNE

La palabre est un espace où la miséricorde de la communauté contribue à la reconstruction de la personne fautive. Dans cet espace, les individus d'une communauté reconnaissent et expriment leur faiblesse humaine⁵¹⁶. Tout en désapprouvant le comportement du coupable, la communauté reconnaît, à son tour, sa part de responsabilité. Cette double reconnaissance, individuelle et communautaire, soulage le coupable et lui permet de se reconstruire.

En effet, la maternité adolescente a comme conséquence la rupture de l'harmonie communautaire. Le rétablissement de cette dernière doit passer par la mise en œuvre de l'institution de la palabre africaine sous l'égide des sages de la communauté chrétienne.

Dans le cas de la maternité adolescente, l'Église du Togo pourrait tirer quelques fruits de l'expérience des sociétés togolaises traditionnelles, fondées sur la solidarité et la responsabilité. Il serait également d'un très grand intérêt d'introduire au sein des Communautés de Vie Chrétienne un système analogue à la palabre africaine.

Toute palabre a pour finalité la promotion de la vie. Elle est un lieu favorable pour la défense des valeurs éthiques et se veut une thérapie favorisant la reconstruction de la personne.

1. LA PALABRE : ESPACE DU SURGISSEMENT DU BONHEUR

Dans le cas de la maternité adolescente, la palabre peut être un espace du surgissement du bonheur. Le système palabrique permet la reconstruction de soi et des autres. Dans le sens de Ndjimbi⁵¹⁷ et de Bidima⁵¹⁸, si on le comprend au départ comme une parole qui bénit, invoque, libère, éduque, et donne, la parole implique une réciprocité du donné et du recevoir.

1.1. LA PALABRE : CONCILIATION COMMUNAUTAIRE

Étymologiquement, "palabre" se traduit par "parole", une parole concrète, dynamique et efficace⁵¹⁹. D'ores et déjà remarquons dans l'optique du courant de Bujo que le palabre n'est

⁵¹⁶ Cf. C. KASEREKA PATAYA, *Jalons pour une théologie du pardon et de la réconciliation en Afrique*. Cas de la République Démocratique du Congo (RDC) (Livre numérique Google), Academia 2013, 335.

⁵¹⁷ O. NDJIMBI-TSHIENDE, *Réciprocité-coopération et le système palabrique africain*. Tradition et herméneutique dans les théories du développement de la conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas, EOS-Verlag, St. Ottilien 1992, 163-173.

⁵¹⁸ J. G., BIDIMA, *La palabre, une juridiction de la parole*, Éd. Michalon, Paris 1997, 10.

⁵¹⁹ Nous sommes ici loin de la vision négative de la palabre, définie souvent comme une discussion interminable ; bavardage léger à propos des futilités.

pas une «discussion oiseuse»⁵²⁰ J.-G. Bidima explique justement : « une certaine opinion a pendant longtemps assimilé la palabre africaine à du bavardage tenu sous l'arbre par des gens qui n'ont rien à faire sinon perdre leur temps dans des discussions interminables»⁵²¹. Pourtant, malgré son apparence anarchique, un échange palabrique possède toujours un objectif. Son fait d'être aboutit toujours à un changement existentiel favorable dans la vie.

Elle crée, nourrit vient de l'espagnole "palabra" et sauve⁵²². Elle est comprise aussi comme l'expression la plus évidente de la vitalité d'une culture de paix, pour que les normes établies par la communauté soient plutôt productrices de vie que de mort⁵²³.

La palabre véhicule une éthique, c'est-à-dire un ensemble de valeurs. Elle exprime toute la substance de l'éthique négro-africaine. Or, la protection de la vie et le maintien de la liberté de chaque individu sont des valeurs fondamentales. Car la vie est une valeur suprême et toute personne a droit au respect. La promotion de la justice est aussi une des valeurs essentielles permettant la promotion de la vie. Ainsi, la palabre a la mission d'amener les protagonistes à la tolérance, c'est-à-dire à l'acceptation des uns par les autres et vice versa. L'éthique de la palabre consiste, entre autres, à veiller à l'esprit de solidarité et de conciliation communautaire. Cette dimension conciliatrice est une des formes originales de la démocratie négro-africaine. La finalité du processus de la palabre ne résulte pas d'une pondération, d'un compromis ou d'une votation, mais d'un solide consensus entre tous les membres. Son ouverture à tous lui donne un cadre social et politique de grande liberté, qui prend en compte la dignité de la personne.

Comme nous l'avions dit de la solidarité, pour moralement se réguler, la communauté dispose de ce mécanisme, la palabre, qui permet un dialogue constructif entre les membres. D'une dimension hautement psychologique, la palabre redonne des forces renouvelées susceptibles de renverser l'état des choses. Dès qu'un membre est en difficulté, il est du devoir de la communauté de se réunir pour en discuter et de l'aider à se reconstituer. Aussi, quand un membre agit ou se conduit d'une façon qui puisse être considérée comme inconvenante pour la communauté, un médiateur doit convoquer les membres pour une assise.

Dans son analyse, Mveng fait remarquer que vue comme assemblée où sont librement débattues quantité de questions et où sont prises les décisions importantes pour l'harmonie de

⁵²⁰ B. BUJO, *Dieu devient homme en Afrique Noire*, 26.

⁵²¹ J. G. BIDIMA *Théorie critique et modernité négro-africaine* : de l'Ecole de Francfort à la "*Docta spes africana*", Publication de la Sorbonne, Paris, 1993, 221.

⁵²² Cf. B. BUJO, *Telema* 2/2013, 50.

⁵²³ Cf. J. ILUNGA, "Bénézet Bujo, éveil d'une pensée systématique authentique africaine", in : B. BUJO, / J. ILUNGA, *Théologie africaine au XXI^e*, 124. Voir aussi E. MVENG / B. LIPAWING, *Théologie, Libération*, 221.

la communauté⁵²⁴, la palabre est régie par deux principes fondamentaux⁵²⁵ : le droit à la parole pour tout participant et la recherche de l'harmonie et de consensus⁵²⁶.

Appliqué à la situation de l'adolescente ayant dérogé à l'éthique de la communauté, il revient à la communauté en tant que conciliatrice de procéder par la palabre à la réintégration de celle qui est en faute. La réintégration est à comprendre dans le sens d'un retour que nous qualifions de conversion à plusieurs dimensions : psychologique et spirituelle de l'adolescente dans sa communauté.

1.2. L'ASPECT THÉRAPEUTIQUE

La palabre thérapeutique s'emploie avant tout pour le cas du patient, du malade et son entourage (aspect communautaire de la palabre). Mais elle peut s'appliquer aussi à d'autres formes de palabres comme la palabre : irénique (*eirene* = paix), favoriser la cohésion par le discours.

Cette palabre thérapeutique, dégage le sens de guérir, (therapeuein). Vu dans cette perspective, pour Bujo, « la palabre, à côté de sa fonction dans le domaine de la morale, assume également le rôle d'instance thérapeutique et médicinal : tout en se souciant de fixer des normes éthiques ou de les abolir ou les renforcer, la palabre prend la personne humaine dans sa dimension de totalité en s'occupant de sa santé morale et physique »⁵²⁷. Toutefois, l'enjeu de la logothérapie n'est pas la victoire ou la domination d'un groupe sur l'autre, mais la légitimation du pouvoir, la valorisation des statuts, la régulation des comportements, la restauration de l'harmonie dans le respect des autres et la bienveillance au sein de la communauté humaine.

La palabre joue donc un rôle d'éveil et de conscientisation de toute la communauté. Comme parole qui libère et éduque, la communauté s'y réfère pour interroger ses propres références liées au Transcendant, au Tout Puissant et à se distancier d'elle-même afin d'établir un dialogue ininterrompu avec tous les membres. Le rééquilibrage des relations

⁵²⁴ Cf. E. MVENG / B. LIPAWING, *Théologie, Libération*, 221 s.

⁵²⁵ Le premier principe permet l'égalité et l'accès à la parole de tous les membres d'une famille, d'un clan, aux habitants d'un village, d'une chefferie ou d'un royaume, d'un État, soit directement soit indirectement, en vue de l'édification de la communauté. Toutefois, le deuxième principe, qui est la recherche du consensus conciliateur et non compétitif, est préféré à la loi de la majorité susceptible de créer la division dans la communauté. Les principaux acteurs doivent faire preuve d'une grande expérience. Car la palabre, bien qu'étant l'expression de la souveraineté du peuple, est régie par des normes établies.

⁵²⁶ On trouve ce système de cohésion dans presque toutes les sociétés négro-africaines précoloniales : au Togo, dans le Bassin du Congo et du Zambèze, au Gabon, en Guinée Equatoriale, au Sud du Cameroun, dans les grands empires de l'Afrique de l'Ouest : cf. E. MVENG / B. LIPAWING, *Théologie, Libération*, 221.

⁵²⁷ B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*. Academic Press, Fribourg, 2008, 135.

sociales permet de sauvegarder la survie de la communauté dans l'intégration plus large de l'ensemble de la société. De surcroît, le mécanisme de la palabre renoue le réseau relationnel au sein de la communauté déstabilisée par l'événement conflictuel⁵²⁸. Sous cet angle de vue, la palabre apparaît comme une logothérapie ayant pour objectif de briser le cercle infernal de la violence afin de rétablir l'harmonie et la paix.

C'est ainsi que dans la conception *nawda*, tenir une palabre signifie "tuer la parole". Celle-ci est personnifiée et considérée comme un danger, un perturbateur, un poison, des flèches. Généralement quand advient un problème, de nombreux mots, paroles blessantes fusent de part et d'autre, causant des blessures qu'il faut guérir. Effectivement, l'effet psychologique négatif ressenti par le destinataire est à soigner. Aimé Césaire disait que le verbe est démiurgique et aussi une multitude de mots, des feux de brousse⁵²⁹. Car dire, c'est faire. Et le caractère performatif des énoncés a une énorme portée dans certains milieux africains. En disant : « je ne suis pas contente de tel. Il verra ! », mes paroles expriment des actions.

Du point de vue conflictuel, la Parole est négative. Or, c'est de ce même concept que peut naître la vie. Pour entretenir cette vie, il est indispensable de tuer la mauvaise Parole et libérer la bonne, celle qui construit. Aussi, en cas de conflits, le conseil des sages doit-il convoquer les antagonistes.

L'intéressant, dans la palabre traditionnelle, c'est de faire advenir des choses par des mots. Et ce qui est engendré n'est rien d'autre que des décisions pour préserver la vie dans l'intérêt de la communauté. Cela va sans dire que, lors de la palabre, personne n'est lésé. C'est un lieu de dialogue, d'échange de paroles, de négociation collective et constructive. La négociation n'implique pas ici qu'il y aurait nécessairement des adversaires. Un antagonisme pourrait exister si un éventuel problème entre deux parties n'a pas fait l'objet de discussion. Ce qui est indispensable c'est qu'on ne termine pas une palabre sans trouver de consensus. Celui-ci est un *cum promissu*, une promesse réciproque à respecter la parole donnée et à s'engager pour le bien de chacun. On est ici dans un débat entre certaines personnes d'une communauté sur un sujet les concernant, dans le but de guérir en libérant la parole enchaînée par un conflit. Ce sont des mots qui s'échangent.

Dans cette palabre thérapeutique, celle juridique fait de temps en temps irruption, non pas pour condamner, mais pour trancher le problème. Tout se fait dans l'intention d'amener

⁵²⁸ Cf. E. MVENG / B. L. LIPAWING, *Théologie, Libération*, 221. B. BUJO, *Dieu devient homme en Afrique Noire*. Méditation sur l'Incarnation, Éd. Paulines, Limete-Kinshasa, 1996, 26 ; J. CAUVIN, "Parole et violence", in : Savanes et Forêts (BTC), Abidjan, Vol 28-29; 1-2 / 1984, 46.

⁵²⁹ Cf. A. CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, PA, Paris 1971, 33.

chaque individu à prendre conscience qu'il a un devoir de responsabilité à remplir vis-à-vis des autres⁵³⁰.

L'apôtre Paul l'exprime fort bien quand il affirme : « Nous sommes le corps du Christ, Chacun de nous est un membre de ce corps. Chacun reçoit la grâce de l'Esprit pour le bien du corps entier. [...] » (Rm 12, 4-5 ; 1 Cor. 12,12-27).

En cas de palabre, voici ce dont on doit tenir compte. La discussion qui doit aboutir à la réparation morale n'est pas le problème d'un individu seul ; tous les autres membres de la communauté sont moralement tenus, par une obligation de solidarité, de partager la responsabilité de la faute. Les cinq modalités constituant un préalable à toute palabre - Qui, Où, Quand, Pourquoi, Comment (*wuni, tê, tidaa, binka, laa*) - peuvent amener à se rendre à l'évidence que chacun est implicitement ou explicitement responsable de la situation.

Où et quand ? Sur 25 filles interrogées à ce propos, 17 déclarent que la rencontre fatidique a eu lieu dans la maison familiale du garçon. La rencontre s'est faite pendant la journée, en l'absence des parents, ou la nuit quand les parents étaient couchés. Pour les 7 autres, la rencontre a eu lieu sous un arbre ou dans des maisons en construction, vers la tombée de la nuit.

À la question « **Qui** est l'auteur de la grossesse ? », l'on répond : « c'est notre enfant » (*taa biga'lè*). Les jeunes ne sont pas les seuls coupables. Leur erreur prend un caractère collectif. D'où le fait que les deux familles des jeunes et même la communauté se sentent concernées.

Pourquoi ? Cela reste une question qui dépasse l'entendement des jeunes. C'est juste une question de plaisir, d'assouvir le désir libidinal. Les parents ont-ils assumé leur responsabilité de rechercher des informations susceptibles d'aider l'enfant à comprendre la relation affective qui mène à la sexualité ? La responsabilité de la faute est partagée.

La personne en faute est rarement citée. La raison est que la victime est un individu ou un ensemble d'individus. Mais la réparation de la faute incombe à toute la communauté. Donc une assise en palabre est indispensable pour extirper le mal psychologique et redonner la vie aussi bien aux adolescents qu'à leurs parents et au groupe.

3. LE RÔLE DES SAGES DE LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE DE BASE DANS LA PALABRE

Dans le mécanisme de la palabre, les personnes âgées, symboles de sagesse, jouent un rôle d'agent moral responsable, celui de la médiation.

⁵³⁰ Cf. A.S. MUNGALA, "L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales", in : Ethiopiques n° 29, Février 1982.

1.3.1. Les sages dans les communautés chrétiennes de base

Au vu des problèmes de maternité adolescente auxquels sont confrontées aujourd'hui les communautés chrétiennes de base de l'Église-Famille-de-Dieu en Afrique, un système de marraines et de parrains, que nous désignons par Dagona/Dajana s'impose. Ceux-ci joueront le rôle de tantes et oncles maternels⁵³¹.

La solidarité africaine, avons-nous souligné, se manifeste dans la responsabilité en tant qu'obligation pour toute la communauté de répondre d'un acte commis par un de ses membres ou dans la revendication de réparation par la communauté d'un préjudice subi par un de ses membres. Aussi bien le coupable que l'auteur du dommage doivent être entendus, lors d'une assise par un ou des agents moraux : les *Dagonaa* et les *Dajana*. Comme des médiateurs, il leur revient la responsabilité de convoquer la palabre thérapeutique. Ils veilleront à favoriser un esprit de collaboration plutôt que de confrontation⁵³². *Mutatis mutandis*, c'est l'attitude de Jésus vis-à-vis de la pécheresse que doit aujourd'hui imiter les *Dagona* et *Dajana*, accompagnateurs des parents adolescents. Le rôle à jouer devrait avoir un caractère, qui puise sa source en Dieu. L'adolescente-mère, dans sa fragilité humaine, doit se sentir acceptée et aimée. À cette condition, les *Dagona* et les *Dajana*, de par leur expérience d'anciens, pourront assumer aujourd'hui, dans un cadre d'accompagnement psycho-pastoral le rôle de guide des adolescents en situation de précarité morale. Ils s'abstiendront de juger ou de condamner, mais ils devront ouvrir les portes de l'espérance.

Bâtie sur le Christ, la communauté est le lieu où se côtoient de multiples valeurs, entre autres, l'attention à l'autre, le dialogue, l'accueil et la confiance mutuelle des personnes de toutes situations.

De ce fait, l'éthique et divers tabous liés à l'âge des Dagonaa ou Dajanaa leur interdisent des jugements hâtifs et moralisants, mais les invitent plutôt à la pondération, à l'écoute, à la

⁵³¹ En pays *nawda*, comme dans bien des peuples africains au sud du Sahara, à système matriarcal, l'oncle maternel est un personnage qui occupe une place prépondérante. Les enfants de ses sœurs et cousines sont considérés comme les siens. Il en assume la responsabilité surtout morale. Alors, c'est à lui, que revient de protéger lorsqu'il y a un problème qui concerne ses enfants. Ainsi, pour le mariage d'un d'eux, il doit donner son accord. L'important rôle que joue cet oncle maternel fait de lui un « *papa femme* ». *C'est le cas chez les Yaka, qui héritent d'une double structure patrilinéaire et matrilinéaire. Voir H. MITENDO Nkelenge, Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain. Une analyse des concepts de contrat-alliance appliqués au mariage, A.P.F., Fribourg 2003, 47 ss.*

⁵³² Nous pouvons trouver ici le parallèle avec l'Association de médiation familiale du Québec créée en 1985 par des professionnels des sciences juridiques et des sciences humaines. <http://www.mediationquebec.ca/fr>. Voir l'article de Georges A. LEGAULT, "L'éthique appliquée, la médiation et l'insuffisance du droit : enjeux de gouvernance" in : <http://refgov.cpdr.ucl.ac.be>. Consulté, le 05.10.2013.

compréhension et à considérer non seulement la situation, mais aussi et surtout la personne en face. Ce qui fait d'elles, surtout des Dagona, qui sont des refuges de tous et à tout moment.

Dans l'assise palabrique, les sages feront énormément recours aux proverbes didactiques. Car le caractère normatif des proverbes vise à réguler la vie commune en donnant une éducation humaine qui commence par les enfants et les jeunes, qui constituent l'avenir de la communauté.

1.3.2. Les Dagona : une nouvelle catégorie de belle-mère

Les Dagona sont celles que la tradition *nawda* appelle : "mamans éclairées". L'écoute et l'observation (le voir) constituent leurs principaux moyens de conduire les jeunes filles avec une attention particulière pour celles qui sont en difficulté.

Aujourd'hui, dans le cas du Togo, et cela peut sans doute se vérifier dans d'autres sphères en Afrique, la famille traditionnelle est en pleine mutation. Si hier, à l'occasion d'un événement heureux ou malheureux, comme le fait ressortir Kula-Kim, « on avait systématiquement un soutien moral ou matériel de la famille, des amis et de la communauté »⁵³³, dans l'Afrique contemporaine, cette assistance n'est plus systématique.

Les données ont bien changé. Les tantes et les oncles ont changé de figure. Certes, bien des possibilités s'offrent aux Africains, qu'ils soient chrétiens ou non. Une nouvelle forme de parenté peut naître grâce à la philosophie de l'Église-Famille de Dieu, une vision qui est celle de la protection de la vie, et « l'épanouissement de l'homme, qui ne peut pleinement réussir sa vie que lorsqu'il est accueilli et intégré à la communauté » comme le fait remarquer Hounbedji⁵³⁴.

De prime abord, les Dagona ont à comprendre leur rôle, non pas comme des protectrices face aux adolescents géniteurs, au point de les priver de leur devoir parental, mais comme des éducatrices. En raison de leur degré de maturité, il s'agit, ici, d'un rôle de médiation qui est un devoir d'instruction des autres.

L'indifférence de certains hommes à l'égard de la situation de l'adolescente enceinte pose un problème paradoxal. Alors que Dieu, de représentation masculine, a de la compassion pour tous, étonnamment, la figure du père disparaît quand il s'agit de la grossesse non désirée. Lors

⁵³³ C. KULA-KIM, *Mutations de la famille africaine*. La parentalité au carrefour des modèles éducatifs, L'Harmattan, Paris 2010, 78.

⁵³⁴ R. HOUNBEDJI, *L'Église-Famille de Dieu en Afrique : selon Luc 8, 19-21*. Problèmes de fondements, L'Harmattan, Paris 2009, 21.

des entretiens faits dans le cadre de ce travail, la figure masculine était bien absente, à telle enseigne que la question du père était peu abordée.

Certes, il nous a été donné de rencontrer des jeunes filles qui sont soutenues par un père très impliqué. La place du masculin dans les cas décrits est pourtant très aléatoire. Il nous semble une nécessité impérieuse de recentrer les réflexions sur la responsabilité masculine lors de la conception – nous y reviendrons- de l'enfant et tout au long du suivi de la grossesse. Pour cela, nous proposons dans l'accompagnement des adolescents précocement parents une part active de ceux que nous nommons les Dajana, les hommes. Certains garçons ne sont pas totalement de mauvaise foi. C'est surtout la peur de l'inconnu qui les fait fuguer à l'annonce de la grossesse. Ils ont besoin d'être responsabilisés.

Il faut non seulement les sensibiliser aux méthodes de contraception mais, naturellement, il faut aussi leur expliquer concrètement la portée de leurs actes. Bien que l'acte fait dans ces conditions soit éthiquement mauvais, le fruit qui en découle est une richesse qu'il faut préserver.

2. LA STRUCTURE DU MOMENT DE LA PALABRE

Dans le souci de protéger et de sauvegarder la liberté et la dignité de la personne humaine au sein de la communauté, de mieux structurer le temps de mastication de la parole, une certaine conduite est suivie autrefois, aujourd'hui et toujours. On débute par l'invocation de l'esprit des ancêtres de la communauté, suivie par un silence et un temps de recueillement. Ensuite, le faiseur de la paix présente les parties en conflit et les amène à s'expliquer. Cette palabre se termine souvent par un repas de communion symbolisant l'entente retrouvée⁵³⁵.

Généralement, la date de la palabre doit correspondre à un moment propice. En tenant compte des valeurs morales de la palabre, cette date est déterminée souvent par les *Gotiibermba*, qui sont des conciliateurs, des garants de la tradition et symboles de la sagesse. Toutes les dimensions sociétales, les forces visibles et invisibles, c'est-à-dire les morts, les vivants et les "non-encore-nés", prennent part à la palabre. En cela, la palabre est considérée comme un phénomène total dans lequel s'imbriquent la sacralité, l'autorité et le savoir.

⁵³⁵ Ces informations sont les résultats de nos recherches à Djérégou, notre village d'origine. Djérégou fait partie du canton de Ténéga dans la préfecture de Doufelgou à Niamtougou, au Nord Togo. Pour plus d'informations, voir N. L. GAYIBOR (dir.), *Le Peuplement du Togo*, État actuel des connaissances historiques, Ed. Les Presses de l'UB, Lomé, 1996, 58-60.

2.1. LE MOMENT DE LA RÉCONCILIATION

Dans le cas des adolescentes précocement mères, la rumination de la parole au cours de la palabre doit conduire à la réconciliation et à leur réintégration dans la communauté ecclésiale, l'objectif visé étant à la fois l'épanouissement de la personne et l'harmonie de la communauté. Toute l'organisation sociale et ses préceptes ne visent-elles pas à protéger, à faire croître la vie en vue de l'épanouissement de l'individu et de l'harmonie de tout le corps familial ? Partant des éléments de la culture africaine du système de la palabre, nous voulons dégager ici des propositions pastorales.

2.1.1. La réconciliation communautaire : la rumination de la parole

Réunie pour une réconciliation communautaire dans le cas d'une grossesse adolescente, précoce, la palabre devient le moment où la parole est ruminée entre les membres d'une communauté. Dans cet agir ensemble, l'intervention d'un tiers jugé éthiquement droit est indispensable. Ce tiers est indirectement impliqué dans le problème, il n'est d'aucune famille des futurs parents adolescents. Le problème de la maternité adolescente est un cas complexe. Pour en parler et trouver un consensus, le système de palabre est sans doute un espace favorable de reconstruction. L'Église-Famille-de-Dieu pourra l'intégrer dans sa pastorale. Les Pères du Synode recommandaient au peuple à mettre la pratique de la réconciliation au centre de sa vie. Car « la réconciliation au niveau social contribue à la paix »⁵³⁶. Mais depuis ce synode les résultats semblent toujours maigre. D'où pour nous un appel à une analyse plus profonde de la problématique de la réconciliation en Afrique.

En effet, chaque palabre thérapeutique commencera par un temps d'accueil et de rencontre entre les sages et chacune des familles, ce qui pourra diminuer les tensions avant la rencontre fatidique des deux parties et des jeunes. Cette rencontre se terminera par un repas symbolique et simple apporté par chacune des familles.

Le déroulement de rumination de la parole que nous préconisons comme le lieu où de mauvaises paroles sont libérées pour faire place aux bonnes, s'effectue en trois temps.

⁵³⁶ Synode, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, Proposition 8 (Pratiques pastorales de réconciliation), (23 oct. 2009), AAS. 8

2.1.1.1. L'entrée en palabre et la lecture de la Parole de Dieu

L'éthique africaine ne souffre guère d'un caractère anthropocentrique, où l'humain est séparé de la nature. Au contraire, il est en symbiose avec celle-ci et lui a toujours donné un caractère sacré. De ce fait, la palabre conciliatrice que nous préconisons pourra se tenir dans la nature, sous un grand arbre, comme le baobab à cause de ses nombreuses vertus thérapeutiques. Alors, sous un arbre ou autre endroit à caractère sacré, la réconciliation communautaire commencera par un mot d'introduction et une lecture de la parole de Dieu.

A. Mot d'introduction :

a. Salutation : Paix et Joie du Christ ! (Dago)

b. Annonces : La vie nous réunit. Comment cette vie nous est-elle arrivée ? Les normes de notre Église sont-elles respectées ? Quelles que soient les conditions de ton arrivée au milieu de nous, toi notre Ancêtre, sens-toi chez les tiens ! (Daja)

B. Lecture de la Parole de Dieu : Col. 3, 12-17

Aussi bien dans la tradition africaine que chrétienne, la parole est l'élément fondamentale mise en œuvre pour mieux répondre à tout appel de réconciliation en vue de l'harmonie de la communauté et de l'épanouissement de chaque individu. Ainsi, toute « Ecriture, proclamée dans le cas d'une réconciliation est par-là révélation des appels de Dieu et invitation à la conversion » (RF p.56).

« Puisque vous avez été choisis par Dieu, que vous êtes ses fidèles et ses bien-aimés, revêtez votre cœur de tendresse et de bonté, d'humilité, de douceur, de patience. Supportez-vous mutuellement, et pardonnez si vous avez des reproches à vous faire. Agissez comme le Seigneur : il vous a pardonnés, faites de même. Par-dessus tout cela, qu'il y ait l'amour : c'est lui qui fait l'unité dans la perfection. Et que, dans vos cœurs, règne la paix du Christ à laquelle vous avez été appelés pour former en lui un seul corps. Vivez dans l'action de grâce. Que la parole du Christ habite en vous dans toute sa richesse ; instruisez-vous et reprenez-vous les uns les autres avec une vraie sagesse ; par des psaumes, des hymnes et de libres louanges, chantez à Dieu, dans vos cœurs, votre reconnaissance. Et tout ce que vous dites, tout ce que vous faites, que ce soit toujours au nom du Seigneur Jésus Christ, en offrant par lui votre action de grâce à Dieu le Père ».

2.1.1.2. Le dialogue plutôt que la discussion

Au cours de la palabre, il est important de favoriser le dialogue plutôt que la discussion. Toutes les personnes doivent s'exprimer. Les adolescents sont les principaux acteurs de la rencontre. Il serait alors logique que ce soient eux qui prennent la parole en premier.

En prélude à tout dialogue et étant donné que dans la tradition, on ne peut être sans mère, alors qu'on peut bel et bien être de père inconnu, la première parole revient à la fille. La Dago lui demande : « Connais-tu ce garçon en face ? ». Le garçon est nommément désigné. Si elle répond par la négative, tout s'arrête. Il n'y a plus de dialogue ni de réconciliation/réintégration de la fille-mère. Mais, si elle répond par la positive, la rencontre se poursuit. Toutefois, le dialogue sera différent selon que la relation avec le père de l'enfant se vit hors de la connaissance de la famille, est récente, ou encore inexistante.

A. La parole aux parents

Pour détendre l'atmosphère, la Dajaa appelle chaque famille par son nom et lui donne la parole.

➤ Les parents de la future mère

Généralement, ce sont les parents de la fille qui se sentent le plus concernés. Lorsque la mère, surtout, apprend que son enfant est enceinte, inconsciemment, sa « première inquiétude est que sa progéniture est désormais une femme. Une rivale potentielle... Elle n'est plus uniquement sa fille. Elle devient mère à son tour »⁵³⁷. Aussi, se voit-elle, la mère de la fille-mère, attribuer le statut de "grand-mère" à un âge très jeune.

Cette situation de grossesse de la fille met en question le modèle parental. La plus grande honte est par rapport à la communauté ecclésiale. La peur de se voir montrer du doigt comme une mauvaise maman, irresponsable...entraîne des réactions embarrassées.

À cette maman, la parole doit revenir en premier. Cela lui permettra de libérer la mauvaise parole, et de mieux écouter les autres. Après elle, vient le tour de son mari, qui, généralement, est tempéré dans de telles situations.

➤ Les parents du futur père

Les parents du futur père sont souvent patients et demandent plus spontanément pardon à la belle famille.

⁵³⁷ Cf. "Etre mère avant 20 ans", in : <http://www.infobebes.com>, consulté, le 10.09.2013.

Cette attitude ne signifie guère qu'ils ne souffrent pas; ils se retrouvent souvent devant deux difficultés. La première est qu'il leur faut gérer la crise d'adolescence de leur garçon. Ce dernier fait face à de multiples problèmes : rejet de l'autorité parentale, désir d'autonomie, voire fugues. La seconde difficulté consiste à devoir subir les retombées des dérives sexuelles de leur fils.

B. Les paroles aux deux futurs parents

Des questions existentielles sont posées pour encourager les jeunes à s'exprimer. Leur personne et la vie de leur enfant intéressent l'assemblée présente.

➤ **La future mère**

À celle-ci la première question sera: « Comment vont notre enfant et toi-même? ». C'est une façon de montrer la valeur de l'être qu'elle porte en elle, et qui n'est pas seulement à elle, mais à toute la communauté.

➤ **Le futur père**

Au futur père, on posera la question : « Comment vas-tu ? As-tu les nouvelles de ton bébé ?»

C'est d'abord lui qui intéresse. C'est pour lui montrer qu'il n'est pas incriminé. Car le portrait peu réjouissant des jeunes pères risque de le faire fuir la réalité : son nouveau rôle de père peut lui sembler trop lourd. Il faut des paroles justes pour dédramatiser le problème et l'amener à se sentir responsable.

C'est aussi l'occasion de lui apprendre à se responsabiliser concernant la sexualité. Sinon la récurrence est fort probable, car il ressentira le besoin de se défouler du problème de sa petite amie et parfois de récidiver.

C. La reprise de la parole par les sages

Les sages font la synthèse et invitent à ne regarder que la vie. Chaque partie s'engage à aider surtout la jeune mère dans sa grossesse.

Les parents de la fille, par énervement et orgueil, peuvent vouloir subvenir seuls aux besoins de leur enfant. Mais il revient aux accompagnateurs de les en dissuader et de plaider pour une collaboration.

Après que la parole a été bien mastiquée, et que tous les protagonistes se soient écoutés mutuellement, la parole est redonnée à chaque membre pour présenter son souhait: des sages aux parents, des parents aux nouveaux parents, ces derniers demandant pardon d'avoir perturbé l'harmonie au sein des deux familles et, au-delà, de la communauté. Les deux jeunes doivent se sentir à la fin comme les épiscopales de la discussion. À tout bien considéré, ils prendront conscience de la responsabilité qui est désormais la leur. Devant les médiateurs, les

deux familles prennent la résolution de ne pas manquer à leurs engagements l'une envers l'autre. Cet engagement consiste souvent à la prise en charge totale des deux jeunes parents.

Après ce dialogue de conciliation, un geste symbolique est indispensable pour consolider les relations.

2.1.1.3. Le pardon mutuel et le partage fraternel

Avant de passer au partage fraternel, tous les membres en palabre se demandent pardon.

A. La demande de pardon

Dans les causes du phénomène de la maternité adolescente, il est démontré que c'est un problème social. Or, beaucoup de jeunes dans cette situation de grossesse sont soit issus de milieux socioéconomiques défavorisés ou dysfonctionnels, soit influencés par des systèmes religieux ou des idéologies. Les jeunes ne sont pas les seuls fautifs. Ce phénomène est un mal social. La responsabilité est alors à partager. Et donc la demande de pardon doit être mutuelle.

Pour cela au cours de la palabre communautaire autour des deux adolescents précocement parents, la demande de pardon de ceux-ci doit être suivie de celle des parents en tant que responsables de l'éducation de leur enfant, puis de la demande de pardon des médiateurs. Car il leur revient à eux aussi de veiller à l'harmonie, au moins en partie, de la Communauté de base. Les membres, après avoir reconnu leur part de responsabilité dans ce cas de grossesse se partagent l'eau de la paix.

B. Partage fraternel

Nous connaissons tous la première fonction de l'eau qui est de désaltérer et d'assurer la survie et la réconciliation.

Dans la 2^{ème} partie de ce travail, nous avons montré que l'eau, avant d'être un objet d'investigation scientifique et d'enjeu de conflits, est moyen de purification, centre de régénération. Elle élimine les souillures intérieures, chasse les forces maléfiques et protège les individus à l'issue des cérémonies⁵³⁸. C'est ainsi que, dans la tradition, l'eau est répandue devant les autels au début et à la fin de toute cérémonie afin de convoquer les esprits du monde souterrain à communier et à aider à pérenniser la paix dans la communauté. Pour cela, l'exemple de la tradition nawda est d'un grand apport. La bénédiction de la fille par le père

⁵³⁸ S. M. KAM, *Tradition africaine de l'hospitalité et dialogue interreligieux*. Réflexion théologique et pastorale dans le contexte de l'Église-Famille de Dieu au Burkina Faso, Karthala, Paris 2011, 38.

lors du mariage avec de l'eau délayée de farine, symbolise de la douceur, la concorde et de la paix engage la future mère et éducatrice à incarner ce qu'elle reçoit.

L'eau est ainsi une source de vie. Généralement quand arrive un hôte, on l'accueille avec de l'eau qui, par sa fraîcheur, revêt un symbole de la paix. C'est à la femme qu'il revient de poser ce geste d'hospitalité dans la maison, en tant que source par excellence de la vie, donc de la paix. Dans ce cas, la Dago demande à la future mère enceinte de distribuer la paix, l'eau. Consécutivement, le futur père suit avec le bol de beignets ou autres. Désormais les deux, le futur père et la future mère, sont des symboles d'unité pour les deux familles. Aussi, après que des gestes de pardon ont été posés par chacun des membres présents et la réconciliation faite au niveau de la Communauté de base, il faudra se présenter au prêtre pour se réconcilier avec Dieu. D'où le second moment de la démarche qui est celui de l'accueil par le garant de la foi de la communauté paroissiale.

2.2. LA RÉCONCILIATION SPIRITUELLE OU L'ACCUEIL PAR LE PRÊTRE

Ce deuxième moment de réconciliation, *in casus*, est aussi une étape importante de célébration de la miséricorde qui est la manifestation de la bonté de Dieu envers ces jeunes futurs parents. « [...] personne ne t'a condamnée ? » « Personne Seigneur ! » « Moi non plus, je ne te condamne pas. Va, et désormais ne pêche plus ». (Jn. 8,1-11). Une structure de réconciliation est ici proposée pour la ré-intégration des adolescentes-mères dans la communauté ecclésiale de laquelle l'adolescente se serait éloignée.

Accompagnés d'une délégation des deux familles et d'un des médiateurs, les futurs parents se rendent chez le Curé ou son Vicaire. Le linge sale est déjà lavé en Communauté de base. À cette étape, l'accent sera davantage mis sur ces deux jeunes. Le prêtre prend la relève des médiateurs et les accompagne spirituellement. C'est l'occasion pour lui d'aller au plus fort du contact avec les brebis, qui sont ici ces deux adolescents précocement parents. Car derrière chacun de ces jeunes, il y a une histoire, une raison pour laquelle ils sont devenus des parents précoces.

« Je suis venu appeler, non pas les justes, mais les pécheurs » (Mt. 9, 13// Mc, 2, 17b). À l'exemple du Christ, le pasteur doit amener les parents adolescents à avancer avec pleine assurance vers le Dieu de bonté, pour obtenir la miséricorde et recevoir la grâce de son secours afin de s'épanouir comme parents Il peut paraître difficile pour un pasteur de faire économie de sa colère, face à ces "blessés sociaux". Surtout quand on a usé ses forces à les conseiller. Mais comme l'exhorte le Pape François, les pasteurs doivent sortir d'eux-mêmes.

Ainsi pourront-ils faire leur, ce que le Pontife romain nomme le "sacrement du pauvre" ou "sacrement du frère", pour être pasteurs avec "l'odeur de leurs brebis"⁵³⁹, même si ces odeurs sont répugnantes. L'important, dans les conseils du pape, c'est avant tout de réchauffer le cœur de ces jeunes, en les accompagnant avec miséricorde et à partir de leurs conditions réelles de vie. Dans le cas contraire, si ces adolescents perdent l'espoir, ils seront sans défense devant la vie en général.

En remontant aux causes de la maternité adolescente, on peut bien se rendre compte que les jeunes ont commis le péché par ignorance. Cette ignorance n'enlève pas la gravité du péché, qui est la violation du 6^{ème} commandement : « Tu ne commettras pas d'adultère » (Ex. 20, 14 ; Dt. 5, 18 ; Mt 5, 27.), interdiction à avoir des relations sexuelles avec une personne autre que son épouse ou son mari. Ainsi donc, du fait que la conception en dehors des normes de la communauté est une faute qu'il faut réparer. À cet effet, des moyens psychologiques et spirituels seront nécessaires pour l'aider à expier son péché. Alors, spirituellement, rien ne peut empêcher les futurs parents même si à ce moment, le mariage n'est pas, ou pas encore envisagé, de renouer avec les sacrements de l'Église.

Mais il s'agira pour eux, de passer d'abord par le sacrement de réconciliation, qui doit être une démarche faite dans un temps relativement court. Tout en suivant le schéma classique de la confession, nous proposons la démarche du sacrement de réconciliation comme suit:

2.2.1. L'examen de conscience

Étant donné qu'il donne la paix et la sérénité et fait grandir les forces spirituelles pour vivre en chrétiens, l'examen de conscience est l'occasion de faire aux jeunes une catéchèse sur le sens de ce sacrement.

Celui qui vit de l'amour miséricordieux de Dieu est prêt à répondre à l'appel du Seigneur. Il peut arriver que les jeunes après cette situation se prennent en haine ou prennent en haine l'entourage qui les a incriminés. Ils doivent alors se réconcilier entre eux et avec les autres (Mt 5, 24). Ce temps permettra ainsi aux deux jeunes de se mettre en vérité face à Dieu et de lui demander de leur montrer ce qui fait obstacle à l'amour en eux. Il entre dans une sorte d'examen de conscience.

L'accompagnement doit les persuader de cette vérité conciliaire que rappelle le CEC n°1422 : « Ceux qui s'approchent du sacrement de Pénitence y reçoivent de la miséricorde de Dieu le

⁵³⁹ Pape François, Prêtres, soyez des pasteurs qui portent "l'odeur des brebis", Messe Chrismale, Rome mars 2013, in : <http://www.zenit.org/fr>. Consulté, 01.11.2013.

pardon de l'offense qu'ils Lui ont faite et du même coup sont réconciliés avec l'Eglise que leur péché a blessée et qui, par la charité, l'exemple, les prières, travaille à leur conversion » .

2.2.2. L'aveu du péché

La démarche de l'examen de conscience devra se conclure par l'aveu du péché au confessionnal, suivi de l'absolution. C'est un moment où chaque jeune, individuellement, vit un face à face avec Dieu par la médiation du prêtre. À cet effet, Jean-Paul II commentant la rencontre de Jésus avec Zachée (Lc. 19,1-10), exhortait le ministre du pardon à être signe de Dieu Père en incarnant pour le pénitent le visage du Bon Pasteur⁵⁴⁰. Les adolescents au confessionnal devraient alors pouvoir rencontrer le Bon Pasteur à travers le visage et la voix de leur confesseur.

2.2.3. L'absolution

Si absolution signifie délier ou dénouer un pénitent de ses péchés, au nom de Dieu, le confesseur qui absout un adolescent, dans le cas d'espèce devrait, me semble-t-il, comme l'exhorte le Pape Jean-Paul II et à sa suite le Pape François, maintenir le juste équilibre en évitant deux écueils : ni trop de rigidité ni trop de laxisme. Dans le cas contraire, au lieu de transmettre à ces jeunes un message de vie du Christ, on créera plutôt des illusions. Au-delà de la faute, c'est de la personne humaine dont il faut tenir compte. Ainsi donc, le contenu de la pénitence ne devrait pas consister en une liste d'observances. Il sera fait de propos qui invitent le futur parent à repartir dans la paix pour permettre de fêter dans son cœur et par des gestes concrets, un retour vers son partenaire et dans sa communauté, à l'exemple de l'enfant prodigue (Lc.15, 17-23). Ce retour consistera d'abord à prendre conscience et à pardonner le partenaire et à accepter d'être accompagné dans le cheminement vers le mariage.

Vient enfin cette belle formule pour clôturer cette célébration du grand retour spirituel, psychologique et moral :

« Que Dieu notre Père vous montre sa miséricorde. [...]. Et moi, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, je vous pardonne tous vos péchés". "Allez dans la Paix du Christ et restez un parent fier et fidèle". Ce que nous voulons traduire par cette phrase d'un poète. « Adieu le passé, bonjour le présent, et vive l'avenir ! » (Sam Ya).

Contrairement au regard qui condamne, voilà ce que doit être l'attitude de l'Église vis-à-vis des adolescents précocement parents.

⁵⁴⁰ Cf. Lettre du pape Jean-Paul II aux prêtres pour le Jeudi Saint 2002, Vatican, le 17 mars 2002, n° 8.

La démarche est ascendante. Il est d'abord question de l'être blessé qui doit retourner à Dieu, par la médiation du Christ. Donc, tout partira de la communauté ecclésiale vivante pour arriver à la paroisse puis se terminer au lieu saint : l'Église. L'être pardonné retrouvera ainsi la paix et s'épanouira comme membre de sa communauté. L'émotion suscitée par cette affaire de grossesse est pesante. Alors, pas besoin d'ajouter de la sévérité à tant de souffrance.

Au demeurant, en jetant un regard de compassion sur certaines personnes de son entourage, qu'il s'agisse de la femme adultère (Jn 8, 1-11) ou du lépreux (Lc 5, 12-16), le Christ leur a redonné la force et le courage de vivre de l'Évangile. L'hymne de l'Épître aux Corinthiens en dit également long : « Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, qui nous console dans toutes nos tribulations, afin que, par la consolation que nous-mêmes recevons de Dieu, nous puissions consoler les autres en quelque tribulation que ce soit » (2 Cor. 1, 3-4). Comme on peut le constater, dans les Écritures, la miséricorde et l'amour parlent toujours plus fort que la condamnation et l'exclusion.

Le processus de la réconciliation proposée se terminera par une cérémonie. Elle débouche sur la réintégration de la jeune fille ou jeune-mère dans son milieu communautaire et dans l'Église. Donc après la palabre dans la communauté ecclésiale vivante (CEV), les sages ainsi que deux membres de la famille se rendent chez le Curé qui, en tant qu'autorité morale et spirituelle, présidera la célébration du rite de réintégration.

3. LA RÉINTÉGRATION DANS LA COMMUNAUTÉ ECCLÉSIALE

Humiliés par le regard social, certains adolescents précocement parents s'éloignent et se coupent de leurs relations existentielles, et en particulier de leur communauté ecclésiale d'appartenance. Il est du devoir de l'Église de les réintégrer, c'est-à-dire de reconnaître la valeur qu'ils ont pour ainsi leur redonner vie. Nous préconisons que la réintégration officielle des adolescents précocement parents se célèbre à une date déterminée de l'année. Quelles seraient en fait les raisons de cette réintégration ? Quand et comment le faire ?

3.1. LA RÉINTÉGRATION, UNE QUESTION DE JUSTICE SOCIALE

Nous avons montré que certaines adolescentes qui ont enfreint les normes de leur communauté en devenant précocement enceintes subissent parfois des pressions psychologiques, des regards négatifs. Sous l'effet du rejet, de l'exclusion morale et voire

physique, du non-respect de leur dignité, certaines adolescentes de grossesses inattendues, tombent dans la honte, la culpabilité et bien d'autres maux. Elles finissent par se résigner à la démission, qui les oblige à s'éloigner, à s'auto-exclure de leur environnement existentiel. Toute personne quel que soit son état a une place dans la communauté. Et, une communauté n'est viable que si chaque membre est reconnu et respecté dans sa dignité de personne.

L'adolescente-mère a sa partition à jouer pour l'harmonie de la communauté. Pour ce faire, sa réintégration morale et spirituelle est indispensable.

Comment pourra se faire ce processus de réintégration? La réintégration pourrait se faire sur trois jours, signifiant le triduum de la célébration de la vie

➤ **1^{er} jour**, préparation spirituelle : la récollection (vendredi)

- Thème : Le mystère de la conception

- Sacrement de réconciliation (célébration pénitentielle suivi de confession individuelle)

➤ **2^{ème} jour**, préparation de la fête accompagnant la célébration religieuse :

- Il est judicieux que la réintégration s'accompagne d'une rencontre conviviale favorisant le rapprochement effectif de toutes les parties. On envisagera un repas commun festif pour célébrer la communion. La préparation même du repas est un acte de partage, contribuant à restaurer une ambiance positive.

➤ **3^{ème} jour**, la bénédiction

La fête du retour dans la famille spirituelle pourra se faire au cours d'une célébration eucharistique. Elle comprendra les moments suivants :

- Présentation des adolescentes enceintes

- Célébration eucharistique

- Prière de bénédiction des adolescentes enceintes accompagnées de leurs partenaires

Notre désir de plaider pour la réintégration de l'adolescente est une justice à l'égard de la fille. Car elle n'est pas seule responsable de sa faute, et puis, c'est un devoir de solidarité pour la communauté de soutenir les vulnérables dans l'épanouissement de leur vie. Il s'agira de l'épanouissement moral, intellectuel et spirituel. Le premier consistera à lui permettre de retrouver la paix intérieure afin de se faire confiance. Ainsi passera-t-elle du statut d'une "adolescente-" à une "mère". La deuxième dimension d'épanouissement l'amènera à s'armer de courage pour achever ses études ou sa formation afin de ne pas être victime des inégalités du genre.

Tout en reconnaissant la portée de ces deux dimensions d'épanouissement, nous choisissons tout de même de nous attarder sur l'épanouissement spirituel. Ceci consisterait à

réhabiliter, d'une façon générale, l'adolescente-mère dans sa communauté ecclésiale, à travers les sacrements auxquels elle peut avoir accès. L'épanouissement de l'adolescente vulnérable n'est alors pas que social, c'est-à-dire l'avoir et le soutien matériel. C'est en vue de l'accompagner dans son cheminement vers le grand Bonheur, la joie éternelle. Cette joie s'exprime à travers les sacrements que l'Église offre. Si l'on part du principe que la finalité des sacrements, c'est le désir du bonheur, il est indispensable de donner des moyens nécessaires pour y parvenir. Rappelons à la suite de St Thomas et repris par Pinckaers que la question du bonheur « est naturelle à tout homme et engendre la question de la fin ultime »⁵⁴¹, le bonheur béatifique. Accéder à ce bonheur semble peu une entreprise facile. En dépit de la grâce divine qui ne fait pas défaut, Pinckaers souligne aussi que la quête du bonheur nécessite la conjugaison de dimensions : personnelle "je" et communautaire "nous".

3.2. L'IMPORTANCE ET LE MOMENT DE LA RÉINTÉGRATION

La réintégration devra être une célébration collective qui rassemble plusieurs adolescentes enceintes. L'eucharistie étant un lieu d'expression de toute justice, c'est au cours de cette célébration que pourrait s'accomplir cet acte de réintégration des adolescents célibataires parents. Pour ce faire, nous proposons la date du 8 décembre, qui est la fête de l'Immaculée Conception.

Avec une célébration publique, le risque de stigmatisation n'est pas à exclure. À premier vue une telle célébration est susceptible de susciter des critiques et des éloges contradictoires de la part de ceux qui prôneraient une morale rigoriste et légaliste concernant les conceptions hors mariage. Pour ces tenants, cela peut paraître comme un encouragement indirect à multiplier le nombre de grossesses à l'adolescence ou cautionner les mariages précoces.

Pourtant, notre proposition d'une célébration publique, du retour et de l'accueil de l'adolescente dans la communauté ecclésiale n'est pas synonyme de Laissons-les faire !, qui serait un éloge de l'autonomie des adolescentes. Au contraire, à l'image de l'enfant prodigue dans la Maison du Père, cet acte de l'accueil communautaire de l'adolescente, à notre avis, transcende le sens d'une compassion. Il n'est guère question simplement d'avoir pitié. Mais de cette compassion devra découler une humanisation. D'où ce besoin d'accueillir. Un accueil, qui viserait à susciter chez la fille elle-même non seulement le repentir et la non récidive, mais à faire prendre conscience à elle, à bien d'autres adolescentes et à la

⁵⁴¹ Cf. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire* Saint-Paul, Fribourg 2007, 17.

communauté le triomphe de la vie sur l'éthique qui régit la communauté. Pour celles qui seraient tentées avorter, l'accueil maternel de la communauté ecclésiale par une célébration publique dans l'Église serait un encouragement pour certaines adolescentes d'accepter leur grossesse.

La démarche proposée ici s'inscrit dans la pluralité des formes possibles pour répondre à la diversité des situations qu'une pastorale de la réconciliation est tenue à rejoindre⁵⁴². D'où pour nous, la nécessité de faire recours à la pratique de réconciliation à travers d'autres formes de célébrations que l'on trouve dans la tradition africaine. De ce fait, comprenons que si le péché défigure, le pardon reçu et accordé vient transfigurer. Cette transfiguration est ce que nous voulons rechercher pour l'adolescente-mère. En effet, tout le processus de la miséricorde relève du domaine de la conscience personnelle. Si les différents acteurs sont convaincus de la miséricorde de Dieu, leur cœur s'ouvrira au pardon mutuel afin de permettre une reconstruction de chaque parti. Cette démarche aura des retombées positives pour l'enfant ou les enfants de l'adolescente-mère.

En acceptant cette démarche, l'adolescente pourra se laisser accompagner et ainsi pouvoir aller au-delà des préjugés et se redéfinir en tant que personne de valeur, de dignité.

Ce travail ne peut se faire que par l'accompagnement. Il serait donc utile que, parallèlement à l'action auprès des jeunes mères adolescentes, des hommes sages jouent le rôle de parrains auprès de ces garçons futurs-pères, afin de les responsabiliser et de les conseiller utilement dans leur nouvelle situation.

III. POUR UNE ÉTHIQUE DE L'ACCOMPAGNEMENT DES ADOLESCENTES-MÈRES

1. L'ACCOMPAGNEMENT DANS LA RECONSTRUCTION DE SOI

Accompagner une jeune en fragilité implique une relation d'aide qui va plus loin que l'accompagnement ordinaire des jeunes. Comment amener l'adolescente à sortir de la conscience erronée et humiliante qu'elle a de ses propres capacités pour développer une confiance en elle-même ? La confiance en soi lui fera acquérir la confiance pour en donner à son tour⁵⁴³. Comme J. André disait: " La confiance vient des autres et nous pouvons la

⁵⁴² Voir JEAN PAUL II, *Synode des évêques* (Rome 1983), Réconciliation et pénitence dans la mission de l'Église. Exhortation apostolique post-synodale, éd. Du Centurion, 1985, 240 p.

⁵⁴³ Cf. L. BELLENGER, *La confiance en soi*. Avoir confiance pour donner confiance, ESF, Paris 2007.

communiquer aux autres"⁵⁴⁴. À cet effet, on est dans la dynamique circulaire de donner, de recevoir, d'intégrer ce qui est reçu en le faisant sien, pour le donner ensuite aux autres.

1.1. L'ACCOMPAGNEMENT, UNE OUVERTURE À L'ÉCOUTE

L'accompagnement se fonde sur l'écoute qui doit permettre à la fille de se reconstruire. Dans cette reconstruction psychologique de la jeune fille, l'Église a un rôle particulier à jouer : par la dimension spirituelle qu'elle ajoute, elle l'oriente vers la quête de la transcendance et lui permet de redécouvrir sa vie chrétienne.

L'accompagnement, qui est un processus consistant à guider un individu vers un état d'épanouissement, peut être comparé à la palabre qui elle, est mécanisme d'échanges.

Dans ces discussions, il est important que l'accompagnante soit entrée dans une relation personnelle avec l'accompagnée et avant tout une rencontre avec les parents de cette dernière. À chaque future maman sera proposé un accompagnement permettant de soigner ses blessures intérieures et d'entamer ainsi un processus personnalisé de stabilisation et de réinsertion sociale. C'est ce que le Pape François recommande de toutes ses forces pour tous les blessés sociaux⁵⁴⁵. Pour la réalisation d'une telle action, un soutien psychologique des parents s'avère indispensable pour qu'ils fassent économie de leur *ego* et acceptent leur enfant dans sa nouvelle condition. Il est de mise que l'attitude sexuelle qui conduit certains adolescents à devenir précocement parents, relève en principe d'une responsabilité communautaire.

Il faut parfois s'attendre à des résistances. En effet comme parents, il n'est pas aisé d'accepter une quelconque dépendance. Car on pense souvent être accompli en se débrouillant tout seul. Et pourtant comme Collaud le souligne « la dépendance fait partie de la condition humaine »⁵⁴⁶. Un parent dans l'exercice de son rôle peut-il faire économie d'autrui, de la communauté ? Il est du devoir d'un accompagnateur de chercher résolument à faire comprendre à certains qu'être accompagné n'est nullement une faiblesse dont il faut prendre distance. Au contraire, faisant partie de notre humanité, la dépendance vis-à-vis d'autrui, ici de l'accompagnateur peut aider les parents de déculpabilisation et de réconciliation avec les adolescentes en situation de vulnérabilité.

⁵⁴⁴ Cf. J. ANDRE, *Éduquer à la motivation*. Cette force qui fait réussir, L'Harmattan, Paris 2005, 179.

⁵⁴⁵ Entretien avec le Pape François, sous le titre : « Je suis un pécheur un peu rusé, un peu ingénu » PAR P. ANTONIO Spadaro, SJ. Trad. française par François Euvé et Hervé Nicq, sj., du 19-29 Août 2013. Voir http://www.revue-etudes.com/Religions/inedit_-_Un_entretien_avec_le_Pape_Francois./7497/15686. Consulté le 04-10-2013.

⁵⁴⁶ T. COLLAUD / C.GOMEZ, *Alzheimer et démence*. Rencontrer les malades et communiquer avec eux, Editions Saint-Augustin, St Maurice 2010, 91.

L'adolescente-mère a ainsi besoin qu'on l'aide à changer son propre regard sur elle-même. De même elle devra minimiser le regard des autres qui lui ont fait croire qu'elle s'est peu à peu éloignée de Dieu et qu'elle a franchi un point de non-retour. Se croyant avoir été trop loin pour avoir encore droit à l'intimité avec Dieu, la jeune femme se laisse gagner par le désespoir et s'accuse soi-même. Dans un travail de dynamique, le rôle des Dagona sera d'amener progressivement l'adolescente-mère à comprendre que son état de maternité ne relève nullement d'une faute. Mais c'est plutôt l'acte sexuel qui est une fornication, donc péché. Nos propos ici ne veulent nullement signifier qu'il faille déresponsabiliser l'adolescente, de sa prise de conscience en tant que jeune, qui se doit à lui-même du respect. D'où la nécessité de rappeler à ces futures-mères que le Cœur ouvert de Jésus est plus grand que leur propre cœur. De même la fidélité de Jésus plus grande que leurs trahisons et qu'Il ne cesse de leur proposer un miracle d'amour. De ce fait, dans son extrême Miséricorde, pour Dieu, chaque personne est une histoire sacrée, appelée à écrire son histoire personnelle. Pour ce faire, il y a lieu de l'amener à se comprendre par ses propres interrogations.

Le premier objectif de l'accompagnateur devrait être alors de savoir accomplir son devoir, et s'effacer pour laisser place à l'acteur principal, qu'est l'adolescente-mère. Il s'agit aussi de l'amener progressivement à découvrir les compétences affectives, sensorielles et émotionnelles de son bébé. Elle a besoin de comprendre que c'est un être humain complet. Même si pour elle cet embryon qu'elle porte peut parfois lui sembler son objet premier de souffrance, il faut lui apprendre à le considérer comme ce qui est, à l'accepter tel qu'il est. Si on la conduit à avoir une vision positive, cela lui donnera envie de se responsabiliser.

Au demeurant, l'accompagnatrice devrait amener l'adolescente enceinte à ne pas se focaliser sur la souffrance provoquée par sa situation de marginalité. Même si elle ne l'exprime pas, l'adolescente a en elle un désir instinctif, naturel et très fort d'avoir un enfant. C'est un sentiment ambivalent, pas seulement négatif, qu'elle le réprime. Seulement, le positif peut être écrasé par le négatif. Il faut que la mère prenne conscience que ce positif, elle l'a déjà en elle, très profondément et très fort. Le regard qu'on porte sur elle est très important. Il ne faut pas qu'on la considère comme une pécheresse pardonnée, mais elle doit être admirée parce qu'elle porte un enfant, un être humain. Cet être en elle devrait être aimé déjà. Car le fœtus dans le sein est déjà sensible aux sentiments et aux réactions de sa maman. Ici, l'accompagnement n'est pas seulement une question de responsabilité. C'est permettre à l'adolescente enceinte de libérer son instinct et son sentiment maternel, au lieu de le réprimer.

Comme adolescente, elle n'a pas été habituée au dialogue avec des adultes. Elle devrait alors apprendre à parler d'elle-même et de surcroît à analyser sa situation afin de la surmonter

et de lever les obstacles à son insertion sociale. Ainsi deviendra-t-elle sujet, actrice d'elle-même. Certes, la condition *sine qua non* reste l'ouverture à l'accompagnatrice.

1.2. LA CONFIANCE RÉCIPROQUE COMME VOÛTE DE L'ACCOMPAGNEMENT

Comme actrice de son histoire passée, présente et future, l'adolescente doit être amenée à participer à sa reconstruction. Car naturellement, elle est dotée de deux grandes facultés : la raison et la volonté. Ce qui explique qu'en dépit du fait que Dieu soit « l'auteur du salut » (He 2, 10), Dieu respecte le vouloir de ses enfants. L'adolescente a besoin d'être davantage éduquée, mais personne ne peut la forcer à entrer dans la dynamique d'une quelconque guérison. D'où la question récurrente « Veux-tu guérir ? » (Jn 5, 6). Alors « Que veux-tu que je fasse pour toi ? » (Mc 10, 51). Il est clair que malgré son jeune âge, on ne peut pas vouloir l'aider sans elle. Pour cela, nous partons de la réflexion de Gronnier qui propose quelques éléments particuliers d'une rencontre avec l'adolescente en grossesse⁵⁴⁷. Un des aspects importants est de prendre du temps et de s'armer de courage. Il faut rendre authentique la rencontre en témoignant d'un désir réel de rencontrer la jeune femme en tant que personne et non seulement en tant que cas social. La notion de confiance réciproque est à mettre en place entre l'accompagnante et l'accompagnée.

D'où le respect de la confidentialité qui « favorise relation et échanges »⁵⁴⁸ et permet à l'adolescente de s'exprimer librement et de construire sa confiance en elle-même. Aussi, comme le dit Sagne, c'est en acceptant la vérité de vie qu'elle sera guérie. Il conviendra alors de puiser des éléments positifs de sa vie ultérieure pour lui permettre de se dire à elle-même : "Jamais plus" et de faire de Jésus-Christ le centre véritable de sa vie, le chemin vivant qui l'attire vers le Dieu Miséricordieux⁵⁴⁹. L'adolescente doit arriver enfin à se convaincre que " Jésus-Christ l'a sauvée " comme le Pape François exhorte nombre de personnes en détresse de le faire⁵⁵⁰.

Ainsi, faut-il faire découvrir à l'adolescente la richesse de ce qu'elle porte en elle, c'est-à-dire en lui faisant non seulement accepter sa souffrance, mais ressentir la joie légitime de

⁵⁴⁷ Cf. P. GRONNIER, "La médecine des adolescents", in : KREMP Louis (dir.), *Puériculture et pédiatrie*, Lamarre, Rueil-Malmaison 2007, 209.

⁵⁴⁸ C. AULENBACHER, P. LE VALLOIS, *Les ados et leurs croyances*. Comprendre leur quête de sens, déceler leur mal-être, Ed. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, Paris 2006, 142.

⁵⁴⁹ J-C. SAGNE, *Les sacrements de la miséricorde*. La réconciliation et l'onction des malades, Bd 3, Médiaspaul, Paris 2008, 148.

⁵⁵⁰ Cf. Entretien avec le Pape François, sous le titre : «Je suis un pécheur un peu rusé, un peu ingénu» par P. ANTONIO Spadaro, SJ. Trad. Française par François Euvé et Hervé Nicq, sj., du 19-29 Août 2013. Voir <http://www.revue-etudes.com/Religions/inedit - Un entretien avec le Pape Francois./7497/15686>. Consulté le 04-10-2013.

toute future mère. Tout bien considéré, la joie d'être future mère est très forte et instinctive, il est essentiel que l'adolescente-mère célibataire puisse aussi le ressentir. Ainsi, pourra-t-elle à son tour comprendre plus tard des adolescentes qui seraient dans la même situation qu'elle.

En tout état de cause, l'adolescente-mère a besoin d'être constamment guidée, d'être incitée à prendre conscience des problèmes et des conséquences de ses actes aujourd'hui et dans l'avenir. Sans ce travail thérapeutique par le biais de la palabre, le risque de récurrence est important. Comment formaliser le travail d'accompagnement qui est confié aux sages, Dagona/Dajana, des Communautés Chrétiennes Vivantes (CCV) -laboratoires d'échanges-?⁵⁵¹ Ces communautés sont des modèles d'évangélisation, leur lieu de visée étant l'éducation à l'auto-conscientisation. Les Dagona pourraient être à l'image de Marie et d'Élisabeth. Comme dans le cas de Marie et de sa cousine Élisabeth, les Dagona pourront être les "ELISABETH" d'aujourd'hui, celles que la tradition nawda appelle : "mamans éclairées". Il s'agit ainsi de celles qui privilégient l'Écoute et le Voire comme pour aider l'adolescente à se relever. En effet, Marie partit en hâte pour trouver un refuge psychologique et moral chez Elisabeth, une de ses vieilles cousines. La visite à sa cousine lui donna sans doute la certitude que, non seulement, elle portait un mystère, le salut de l'univers, mais aussi qu'elle était accomplie dans sa féminité. «Tu es bénie entre les femmes» (Lc 1, 39-42).

De cet exemple de l'Écriture Sainte et de l'expérience dans les Communautés Chrétiennes Vivantes (CCV) les Dagona, les nouvelles "ELISABETH", il se dégage pour elles une mission engendrant des adolescentes-mères une vie de bonheur et de responsabilité, c'est-à-dire à leur devenir-sujet par leur réinsertion dans la communauté.

2. LA CONFIANCE AU TIERS : OUVERTURE À UNE MENTALITÉ POSITIVE DE RECONSTRUCTION DE SOI

L'image négative qu'une adolescente-mère se fait d'elle-même, nécessite qu'on l'aide à se construire une mentalité positive, en tant que personne de dignité, selon le plan de Dieu.

Comment l'aider à changer de regard à son propre avantage d'abord?

⁵⁵¹ Le concept a évolué. B. UGEUX est l'un des auteurs qui fait autorité en la matière. Voir son ouvrage : *Le concept des petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre*, Cerf, Paris 1988. Du point de vue factuel Communautés Chrétiennes Vivantes est bien connu dans la tradition africaine. L'Église du Congo RDC en a déjà parlé en 1961. Mais sa forme actuelle, dans le sens de l'organisation trouve ses racines chez les théologiens latino-américains. Voir M.C. AZEVEDO, *Communautés ecclésiales de base*. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église. Trad. de MALLEY François, Le Centurion, Paris 1986.

2.1. AIDER L'ADOLESCENTE-MÈRE À S'EXPRIMER

L'adolescente-mère, avons-nous montré, est une femme qui n'a souvent pas atteint la maturité morale et psychologique avant de devenir enceinte. Elle a besoin encore d'éducation, d'être rassurée dans son quotidien, à la fois comme adolescente et comme mère.

Ce travail de confiance auprès de ces adolescentes devrait relever de la responsabilité des adultes, en l'occurrence de la femme, comme cela se fait chez les *Nawdba*.

Au départ, l'adolescente-mère a besoin d'être convaincue qu'elle doit demeurer optimiste et changer de regard sur sa situation. C'est ce qui lui permettra d'avoir une vision positive sur elle-même, sur sa communauté et sur le Christ qui, par le processus de la miséricorde, lui a pardonné sa faute pour lui redonner le courage de poursuivre son évolution en tant que personne, à un moment où elle est à mi-chemin entre l'enfance et l'âge adulte. L'entreprise est de taille. Il lui faut d'abord passer par l'abstraction de son passé et lui faire positiviser son présent, qui est porteur d'avenir.

La période de l'adolescence est un temps de turbulence, de profondes transformations, d'instabilité. Quand ce temps est accompagné d'une maternité, la perturbation surtout physique et psychologique, est d'autant plus forte. L'adolescente peut se sentir irritée, avoir des troubles de l'humeur. Comment inviter une personne jeune, en état de grossesse à s'exprimer librement sur sa situation de grossesse?

L'on penserait que le pardon, l'absolution de la faute et la réhabilitation dont bénéficie l'adolescente-mère devraient en principe lui permettre de se reconstruire du point de vue social et ecclésial. Fort étonnamment, l'expérience a montré que cela n'est souvent pas le cas. Face à la pression psychologique rencontrée au quotidien dans son état de grossesse, la difficulté à rester soi, à surmonter les préjugés et avoir de l'enthousiasme subsistent. Or, la confiance en soi nous semble un levier déterminant de socialisation et de conscience de son existence même. Elle entraîne un regard positif sur soi. Voyons comment l'adolescente-mère peut mettre fin à ses tiraillements intérieurs et parvenir à s'aimer au-delà de tout narcissisme, afin de faire de la confiance en soi un levain pour sa vie de mère.

Au fond, ans la situation de l'adolescente-mère, le manque de confiance en soi, aux autres et au Transcendant, Dieu, peut considérablement altérer la volonté de se prendre en mains et aussi de participer à l'épanouissement de son enfant et des siens. Certes, celle-ci ne se décourage pas. Elle se construit et pour cela, il est nécessaire d'en créer les conditions.

Il y a des moments de la vie où l'on vit des choses si difficiles et si intimes qu'il peut sembler impossible d'en parler aux autres, et en particulier à ses proches. La peur de

bouleverser l'autre ou de le blesser, la crainte d'être incompris, jugé ou rejeté sont autant de raisons qui empêchent de s'ouvrir facilement à eux. Et l'on peut alors se sentir très seul. Nombre d'adolescentes-mères se retrouvent dans de tels cas.

Il revient à l'accompagnatrice d'amener l'adolescente à comprendre que l'amour de soi ne rime pas avec orgueil. Plutôt, c'est une acceptation pleine de ce qu'elle est, sous le regard de Dieu, qui lui dit par la bouche d'Isaïe : « *Tu comptes beaucoup à mes yeux, tu as du prix et je t'aime.* » (Is. 53,4)

2.2. AIDER L'ADOLESCENTE-MÈRE À FAIRE CONFIANCE EN DIEU

L'adolescente-mère traverse des moments où elle s'interroge sur le pourquoi de sa situation. "Pourquoi est-ce arrivé ?", "Que se passe-t-il dans ma vie ?" « Quand pourrai-je redevenir comme mes copines ? » Elle a du mal à accepter son état, elle rejette tout. Il n'y a qu'elle qui compte. L'inviter à faire confiance en Dieu peut être une entreprise difficile. Et pourtant c'est justement le moment où jamais de l'aider à accepter de faire confiance en Dieu tout en n'ayant pas toutes les réponses légitimes.

À ce stade de la découverte d'une identité différente d'elle-même, l'adolescente-mère a besoin d'un tiers qui la comprenne et lui serve de point d'appui, de guide. Le rôle de la personne accompagnatrice dans ce passage difficile est alors d'être attentif à l'important travail qui se réalise en elle.

Face aux interrogations existentielles de l'adolescente-mère, à la remise en question de sa foi, l'accompagnatrice ne devrait pas tenir une langue de bois, mais plutôt saisir l'occasion de lui faire comprendre qu'on ne peut pas avoir de réponses à toutes les questions et de l'aider à s'abandonner à Dieu, qui sait mieux que toute personne ce dont elle a besoin. C'est un langage qui peut paraître absurde pour une adolescente perturbée. Mais en la prenant non pas uniquement dans son état de grossesse, mais dans son rôle de future mère, le message aura sans doute plus d'écho. Comme future éducatrice, elle est appelée à dire Dieu à ses enfants.

Au demeurant, comment le ferait-elle si elle-même est étrangère à l'amour de Dieu, à la confiance en Dieu qui aime et pardonne ? Mais pour faire confiance en Dieu, il faut d'abord avoir foi en Lui. D'ailleurs, d'après S. Thomas, l'expression confiance (*fiducia*) viendrait du mot foi (*fides*)⁵⁵², qui lui, ouvre à l'espérance. La confiance et la foi sont alors deux réalités qui se conjuguent et s'ouvrent à l'espérance. Pour amener l'adolescente à cette confiance en Dieu, deux moments de l'abandon pourront lui être proposés. Nous misons ici, sur la

⁵⁵² ST, II-II, Q.129, a. 6 c

démarche que propose l'auteur de l'article : "Abandon à Dieu : Confiance !" ⁵⁵³ . L'adolescente-mère devrait s'efforcer de reconnaître que Dieu l'aime infiniment et lui a pardonné ses fautes et qu'Il pourvoit à tous ses besoins. *Car lui-même dit : Je ne te laisserai point et je ne t'abandonnerai point* » (Hb. 13,5). En d'autres termes : « Jamais Dieu ne délaisse qui se confie en Lui ; si le monde m'opprime, Lui-même est mon appui. Car, c'est Lui qui donne la force de vivre et d'aller de l'avant, avec sa grâce. ». Précisions qu'il n'est pas obligé que ce soit l'accompagnatrice qui fasse cet enseignement.

2.3. LA SOURCE DIVINE DE LA CONFIANCE DONNÉE PAR DIEU LUI-MÊME

La confiance à laquelle l'adolescente-mère est conviée est donnée par Dieu lui-même. En son temps, Claude la Colombière s'exclamait : « Pour moi, je vous glorifierai en faisant connaître combien vous êtes bon envers les pécheurs et que votre miséricorde est au-dessus de toute malice, que rien n'est capable de l'épuiser, que nulle rechute, quelque honteuse et criminelle qu'elle soit, ne doit porter un pécheur au désespoir du pardon. Je vous ai grièvement offensé, ô mon aimable Rédempteur ; mais ce serait bien pire encore si je vous faisais cet horrible outrage de penser que vous n'êtes pas assez bon pour me pardonner » ⁵⁵⁴.

Ce dont la jeune adolescente peut être convaincue est que Dieu n'enferme personne dans son mal. Il accueille même celui qui, à cause de sa faute, s'éloigne lui-même de Dieu. L'amour divin étant plus fort que tout péché commis, Dieu apporte par le Christ la libération intérieure ⁵⁵⁵.

Retrouver la confiance en soi (reconnaissance de ses compétences), condition indispensable pour avancer, demande parfois du courage. Et pourtant, c'est aussi le courage qui permet de reprendre confiance, estime de soi (reconnaissance de sa valeur) ⁵⁵⁶. Pour elle, reconnaître et accepter sa situation n'est pas évident. L'essentiel ici c'est de l'aider à réfléchir sur elle-même pour se connaître, s'accepter et pouvoir changer son regard d'abord sur elle-même.

Avoir confiance, vertu nécessaire dans la reconstruction de soi, ne semble pas de l'ordre de l'inné. Comme toute réalité acquise, elle peut être altérée. Or, concernant chacun tout au long

⁵⁵³ Cf. "Abandon à Dieu : Confiance ! in : <http://www.jesus1.fr/spip.php?article24>. Consulté, le 14.11.2013.

⁵⁵⁴ G. GUITTON, *Saint Claude la Colombière*. Apôtre du sacré Cœur. 1641-1682, Les éditions Fidélité, Namur, 2006, 179.

⁵⁵⁵ Cf. LACOURT, *Délivre-nous du mal ! Si Dieu existe, pourquoi le mal ?*, Éd. de l'Emmanuel, Paris 2004, 67.

⁵⁵⁶ Cf. C. FLEURY, "Le courage et la confiance en soi sont-ils indissociables l'un de l'autre ?", in : <http://www.psychologies.com>. Consulté, le 14.11.2013.

de son existence, il est un devoir d'apprendre à avoir confiance en soi⁵⁵⁷. Cette éducation amènera l'adolescente à une conscience des valeurs qu'elle porte en elle. Cette vision positive de son potentiel augmentera sa volonté de prendre des risques en vue de se donner des objectifs pour la vie.

3. L'ACCOMPAGNEMENT DANS LA RÉINSERTION SOCIALE

La réinsertion sociale demande un accompagnement de l'adolescente-mère. Cet accompagnement doit se faire au quotidien ; il doit conduire l'adolescente-mère à une autoréalisation. Nous allons essayer de le démontrer, avant de proposer une synthèse d'accompagnement en forme de puzzle en 6 pièces.

3.1. ACCOMPAGNER AU QUOTIDIEN L'ADOLESCENTE-MÈRE

Les contraintes de grossesse à l'adolescence exigent que l'accompagnatrice soit présente auprès de la jeune mère, pour la soutenir, lui donner de l'attention, la stimuler. Cet accompagnement régulier au quotidien oblige également de veiller à contrôler certains paramètres que l'adolescente-mère est tenue de respecter, en particulier en se mettant à l'écoute de son enfant qui a besoin déjà de son affection.

Comme jetée dans une mare par son état, l'adolescente-mère doit se battre pour s'en sortir. Pour cela, elle a besoin d'être rassurée et surtout d'envisager la vie avec optimisme. Comme Aulenbacher⁵⁵⁸ le conseille pour tout adolescent, dans l'état de l'adolescente-mère, l'écoute et la compréhension sont aussi fondamentales. Car, être de dignité, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'adolescente-mère est dotée de l'intelligence et de la volonté. Ces deux grandes facultés l'incitent à participer à son propre épanouissement.

C'est l'occasion de lui apprendre qu'elle ne peut rien obtenir si elle ne s'investit pas elle-même. Elle doit être convaincue que, quelles que soient les difficultés, Dieu donne les moyens de les surmonter. La confiance devient pour elle l'espoir plus ou moins ferme d'aboutir malgré les difficultés⁵⁵⁹. Car toute personne humaine est ouvrier avec Dieu, son champ et son édifice : « C'est à nous de bien planter et de bien arroser ; mais donner la croissance, cela appartient à Dieu » (1Co 3,7). La jeune femme devra alors faire sienne ces

⁵⁵⁷ Cf. S. TOMASELLA, *Oser s'aimer*. Développer la confiance en soi, Eyrolles, Paris 2008, 1.

⁵⁵⁸ Cf. C. AULENBACHER, P. LE VALLOIS, *Les ados et leurs croyances*. Comprendre leur quête de sens, déceler leur mal-être, Ed. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, Paris 2006, 142.

⁵⁵⁹ ST., II^a II^{ae}, Q.129, a.6. 3.

maximes de Gabor Hevenesi, jésuite hongrois (18^e s.) : « Confie-toi à Dieu comme si le succès des choses dépendait entièrement de toi et en rien de Dieu ; donne-toi cependant pleinement à l'œuvre comme si tu ne devais rien faire, et Dieu seul toute chose ».

Il est aussi question de se construire une image physique agréable. Dans bien des cas, l'adolescente devenue mère a tendance à se négliger. N'étant pas préparée à entrer dans le monde des mères, elle n'a alors pas appris à s'habiller en tenue de femme comme une maman adulte. Aussi ne faut-il pas hésiter à l'aider à changer son apparence physique, lui permettant ainsi de s'identifier comme future mère.

3.2. AIDER À L'AUTORÉALISATION

Accompagner la jeune future-mère dans sa responsabilisation est une des meilleures façons de l'aider à sortir des représentations négatives pour se considérer comme actrices de sa vie et non comme une victime que l'on assiste. L'objectif dans cet accompagnement n'est alors pas de donner des leçons mais d'échanger, de réfléchir. Une réflexion qui doit viser l'actualisation d'un projet de vie réaliste, compte tenu de son histoire de vie, de ses capacités et de son réseau social.

Ce que nous croyons être le schéma de l'insertion sociale et professionnelle de ces filles consiste avant tout à les aider dans une démarche de recherche-action participative. Dans ce genre d'accompagnement, il est important pour l'accompagnée de passer d'un esprit dévalorisant à une vision plus réaliste d'elle-même. En outre, d'après Carl Jung, le grand psychanalyste, pour ainsi s'auto-réaliser, l'acceptation de soi, la paix avec soi-même, l'épanouissement, sont des réalités qu'elle doit chercher à intégrer⁵⁶⁰. En acceptant ainsi sa condition, qui est tournée vers le devenir, elle peut affirmer :

*« Je suis quelqu'un de bien
J'ai le droit de faire des erreurs
Je suis aussi bien que les autres
Les autres m'aiment comme je suis
Je suis capable de faire ça
Les critiques sont toujours utiles »*⁵⁶¹

⁵⁶⁰ Cf. BROME Vincent, *Carl Gustav Jung. L'homme et le mythe*, trad. de l'anglais de Anick Suzanne Siret, Hachette, Paris 1986, 390 p.

⁵⁶¹ "Le Manque de confiance en soi" in : <http://cognitoergosum.free.fr/confiance.html>. Consulté, le 02.12.2013.

En intégrant toutes ces critiques, elle peut arriver à surmonter les préjugés, bien que ceux-ci soient plus difficiles à détruire que des atomes, selon l'expression d'Einstein. C'est ainsi que certaines mères précoces ont fait preuve de courage et d'abnégation dans leur situation. Ce sont de rares et courageuses jeunes-mères célibataires du peuple qui savent combattre les préjugés et les abus de toutes sortes et qui encouragent d'autres jeunes comme elles dans la revendication incessante de leurs droits, contre l'absolutisme et la tyrannie du regard social et malheureusement parfois ecclésial.

Il y a quelques exemples isolés, qu'il faut vivement encourager. À la question

« Comment es-tu arrivée à braver, à faire fi des regards négatifs sur toi ? À continuer tes études jusqu'à l'Université ? À garder ton dynamisme chrétien, bien que tu ne puisses pas accéder à la Table Sainte ? ».

Béatrice répond sans trop de gêne.

« Être enceinte à 17 ans, c'est anormal aujourd'hui. Le mal est fait. Il me faut l'assumer. Comme aînée, j'avais un défi à relever. J'ai dû me battre pour sortir du tunnel de la honte et de la culpabilité au niveau social et ecclésial et surtout assumer la responsabilité de mon acte. Mon travail a été d'abord mental. Bien que née à la capitale, je suis retournée dans ma culture. Je me suis mise à questionner et à voir faire des mamans. Les cinq femmes, braves et courageuses que j'ai prises pour modèles et appuis étaient mères de 5 à 6 enfants. C'étaient de vraies entrepreneuses. Je me suis dit, moi, enceinte ou pas enceinte, il faut que je prépare mon avenir et celui de cet ancêtre en moi. Ce mot ancêtre, je l'ai toujours entendu de ma tante, sans jamais chercher à le comprendre. Portant en moi cet aïeul, je comprends le sens et ce bout de chou en moi est bien respecté. À cinq mois, je suis sortie de ma honte et me suis mise à préparer de la boisson locale et à vendre tout ce qui me tombait sous la main, comme les mamans le font. Quand, j'ai repris la classe de seconde, pour alléger la tâche de ma mère qui avait six autres bouches à nourrir, je me suis établi un programme strict. Je me levais très tôt pour laver les couches de ma fille et lui apprêter ses repas du matin et de midi. Ma mère m'a acceptée un de ses jours de marché, le dimanche. Déjà le jeudi soir, je donne quelques pièces à mes petits frères qui vont puiser de l'eau pour la préparation. Je me suis arrangée avec notre titulaire de classe qui est une femme. En dehors des devoirs, les vendredi après-midi je reste dans mon laboratoire de tchouck.

Les regards ont changé dès que j'ai commencé par m'affirmer, à accepter normale ma situation. J'ai demandé à reprendre mes activités au sein de notre communauté ecclésiale. Personne n'a répondu par la négative, mais des regards et des propos discriminatoires ne font pas défaut. J'ai fini par quitter le groupe. Certes sans manquer de participer aux célébrations. Mon leitmotiv est : " Sans Jésus et sans moi, rien pour moi ". L'entreprise est dure. Il faut sans cesse se battre, jouer à la forte surtout moralement et psychologiquement. L'attitude de mon père m'a déçue. Certes, je ne pouvais pas le manifester. Je me disais, c'est le propre des hommes.

Ce que j'ai trouvé dommage c'est qu'il n'y a malheureusement aucune structure pour nous alléger la tâche. La crèche ! C'est pour les "Je respire l'argent". Enfin !

Heureuse grossesse, qui m'a appris la patience, l'abnégation et surtout la persévérance» Makulibè (21 ans, étudiante en 2^e année Sociologie. Int. Kara, 10.11.2011).

Le combat de cette jeune femme pour son devenir-sujet autonome peut lui faire chanter avec Marie-Anne Rétif :

*« Non je ne t'ai pas désiré
Mais quand tu as voulu paraître
Je t'ai donné le temps de naître
Pour me laisser le temps d'aimer
Sur ta frimousse de bambin
J'ai retrouvé le goût du rire
Et maintenant je peux le dire
Vraiment je ne regrette rien »⁵⁶²*

C'est là une preuve. Si l'on lui offre les moyens nécessaires, cette jeune fille même demande effectivement de poser des actions concrètes en faveur des personnes de sa catégorie.

⁵⁶² Marie-Annick RÉTIF, "La chance d'être femme", 1977. Les paroles ou lyrics de Fille mère interprétées par Mannick.

3.3. SYNTHÈSE DE L'ACCOMPAGNEMENT : UN PUZZLE EN 6 PIÈCES

La synthèse que nous préconisons met en rapport l'adolescente comme objet et sujet. Objet dans le sens où elle est une victime qui écoute, prend confiance en l'autre (l'accompagnatrice) qui l'amène à avoir confiance en elle.

L'adolescente-mère va traverser tous les systèmes mis en place pour arriver à la confiance en l'autre. Et cette confiance en l'autre sera une ouverture à un Autre, cet Autre en majuscule étant le Transcendant, Dieu. C'est là, une manière de réveiller en ces jeunes la foi, qui est la confiance intérieure. L'adolescente-mère ne peut que traverser un certain ordre pastoral, qui l'amènera à se relier en profondeur afin de ne pas redevenir dépendante.

L'accompagnement pastoral n'est cependant pas le but, c'est un moyen. Le but est d'amener l'adolescente-mère à être à son tour sujet actif et responsable, et donc pas une victime. Ainsi, en devenant sujet conscient et responsable de son histoire, passera-t-elle de son statut d'adolescente-mère à celui de future-mère. Elle sera celle qui a une responsabilité à l'égard de l'autre et donc participera activement à l'évolution de l'entreprise humaine, à une échelle aussi petite qu'elle soit.

On ne peut pas condamner et juger l'adolescente-mère, car souvent, elle est la victime des circonstances, qu'elles soient sociales ou économiques. En proposant alors de résumer l'accompagnement psycho-pastoral en un puzzle en six pièces, nous avons voulu montrer que l'adolescente-mère dispose des atouts lui permettant de devenir-sujet responsable, ou en d'autres termes, de passer de son état de fille fautive à celui d'une mère majeure.

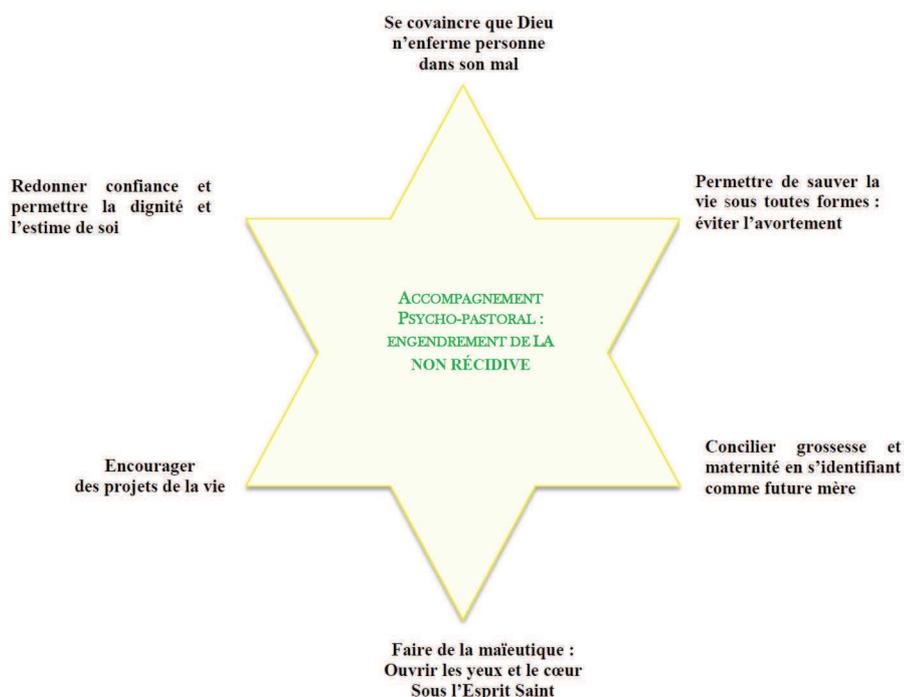
L'accompagnement proposé se traduit en six éléments, qui constituent les six pièces du puzzle :

1. Convaincre que Dieu n'enferme personne dans son mal
2. Redonner confiance et permettre la dignité et l'estime de soi.
3. Aider à concilier grossesse et maternité en s'identifiant comme future mère
4. Encourager les projets scolaires
5. Faire de la maïeutique : Ouvrir les yeux et le cœur à l'Esprit Saint
6. Permettre de sauver la vie sous toutes ses formes : éviter l'avortement

Ces six morceaux du puzzle assemblés constituent une étoile : l'étoile pour traduire le fait que par cet accompagnement d'engendrement, l'adolescente mère devient à son tour l'étoile qui éclaire des zones obscurcies par le péché. Effectivement, si l'adolescente dans l'état de maternité précoce s'en sort, maintient et valorise sa féminité, elle devient à son tour lumière

pour éclairer d'autres jeunes en difficulté. Pour ce faire, elle a besoin de tierces personnes pour être guidée, éclairée.

FIGURE 11: PUZZLE



Notre choix de la femme n'est nullement une question de genre. Mais, rappelons avec certains psychologues que pour tout enfant, ses premiers mots sont maternels. L'enfant prononcera d'abord les mots "Maman" au "papa". Dolto et Nasio vont au-delà. Pour eux, l'enfant dit plus que "Maman". Il va même s'approprier la maman. D'où l'expression récurrente : "Ma maman" chez l'enfant⁵⁶³. L'expérience, quoique symbolique, de Bertaud-Pineau avec son enfant est expressive : «Chacune de ses phrases commence par Maman. Même si nous sommes six à table et que ce qu'il dit concerne tout le monde. Maman : 20, 30, 50...100 fois par jour»⁵⁶⁴. La femme, la maman serait effectivement celle qui sait mettre en retrait son *ego* pour laisser place aux autres, aux êtres fragiles que sont ses enfants ou ceux des autres⁵⁶⁵.

⁵⁶³ Cf. F. DOLTO / J. DAVID NASIO, *L'enfant du miroir*, Payot, Paris 2002, 14. Voir aussi, F. CHÉBAUX, *Françoise Dolto et l'éducation*, L'Harmattan, Paris/Montréal, 1999, 10.

⁵⁶⁴ Cf. M.-L. BETAUD-PINEAU, *Maman, c'est trois fois quelque chose ! Avec notre enfant psychotique*, Éd. Cheminements, Turquant 2009, 24.

⁵⁶⁵ La Vierge Marie en est un bel exemple. « Médiatrice entre Dieu et les Hommes, entre le Christ et l'Église ». Cf. B. MARTELET, *Bernard de Clairvaux saint, Écrits sur la Vierge Marie*, Mediaspaul, Montréal/Paris 1995, 15. Imaginons un seul moment que la Vierge ait avorté ou que Joseph ait répudié la

CHAPITRE TROIS

LE VIVRE ET LE DEVENIR-SUJET DANS L'ÉGLISE ET DANS LA SOCIÉTÉ AUJOURD'HUI

Cette partie aborde la question du devenir-sujet des jeunes-mères. Ici, on réfléchira sur le nouveau modèle de femme dont a besoin la société togolaise d'aujourd'hui et les structures d'accueil pouvant être un lieu où se joue la politique anti-avortement. Il s'agira en outre de la responsabilité de l'État dans ce devenir-sujet des jeunes-mères.

La question de formation n'est pas un sujet nouveau, tout au long de ce travail. Nous l'avons abordée sous d'autres formes avec le rôle de l'Église et de l'État.

La formation intellectuelle de la femme est, en générale et celles susceptibles d'accompagner les adolescentes sont sans doute indispensable pour donner un autre visage au phénomène de la maternité adolescente.

Appelée à former à son tour, il est un besoin primordial que la femme soit formée solidement. Au vu des difficultés auxquelles sont confrontées les adolescentes, avec de surcroît le phénomène de la maternité précoce, former la femme selon les besoins de son temps s'avère indispensable. La formation de la femme est une formation transitive. Car si une femme reçoit une bonne formation, elle pourra le transmettre aux filles dont elle a la responsabilité et ces dernières, devenant responsables, pourront être formatrices à leur tour.

Cette idée de circularité ou transmissibilité de l'éducation, que l'on peut qualifie de solidaire, se pose pour la femme comme une condition *sine qua non* de son propre épanouissement psychologique et spirituel et de sa participation à la construction de la nation. Pour cela, cette question de la maîtrise des problèmes de la maternité précoce demande que l'on se ressource aussi dans la tradition africaine.

Vierge Marie ou lui ait refusé son soutien alors qu'elle était encore femme jeune. Les plus fidèles dans les Églises sont les femmes. Messe matinale, le ménage dans les Églises. Nombre de visites aux malades sont effectuées par les femmes. Ce sont elles qui font la vie de l'Eglise. Comment ne pas faire d'elles des bijoux à entretenir ?

I. LA MATERNITÉ PRÉCOCE DÉFIS PASTORAUX DANS UNE SOCIÉTÉ PATRIARCALE

La contribution des femmes africaines est un espoir de l'amélioration de la condition des adolescentes précocement mères. Quoique le phénomène de la maternité adolescente embrasse plusieurs acteurs, vu le rôle fondamental dans l'éducation de la jeune mère en Afrique, ce phénomène est principalement un problème féminin. Ne devrait-il pas alors être considéré comme un enjeu et un défi majeurs du féminisme africain ?

1. DES FIGURES EMBLÉMATIQUES POUR LA CAUSE DES JEUNES-FILLES

Un regard rétrospectif sur l'histoire de l'Afrique laisse percevoir des figures emblématiques. Aujourd'hui, la lutte des femmes en Afrique, quoique différente en pratique, s'inscrit dans la ligne de celle qui existait depuis longtemps. Très tôt, certaines Africaines se sont laissées interpeller par les problèmes sociaux des leurs.

1.1. KIMPA VITA

En son temps, Kimpa Vita a contribué à la révolution éducative des filles. Brièvement, rappelons le combat "féministe" de cette Congolaise du XVII^e siècle.

Née vers 1682, Kimpa Vita, devenue Dona Béatrice par son baptême, est une figure populaire de résistance et d'espérance du Kongo⁵⁶⁶.

1.1.1. Face au désarroi spirituel

Pour sauver ce peuple en proie à la guerre⁵⁶⁷ qui a entraîné le désarroi spirituel et la dépravation morale dans le Royaume, Kimpa mena une lutte pour la libération et la

⁵⁶⁶ Cf. M-J. KOULOUMBOU / D. MAVOUANGUI, *Valeurs kongo*. Spécificité et universalité, L'Harmattan, Paris 2013, 58-59. Voir aussi J. SOREL // S. PIERRON GOMIS, *Femmes de l'ombre et grandes royales : dans la mémoire du continent africain*, P.A., Paris 2004, 89 ss; J. BAUER, *2000 ans de christianisme en Afrique*. Une Histoire de l'Eglise Africaine, Paulines, Kinshasa, 2001.

⁵⁶⁷ L'arrivée des colons portugais déstabilise la vie politique, sociale et religieuse du Royaume Kongo. Cf. R. MBEMBA DIA BENAZO-MBANZULU, *Le procès de Kimpa Vita*. La Jeanne d'Arc congolaise, L'Harmattan, Paris 2002, 38-44 ; voir aussi M. PHOBA, *Bergson et la Théologie Morale*, Thèse de doctorat présentée devant l'Université d'Amiens le 22 juin 1976, Paris-Lille 1977, 314-351.

régénérescence des fétiches⁵⁶⁸. La visée de sa doctrine est la restauration de la société congolaise⁵⁶⁹.

Le désarroi spirituel, qui est une des causes de la révolte de Kimpa, nous l'assimilons à la pauvreté religieuse, qui est perçue comme un désarroi. Ce désarroi était une « perte du système religieux ancien de la tradition africaine congolaise et de la vision cohérente du monde qui le soutenait. Il est, entre autres, conséquence de la disparition des rites, avec tout l'enrichissement culturel, esthétique, affectif, social et métaphysique qu'ils apportaient »⁵⁷⁰. Très tôt, Kimpa perçut la religion comme un canal de convoitise des richesses du pays. Les choix pastoraux de certains missionnaires volaient notamment au Kongo ses ressources humaines, culturelles et religieuses⁵⁷¹.

En effet, pour les missionnaires portugais, adversaires de Kimpa Vita, l'annonce du message, qui se présente comme la vérité, est d'abord un temps de combat contre l'erreur de la religion traditionnelle. La lutte contre le paganisme est considérée par le missionnaire comme son premier devoir. Qu'importe si certains voudront reconnaître une " préparation évangélique " dans certains aspects de la religion traditionnelle africaine et les récupérer au profit de la nouvelle religion, le christianisme. Déconsidérant la dimension monothéiste de l'Africain, « la conversion commençait donc par la table rase et s'achevait par l'occidentalisation »⁵⁷². Cette mise à nu est présentée d'abord comme un rejet total de la religion traditionnelle. Au baptême, un des premiers rites était le renoncement aux dieux païens, assimilés à des démons.

Il s'ensuit que, pour ces soi-disant adorateurs du Vrai Dieu, le paganisme est une " infidélité ", une ignorance et une méconnaissance du Vrai Dieu, Jésus-Christ. Il est également un état de culpabilité, de rébellion contre Dieu, de déchéance au-dessous du seuil de l'humanité. Puisqu'il est contre-nature, donc inhumain, tous les rites traditionnels qui en

⁵⁶⁸ Cf. L. HEUSCH (de), *Mythes et rites bantous*. Le roi de Kongo et les monstres sacrés, Gallimard, Paris 2000, 94-95. Se référer aussi à O. KATSHIOKO KAPITA, *Jean-Paul II et la femme africaine*. Dignité et gratitude, Publibook, Paris 2003, 107-108. Voir L.A. BILLY, *La libération anthropologique du Négro-Africain selon Engelbert Mveng*, Mémoire de licence/Maîtrise (manuscrit) Fribourg 2007, note 303.

⁵⁶⁹ Cf. R. MBEMBA DIA BENAZO-MBANZULU, *Le procès de Kimpa Vita*. La Jeanne d'Arc congolaise, L'Harmattan, Paris 2002, 38.

⁵⁷⁰ J. NDI OKALLA, *Inculturation et conversion*. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique, [colloque des Fontaines. *L'Afrique dans l'Église aujourd'hui*, Chantilly, Karthala, Paris 1994, 19.

⁵⁷¹ Nzinga Mbemba appelé Don Afonso I (1506-1543) fait remarquer que de nombreux religieux étaient aussi des marchands d'esclaves surtout des femmes. Ils gardaient ces femmes avec grand scandale. Voir V. FRANCESCHINI // J. CUVELIER, *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques: 1700-1717*, [s.n.], Bruxelles 1953, 125. Voir surtout images de deux femmes enchaînées.

⁵⁷² E. MVENG, "De la mission à l'inculturation", in : J. NDI-OKALLA (éd.), *Inculturation et conversion*, 18-19.

découlaient sont considérés comme des pratiques sauvages, superstitieuses, barbares et des figures concrètes de l'erreur.

Pour humaniser l'Africain, il faut donc le christianiser. En ce sens, christianiser signifie civiliser l'homme déshumanisé par des croyances traditionnelles⁵⁷³. Le meilleur moyen pour y arriver était d'extirper obligatoirement les institutions traditionnelles pour leur substituer les traditions chrétiennes. On tombe, là, dans une apologétique qui a pour objectif non pas tant de retrouver des pierres d'attente dans ces religions traditionnelles comme le voulaient certains, mais et surtout, de les combattre, en livrant leur art aux flammes⁵⁷⁴.

1.1.2. En faveur de l'éducation des filles

L'anthropologie et la vie sociale des convertis sont ainsi occultées⁵⁷⁵. Toutefois, au nom de l'évangile, la division s'installe, les convertis devaient renoncer à la polygamie et répudier les

⁵⁷³ Cf. F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche*, 26-27; 29.

⁵⁷⁴ Dans certains milieux, la chasse aux fétiches constituait l'une des préoccupations majeures du missionnaire. Le nouveau converti devait sortir de son monde, habiter des villages construits tout exprès pour lui. Bien plus, son monde (ses institutions familiales, politiques et économiques) devrait être détruit. Pour ce faire, il fallait le dompter et l'élever progressivement à la normalité, par l'éducation, en prenant soin de lui comme d'un mineur, en attendant sa maturité et son émancipation. En ce sens, il convenait de lui appliquer une pédagogie marquée par la "fermeté". Toutefois, il n'avait pas le droit de tout apprendre. Le contraire aurait pu éveiller en lui le sens d'une autonomie prématurée. À leur actif, les missionnaires, à l'aide des coups de fouets, ont pu convertir un nombre assez important d'Africains dans certains milieux. Cette façon barbare d'évangéliser a-t-elle amélioré la qualité du christianisme africain ? Sans conviction, une foule chrétienne est restée à demi-animiste, dans un syncrétisme sans égal. Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise*, 82. Voir aussi D. ARNAULD, *Histoire du christianisme en Afrique*. Les sept premiers siècles, Ed. Karthala, Paris, 2001, 87. Apparemment, on aurait cru que le sacrement du baptême venait abolir le dogme de l'inégalité, pour établir la justice entre les hommes du fait de leur appartenance commune à Jésus-Christ venu sauver tous sans distinction aucune. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise*, 80. Voir aussi F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche*, 26. L'erreur humaine accompagnant l'action missionnaire, les convertis se sont vus plongés dans une pauvreté morale. Celle-ci consistait en la perte de ce que l'Africain tient pour valeurs éthiques de sa tradition. Dans sa ferme volonté d'humaniser le prétendu polythéiste africain, l'évangéliste a désarticulé la famille africaine, souvent polygame. Cf. B. BUJO, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft*. Das afrikanische Modell im Nord-Süd, 1993, 96-111. Voir aussi le même auteur, *Les dix commandements, pour quoi faire ?* Actualité du problème en Afrique, Kinshasa, 1980 ; *Morale africaine et foi chrétienne*, Kinshasa, 1980, 28 ss. La polygynie, qui est un régime matrimonial où un mari a deux ou plusieurs épouses était la plus visée. Avec l'introduction de la morale chrétienne, certains missionnaires ont vu dans cette forme de mariage un crime monstrueux. Dénigrée et condamnée, la polygamie au sens de polygynie devrait être remplacée par la monogamie chrétienne. Les missionnaires ont soutenu que « la polygamie est incompatible avec la foi chrétienne ». Cf. N. H. MITENDO, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*. Une analyse des concepts contrat-alliance appliqués au mariage, APF, Fribourg 2003, 137.

⁵⁷⁵ La famille polygame constitue une "des pierres angulaires de l'édifice social". Cf. E. MVENG, "De la mission à l'inculturation", in : J. NDI-OKALLA (éd.), *Inculturation et conversion*, 19. Valeur salutaire pour la communauté, avoir plusieurs épouses et enfants est une richesse. Une nombreuse progéniture constitue une bonne défense des vastes propriétés terriennes. Être polygame était parfois un besoin nécessaire. Au cas où il s'avère que la première épouse est stérile, l'époux est en droit, de la seconder par une autre susceptible d'engendrer afin de permettre une vie longue et heureuse à la famille. Du peuple Igbo du Nigeria, Okechukwu a dit : « [An Igbo] wants to attain the greatest of all personal hopes ; he wants to live a life morally good according to the code of behavior established by the ancestors : to live a life full of

femmes en trop ; leurs enfants en sont les premières victimes. Ces mères, devenues célibataires contre leur gré, font souvent face à des difficultés dans l'éducation de leurs nombreux enfants⁵⁷⁶. Elles se retrouvent seules avec leur famille, à organiser les rites d'initiation de leurs enfants.

Pour des Africains de cette période, la nouvelle morale est source de multiples maux dans les communautés traditionnelles. Les rites d'initiation, qui étaient un moyen d'éducation des jeunes, sont quasiment abandonnés. Les femmes subissent des atrocités. Elles sont kidnappées et prises en otage pour obliger les maris à se soumettre aux travaux forcés. Les enfants sont aussi soumis à des travaux très contraignants. On voyait la famille et l'éducation des enfants selon la tradition s'effondrer⁵⁷⁷.

Devant une telle crise, deux solutions sont possibles, selon qu'on est aliéné ou pas. Quand on est totalement aliéné, on se laisse aller au hasard des événements, n'obéissant qu'à l'instinct d'autoconservation. Ainsi la personne se retrouve-t-elle dans une négation de soi par soi qui finit par acculer à un véritable désespoir, entre l'impossibilité de rentrer dans le milieu traditionnel et celle de franchir les barrières de la culture étrangère convoitée. Cette

years and prosperous with many descendants [...] ». Voici la traduction que nous faisons nous-mêmes de ce texte: « un Igbo cherche à atteindre la plénitude de ses désirs personnels : il souhaite vivre une vie moralement irréprochable, selon le code de comportement établi par ses ancêtres : vivre une vie longue et prospère avec beaucoup d'enfants [...] » : O. OKECHUKWU, *African image of the Ultimate Reality. An Analysis of Igbo Ideas of life and Death in Relation to Chukwu-God*, Peter Lang, New York, 1984, 196. Cité par M. TSHIKENDWA, *De l'absurdité de la souffrance à l'espérance. Une lecture du livre de Job en temps du VIH / SIDA*, Mediaspaul, Kinshasa, 2005, 49. L'accès d'un polygame à la vie du Dieu de Jésus-Christ par le baptême ne devrait pas être problématique. L'obligation morale envers Dieu n'est pas absente de l'univers polygame. Aussi bien que la monogamie, la polygamie est contractée en vue du bonheur et de l'harmonie dans la communauté. Dans le même sens, Ouedraogo affirmait : « monogamie ou polygamie sont deux formes différentes de mariage, pour des sociétés différentes chacune ayant ses avantages et ses inconvénients... ». PH. OUEDRAOGO, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale. Aspects juridiques et implications pastorales*, U.P.U., Rome 1983, 200. Or, devenu chrétien, "civilisé", l'Africain est contraint à la répudiation de toutes ses femmes, sauf une. Une des femmes veut-elle se convertir, elle doit quitter le toit du polygame. Mitendo souligne fortement cette pratique par rapport au peuple Yaka, proche au Bakongo d'où est originaire Kimpa. . Cf. N. H. MITENDO, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain. Une analyse des concepts contrat-alliance appliqués au mariage*, A.P.F., Fribourg 2003, 137 ; 140. Pourtant, l'obligation morale envers Dieu n'est pas absente de l'univers polygame. Les Mau Mau du Kenya se sont posé une question fondamentale à ce propos, celle de savoir si l'insistance des missionnaires sur la monogamie et sur l'abandon de certaines coutumes kikuyu était vraiment essentielle à la doctrine chrétienne. Cf. L. S. B., LEAKEY, *Mau Mau and the Kikuyu*. Londres, 1952, 89-90. À ce propos, l'analyse de Godefroy mérite une attention. Selon lui, le missionnaire par excellence, notre Seigneur, ne s'est pas exprimé sur les secondes noces. Son silence laisse à conclure qu'il ne les condamnait guère. Cf. G. GODEFROY, *"Le mariage au temps des Pères"*, in : *DTC, Letouzey et Ané, Paris 1926, T 9, C. 2063.*

⁵⁷⁶ Cf. 1^{ère} Partie, Ch I.

⁵⁷⁷ Cf. A. HOCHSCHILD, *Les fantômes du Roi Léopold. Un holocauste oublié*. Belfond, Paris 1998, 116 ; 136.

conscience de manquer d'assise, de se sentir incapable d'engagement et de prise de position, fait naître des sentiments de pessimisme qui conduisent à dire adieu aux Ancêtres⁵⁷⁸.

Par contre, si le sujet affecté est d'un caractère fort comme c'est le cas de Kimpa Vita, il finit par se révolter et retourner aux sources de la tradition pour y trouver des armes psychologiques, spirituelles et morales pour sa libération.

Une telle situation ne laissait pas les nouveaux convertis indifférents. Kimpa s'est sentie ébranlée dans sa féminité. Pour l'héroïne, la *tabula rasa* de la politique missionnaire, c'est-à-dire l'abandon de la religion des Ancêtres, a plongé le Royaume Kongo dans le désarroi spirituel et la dépravation morale.

Devant l'immobilisme des leaders temporels et spirituels, Kimpa se convainc d'être investie d'une mission par les Ancêtres. Celle-ci consiste à amener les siens à cesser la guerre, à revenir aux valeurs de la tradition. En réaction contre le christianisme, religion destructrice, au nom de ses convictions religieuses et pour la cause des siens, sans distinction de genres, elle se révolta. Ainsi, la combative prit le courage de renier sa foi chrétienne et de professer l'inutilité du baptême. Aussi ordonna-t-elle de brûler les croix, assimilées à une malédiction.

Comme Jeanne d'Arc⁵⁷⁹ au xv^e siècle, elle périt dignement sur le bûcher à l'âge de 24 ans. Poucouta affirme justement qu'elle a redonné aux Kongolais de l'époque le goût de la liberté et de la dignité, surtout de femme⁵⁸⁰. Comme le montre le point suivant, l'action libératrice de Kimpa Vita est précurseur. Elle s'est investie pour l'éveil spirituel et une prise de conscience des maux qui portent atteinte à l'épanouissement de l'être, du *Muntu*.

Dans un tout autre cadre, les Nana Benz du Togo ont construit leur notoriété non seulement grâce au commerce des pagnes, mais aussi par leurs actions en faveur de l'éducation des filles.

2.2. LES NANA BENZ

Les Nana Benz sont des aristocrates du commerce des tissus. Elles sont incontournables dans l'exportation des pagnes, "wax hollandais". Ces femmes nommées les "reines" en plein

⁵⁷⁸ Cf. Voir G. BUAKASA, *Réinventer l'Afrique*, L'Harmattan, Paris 1996, 30. Voir aussi E. MVENG / B. LIPAWING, *Théologie et libération*, Yaoundé/Paris 1996, 25.

⁵⁷⁹ Se référer à PH.-H. DUNAND, *Histoire complète de Jeanne d'Arc*. Du procès qui l'a condamnée et de sa réhabilitation, d'après les manuscrits des deux procès, les travaux les plus récents et des documents inédits de la Bibliothèque nationale, Vol. 3, Privat, Toulouse 1899. Pour les autres volumes se référer aux données de ce site : <http://books.google.ch/books?vid=BCUL1094799576>, Vol. 1; [BCUL1094799577](http://books.google.ch/books?vid=BCUL1094799577), Vol. 2; [BCUL1092559274](http://books.google.ch/books?vid=BCUL1092559274), Vol. 3; [BCUL1092559275](http://books.google.ch/books?vid=BCUL1092559275), Vol. 4. Voir aussi Savoy HUBERT, *L'histoire de Jeanne d'Arc*. Peinte par GRASSET/ J.J. BERTHIER, in : Revue de Fribourg, Février 1910. (Livre numérique, ebook google)

⁵⁸⁰ Cf. P. POUCOUTA, *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique*. Lecture plurielle de la Bible, Karthala, Paris 2011, 220.

cœur du grand marché de Lomé⁵⁸¹ sont des ténors de l'économie togolaise après les indépendances⁵⁸².

2.1.1. Implication sociale en faveur des filles

Les riches commerçantes du grand marché de Lomé ont redonné confiance à ces nombreuses célibataires précoces. L'action des Nana fut une véritable reconquête sociale pour les femmes en général et surtout pour des adolescentes livrées à elles-mêmes. Ces aristocrates, à travers leur commerce, ont mené un combat social pour l'épanouissement de la jeune fille, combat presque occulté dans la littérature sur les Nana Benz. Et pourtant les Nana n'auraient pas pu développer leur commerce sans l'aide précieuse des filles qui, hier, étaient au bas de l'échelle par l'effet de l'exode rural.

Il est indéniable que les Nana tenaient les rênes de l'économie. L'action sociale avait place dans leur organisation économique. Les tissus-pagnes ont des motifs spécifiques. Ces motifs véhiculent une philosophie qui exprime ce que cachent le silence, la pensée de la femme. Des pagnes sont baptisés "ton pied mon pied", "mari capable", "œil de ma rivale", "jalousie", "attention ma fille", "allez les filles", "adieu la souffrance", "émancipée". Ces appellations sont indirectement une proclamation, une accusation, une réclamation, une fierté⁵⁸³. Remarquons, à la suite de Mbarga, que les noms naissent spontanément selon les circonstances du moment⁵⁸⁴.

D'une façon informelle et implicite, les Nana ont été les premières à jouer un rôle déterminant dans la lutte contre l'exode rural féminin au Togo et à valoriser les "exorurales" en les associant à leur métier de vendeuses de pagnes.

Pour lui prêter main forte dans la vente, chaque Nana récupérait quelques jeunes filles issues de l'exode rural et communément appelées "agbanteto" ou boyesses. Agbanté en éwé, *agban* signifie des effets, des charges. Agbanté en vient à signifier une "porteuse de charges". Très jeunes mères, elles quittent leur village, laissant généralement derrière elles un ou plusieurs enfants. Ceux-ci, abandonnés aux grands-parents, finissent par suivre les pas de leurs géniteurs. Le rêve premier de tous ces parents précoces, c'est de partir en ville à la recherche de l'Eldorado. Souvent analphabètes, ces jeunes parents se retrouvent au bas de la

⁵⁸¹ Cf. Y. A. TALA, *Tranches de vie*, Ed. Manuscrit.com, Paris 2003, 129-130.

⁵⁸² Cf. D. AUZIAS // J.-P. LABOURDETTE, *Le Togo*, NEU, Vol.1, Paris 2007, 20 ; C. COQUERY-VIDROVITCH // A. FOREST (dir.), *Actes du colloque entreprises et entrepreneurs en Afrique, XIX^e ET XX^e siècles*, Université de Paris VII, L'Harmattan, Paris 1983, 386-387 ; N. L. GAYIBOR (dir.), *Histoire des Togolais*. T.IV. Le refus de l'ordre colonial. Des origines aux années 1960, Karthala, Paris // PUL, Lomé²2011, 290.

⁵⁸³ Cf. C. FAUQUE // O. WOLLENWEBER, *"Tissus d'Afrique"*, Ed. Alternatives, Paris 1994, 92.

⁵⁸⁴ Cf. J.-C. MBARGA, *Traité de sémiotique vestimentaire*, L'Harmattan, Paris 2010, 129.

société, désœuvrés et exposés aux regards des autres. Confrontées à de nouvelles réalités en ville, les filles se lancent dans la délinquance.

2.2.2. La pédagogie des Nana Benz

La pédagogie de ces commerçantes riches, quoiqu'analphabètes consistait dans l'imitation.

Quelques-unes de ces jeunes filles étaient récupérées pour se mettre au service de ces riches femmes. Mains fortes dans la vente, elles jouaient aussi un rôle de miroir. Les boyesses s'occupaient de la vie esthétique des Nana. À chaque fois que l'occasion se présentait, il revenait à la boyesse d'apprécier la parure de sa patronne. Ce rôle est similaire à celui de Yacine, la responsable, dans le roman de Sadjji⁵⁸⁵.

Le fait que ces rurales soient aux petits soins des riches femmes peut friser l'esclavage, certes. Mais c'est en même temps un moyen pédagogique concret pour permettre à ces anciennes rurales, les Agbanté, de se sentir femmes propres et élégantes.

Ces Agbanté, dociles et travailleuses, ont su gagner la confiance des Nana, qui les initiaient à leur commerce des tissus. Au fil des ans, ces boyesses analphabètes sont devenues à leur tour des Nana. La plupart de ces commerçantes sont illettrées. Or un commerce de grande envergure tel que celui des pagnes exige une connaissance de la comptabilité et surtout une correspondance assidue. Il faut alors des personnes instruites, formées, pour assurer la gestion. À cet effet, les Nana d'origine rurale firent venir leurs enfants surtout les filles laissées aux villages.

Ces filles reçurent une éducation qui leur permettait de travailler aux côtés de leur mère. Une façon de se préparer à la succession. Ces enfants scolarisés avaient un double avantage : l'éducation formelle et l'éducation informelle. À la sortie de classes, les enfants passaient nécessairement par le marché pour la concrétisation de ce qu'ils avaient appris. Le commerce de pagnes était ainsi une réussite aussi bien sociale qu'économique.

Le combat actuel des femmes est-il dès lors une nouveauté sur le continent noir ? Même si le mouvement de libération mené par Kimpa n'équivaut pas au féminisme, le terme ayant été lancé plus tard, il n'en est pas moins déjà porteur de la lutte pour l'émancipation de la femme. La réalité existait déjà en germe avant le mot. C'est en tant que femmes soucieuses de l'avenir de la jeune fille que les Nana Benz du Togo ont en leur temps récupéré des filles errant dans le grand marché de Lomé. Dans le même objectif, elles ont initié des "ezansukulu" ou "cours du soir", pour permettre aux analphabètes, surtout les femmes, d'apprendre à lire et à écrire.

⁵⁸⁵ Cf. A. SADJI, *Maimouna*. Roman, P.A., Paris 1965, 252 p.

La femme congolaise d'alors et ses enfants victimes d'une morale prétendue chrétienne ont retrouvé leur identité grâce au combat de Kimpa.

Cette lutte contre le christianisme discriminatoire de la culture et de l'anthropologie africaine est sans doute précurseur de la réflexion sur l'inculturation par les théologiens africains⁵⁸⁶. B. Dadié, dans une pièce de théâtre exalta la grandeur de l'héroïne, qui reste une figure de proue du combat féminin en Afrique⁵⁸⁷.

Vu les enjeux du phénomène de la maternité adolescente, il est important de donner des formations adéquates à certaines personnes, en l'occurrence des femmes, pour accompagner les adolescentes-mères vers un devenir-sujet. Mais on n'oubliera pas que les adolescents eux aussi doivent devenir des sujets responsables.

Cette partie aborde la question du devenir-sujet des jeunes-mères. Ici, on réfléchira sur le nouveau modèle de femme dont a besoin la société togolaise d'aujourd'hui et les structures d'accueil pouvant être un lieu où se joue la politique anti-avortement. Il s'agira en outre de la responsabilité de l'État dans ce devenir-sujet des jeunes-mères.

La question de formation n'est pas un sujet nouveau, tout au long de ce travail. Nous l'avons abordée sous d'autres formes avec le rôle de l'Église et de l'État.

La formation intellectuelle de la femme est, en générale et celle susceptible d'accompagner les adolescentes sont sans doute indispensables pour donner un autre visage au phénomène de la maternité adolescente.

2. POUR UN FÉMINISME ANTHROPOCENTRIQUE EN AFRIQUE CONTEMPORAINE

« L'heure est venue de redonner aux adolescentes enceintes confiance en l'humanité »⁵⁸⁸. Car, « Aujourd'hui, l'on croit plus volontiers les témoins que les maîtres, la vie et les faits que les théories. Si l'on écoute les maîtres, c'est parce que ceux-ci sont témoins »⁵⁸⁹. Ces paroles de Paul VI écrites en 1975 au sujet de l'homme contemporain, sont toujours d'actualité. Aussi, les adolescentes-mères attendent-elles de leurs aînées non pas des théories, mais des modèles de vie.

⁵⁸⁶ De nombreux travaux ont été effectués à cet effet. Cf. par ex. A. NGINDU MUSHETE (éd.), *Combats pour un christianisme africain*. Mélanges en l'honneur du professeur V. MULAGO, FTC, Kinshasa 1981, 324 p ; L. MPONGO, *Inculturation-contextualisation : face à la théologie classique*, PUCAC, Yaoundé 2004, 121 p.

⁵⁸⁷ B. B. DADIÉ, *Béatrice du Congo*. Pièce en trois actes, PA, Paris ²1976, 147 p.

⁵⁸⁸ Cf. Peter MCINTYRE, *Adolescentes enceintes*. Apporter une promesse d'espoir dans le monde entier. Préface de Joy Phamihi, Directrice Générale Adjointe de l'OMS. Voir, http://whqlibdoc.who.int/publications/2007/9789242593785_fre.pdf. Consulté, le 11-11-2013.

⁵⁸⁹ Cf. PAUL VI, *Exhortation Apostolique "Evangelii Nuntiandi"*, (08déc. 1975) : AAS 41 (1975).

2.1. AU-DELÀ D'UN FÉMINISME CLONÉ

Le vent de l'émancipation de la femme à l'occidentale n'a pas oublié le continent africain. Depuis quelques décennies, des voix féminines africaines⁵⁹⁰ se soulèvent et agitent surtout les questions de l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, de l'autonomie de la femme, de la parité et de l'égalité entre les genres⁵⁹¹. Tout en limitant notre champ à la langue française, nous constatons que de nombreux auteurs d'autres aires linguistiques se sont penchés sur la question de la lutte pour l'émancipation de la femme en Afrique⁵⁹². Mais quel peut-être alors, aujourd'hui, l'axe du combat féministe en Afrique ?

En effet, le féminisme a produit beaucoup de slogans dans les pays occidentaux. Mot d'origine anglaise, le slogan est une formule brève, répétitive et frappante destiné à propager une opinion, à soutenir une action. D'une caractéristique polémique, le slogan est un élément d'autojustification avec un pouvoir de pression⁵⁹³. Le féminisme est devenu essentiellement un outil de communication médiatisé. Le monde féministe l'a utilisé dans la communication comme une arme de combat. Des conférences, des mobilisations se sont organisées pour faire entendre la voix des femmes. À juste titre, Fraenkel souligne : « les écrits des manifestations valent tout autant comme œuvre de langage »⁵⁹⁴. Dans un collectif, trois femmes ont rassemblé des slogans qui tracent le fil rouge des combats féministes en France⁵⁹⁵. Repris par les femmes africaines, les thèmes de revendications sont souvent divers et expriment le ras-le-bol des femmes : "Les femmes ne sont pas des esclaves, elles veulent sortir de ce trou, de ces murs, de l'ombre" ; " Les fachos au bûcher, les femmes à l'Assemblée " ; "Femmes au pouvoir" ; "Madame cravate, Monsieur tablier, Monsieur louche" ; "Femmes et le marché du travail". Tous ces slogans mettent à l'évidence la nécessité d'une meilleure participation des femmes au développement, en général. À cet effet, Lachaud soutient la participation des femmes aux marchés du travail comme arme d'éradication de la pauvreté, faute de quoi, elle sera illusoire⁵⁹⁶.

⁵⁹⁰ Cf. A. THIAM, *La Parole aux Négresses*, Denoël-Gonthier, Paris 1978, 189 p.

⁵⁹¹ Cf. Tanella BONI, *Que vivent les femmes en Afrique ?*, Karthala, Paris 2011, 12-15; 157-162.

⁵⁹² Nous référons à Boni qui dresse un tableau très riche de littérature sur la question féministe en Afrique. A cet effet, voir T. BONI, *Que vivent les femmes en Afrique ?*, Karthala, Paris 2011, 12-15 ; 157-162.

⁵⁹³ Cf. O. REBOUL, *Le slogan*, Ed. Complexe, Bruxelles 1975, 42.

⁵⁹⁴ Cf. C. APP // A.-M. FAURE-FRAISE // B. FRAENKEL, *40 ans de slogans féministes (1970/2010)*, Ed. IX^e, Paris 2011, 13.

⁵⁹⁵ Cf. C. APP // A.-M. FAURE-FRAISE // B. FRAENKEL, *40 ans de slogans féministes (1970/2010)*, Ed. IX^e, Paris 2011, 243.

⁵⁹⁶ Cf. J.-P. LACHAUD, *Les femmes et le marché du travail urbain en Afrique subsaharienne*, L'Harmattan, Paris 1997, 215.

L'un des slogans récurrents reste celui contre la violence conjugale : "violence contre une est violence contre toutes", « le droit à la sexualité alternative ». Parmi ces multiples slogans des féministes africaines, lesquels correspondent-ils effectivement à la situation et aux besoins des femmes en Afrique ? Ne faut-il pas un féminisme anthropocentrique en Afrique ?

La maternité précoce est un problème spécifiquement féminin. Si les féministes africaines ne cherchent pas à restaurer la foi perdue de ces jeunes adultes en l'humanité, si elles n'aident pas la société à s'imaginer d'autres formes de famille que la famille conjugale classique, les multiples efforts pour freiner un patriarcat macho resteront vains en Afrique. Dans cette optique, l'appel de Joy Phumaphi est fort interpellant. Pour elle, plus que jamais, il incombe à la femme en général et en particulier à l'Africaine de relever le défi en faveur de l'adolescente enceinte et du matriarcat de fait que sa situation engendre. Ainsi s'adressait-elle aux femmes : « vous, les défenseurs les plus méritants et les plus dévoués d'une maternité sans risque, êtes appelés à agir, parce que vous pouvez changer leur vie »⁵⁹⁷. L'invitation est lancée plus que jamais à la femme en général et en particulier à l'Africaine, car personne d'autre et mieux qu'elle ne peut relever ce défi en faveur de l'adolescente enceinte. L'engagement de ces femmes sera un ton pour la jeune génération. Car les (aînés) les a précédé en tout. C'est de leurs mains en principe qu'elle recevrait cette sagesse qu'elle laisserait à son tour à ceux qui les suivront⁵⁹⁸. C'est à elle, la femme, d'être actrice⁵⁹⁹ dans la lutte contre le phénomène de la maternité adolescente. Quel peut-être alors, aujourd'hui, l'axe du combat féministe ? Quels sont le visage et l'objet du féminisme en Afrique ? Quel féminisme pour quelle cause en Afrique ? Quelles sont les ressources nécessaires pour y parvenir ?

2.2. UN FÉMINISME AUX RACINES AFRICAINES

Les Pères du Synode ont reconnu l'inexprimable rôle de la femme dans la construction de l'Église en Afrique. Ainsi ont-ils affirmé : « Les femmes en Afrique apportent une grande contribution à la famille, à la société et à l'Église avec leur nombreux talents et ressources »⁵⁹⁹. Cet encouragement n'a pas manqué de faire de faire écho chez certaines Africaines. Une intellectuelle africaine et théologienne, comme Josée Ngalula, l'a compris et a eu le mérite, par ses nombreuses publications, de se pencher d'une façon concrète sur la

⁵⁹⁷ Cf. Peter MCINTYRE, *Adolescentes enceintes. Apporter une promesse d'espoir dans le monde entier*. Préface de Joy Phamih, Directrice Générale Adjointe de l'OMS.

Voir, http://whqlibdoc.who.int/publications/2007/9789242593785_fre.pdf. Consulté, le 11-11-2013.

⁵⁹⁸ S. BADIAN, *Sous l'orage (Kany)*. Roman. Suivi de *La mort de Chaka* : pièce en 5 tableaux, PA, Paris 1973, 27.

⁵⁹⁹ Synode, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, Proposition 47 (Femmes en Afrique), (23 oct. 2009), AAS. 47.

situation de ses consœurs. « Lire les textes racontant des violences faites à la femmes nous invite à des engagements concrets... »⁶⁰⁰. Il se dégage bien une "responsabilité prospective" qui consiste en des engagements envers les vulnérables et avec des vulnérables. Cette approche d'être avec, de réfléchir avec, me semble un féminisme propice pour l'Afrique.

Pour nous, le féminisme africain doit protéger les jeunes précocement mères sans rompre le dialogue avec le géniteur de l'enfant. Ce qui exige une nouvelle élaboration de l'éducation, de la conscientisation des adolescentes. Le défi lancé aux féministes anthropocentristes est de prendre en compte la différence des sexes.

Oyèrónké Oyéwùmí fustige l'utilisation abusive par les féministes africaines de l'expérience occidentale présumée universelle. Pour la sociologue « *African feminists can learn a lot from the methods of feminist scholarship as they have been applied to the West, but they should scorn methods of Western, imperial, feminist Africanist who impose feminism on the colonies. African scholars need to do serious work detailing and describing indigenous African cultures from the inside out, not from the outside* »⁶⁰¹. C'est une interpellation aux femmes africaines pour qu'elles repensent la question du féminisme à partir de la culture africaine. Elles doivent prendre de la distance à l'égard des méthodes utilisées par les africanistes occidentales qui continuent d'imposer leurs vues sur les "colonies". Cette Nigériane, invite les chercheuses africaines à un travail de description précis et détaillé sur les cultures africaines, de façon endogène et non à travers un prisme extérieur.

Pour Oyéwùmí, les femmes africaines sont invitées à sortir de ce que nous osons nommer "féminisme cloné" ou "féminisme mimétique"⁶⁰², peu adéquat dans une société africaine où la

⁶⁰⁰ Josée NGALULA, "Le contexte de la non-violence et du pardon recommandés par le Christ", in : Josée Ngalula (Dir.), Oser la défendre dans son inviolabilité. Actes de l'Atelier « Religion et violences faites aux femmes », Kinshasa, du 2 au 4 juin 2005, Kinshasa, Ed. du Mont Sinaï, Kinshasa 2006, p. 98-115. Voir son site, <http://srngalulapublications.blogspot.fr/>.

⁶⁰¹ Cf. O. OYÉWÙMÍ, *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, UMP, Minneapolis 1997, 21.

⁶⁰² Qui oserait s'attaquer à un tel féminisme ? Aux discours parfois aliénants ? Comme si toutes les femmes africaines par leur silence, adhèrent au mouvement féministe ou plutôt de revendicatrice. Faisant fi de toute l'anthropologie africaine, de leurs réalités socioculturelles, certaines Africaines ont cru s'affirmer en choisissant un mode d'expression sexuelle qui leur soit propre. C'est ce que l'on remarque, dans certains pays d'Afrique. Le droit d'avoir des relations sexuelles de son choix est devenu un des sujets qui préoccupent certaines féministes africaines. L'élément fondamental qu'est l'éducation semble être occulté. De plus en plus, la femme aspire à la conquête de ses droits essentiels, la liberté, l'égalité et le respect de sa dignité de personne humaine. Ces aspirations sont un argument massue pour des voix féministes soucieuses de plaider la prise en compte des sexualités alternatives communément nommées LGBTI (Lesbiennes bisexuelles transsexuelles et intersexuées). Cf. Association dénommée : "Si jeunesse savait", avec acronyme SJS qui a pour coordinatrice : Monique Ntumba Tshala, Vice coordinatrice Nationale, en RD Congo. Il est évident, convenons-en, que des études s'accordent à montrer la pratique de l'homosexualité en Afrique Subsaharienne. Voir, Cf. D. MWISHA RWANIKA, *Sexualité volcanique*, Harmattan, Paris 2006, 105. Voir également D. VANGROENWEGHE, *Sida et sexualité en Afrique*, Ed. Aden,

maternité et la fécondité semblent encore conditionner l'existence des femmes. Libérées d'un tel clonage, les Africaines pourront penser les défis qui se présentent à elles, à partir aussi des valeurs de leur culture.

Aussi, Leymah Gbowee, co-lauréate du prix Nobel de la Paix⁶⁰³, a constaté justement le hiatus entre les revendications de certaines féministes en Afrique et les réels besoins qui se posent aux femmes africaines. Pour cela, en 2012, elle a consacré sa campagne annuelle à l'éducation des filles. Son slogan " Toutes à l'école! " sonnait comme une réponse pour celle qui semblent ignorer que l'arme la plus efficace pour libérer la femme et lui permettre d'affronter la parité reste l'éducation.

Effectivement, certaines féministes ont presque oublié leur rôle d'épouse, de mère et surtout leur première responsabilité d'éducatrice. La lutte contre la maternité précoce reste un des slogans oubliés. Et pourtant, ce phénomène pose des problèmes énormes de déscolarisation, d'éthique dans la société. Les conséquences socio-économiques, médicales et psychiques de la grossesse des adolescentes nécessitent des politiques de prévention, des dispositifs d'accompagnement. Cet acte individuel est rattaché à des causes sociales et constitue donc un fait social qui mériterait à lui seul d'être le primat des préoccupations des féministes.

Bruxelles 2000,195-213. Or, ce phénomène ne pouvait se pratiquer que sporadiquement dans certains rites initiatiques, dans le but de transformer le statut sexuel des initiées, de renforcer la cohésion sociale d'un groupe. Dans une étude sociologique, Guebogo, à la suite de Barbier, donne l'exemple des Béti et des Bassa du Cameroun pour qui l'homosexualité "Mevungu", "Ko'o" était constitutive de rites au cours desquels des attouchements à caractère hautement homosexuel se faisaient entre femmes. Le "So", marquait le passage de l'adolescence à l'âge adulte. Cf. Ph. LABURTHER-TOLAA, "Le Mevungu et les rituels féminins à Minlaaba", in : J.C. BARBIER (dir.), *Femmes du Cameroun Mères pacifiques, Femmes rebelles*, Karthala-Orstom, Paris 1985, 233-243, ici 237ss; C. GUEBOGUO, *La question homosexuelle en Afrique*. Le cas du Cameroun, L'Harmattan, Paris 2006, 20 ; Voir également le même auteur, "L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours", <http://socio-logos.revues.org>. Consulté le 01-05-2012 ; Ph. LABURTHER-TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion Beti*, Karthala, Paris, 1985, 327. Chez les Siwans en Libye, ce So était l'expression de l'initiation de l'homme à l'art de la guerre. Cf. G. BONNET, *Les perversions sexuelles*, PUF, Paris, "Que sais-je?", 1983,15. Au nom de la tradition, certaines formes de relations homosexuelles étaient donc admises, mais, comme la plupart des études suscitées le laissent percevoir, dans une dimension initiatique. En dehors de ce cadre, la relation entre des individus du même sexe était fortement réprimandée et passible de mort. Cf. G. BONNET, *Les perversions sexuelles*, P.U.F., Paris, "Que sais-je?", 1983,15. Cette règle est toujours d'actualité. Dans la législation de certains pays d'Afrique l'homosexualité est un délit criminel. Récemment, trois femmes ont été inculpées pour lesbianisme, au Cameroun. La Charte Africaine des Droits de l'Homme et des peuples relatifs aux droits des femmes laisse toute la liberté à la femme de jouir par des voies qu'elle désire. 17 États d'Afrique dont le Cameroun ont ratifié ce protocole de Maputo sur les droits de la femme africaine, en juillet 2003. Voir University of Pretoria. Centre for Human Rights, *Sélection de documents-clé de l'Union africaine relatifs aux droits de l'homme*, Pretoria Univ. Law Pr., Pretoria 2006, 39.

⁶⁰³ Selon le journal " Le Point " Leymah Roberta Gbowee est une militante libérienne pour la Paix en Afrique, responsable du mouvement pacifiste *Women of Liberia Mass Action for Peace* qui a contribué à mettre fin à la seconde guerre civile au Liberia en 2003. Son mouvement rassemble les femmes chrétiennes et musulmanes et son action a été portée à l'écran dans le documentaire *Pray the Devil Back to Hell* en 2009. Elle a choisi comme " arme efficace l'éducation " Ce qui lui valut sur la scène internationale le surnom : " *La guerrière de la Paix* ". <http://www.rtl.be/info/belgique/societe/876719/plan-belgique-s-engage-en-faveur-de-l-instruction-des-femmes-dans-le-monde>. Consulté le 10-05-2013..

Dans bien de traditions, en Afrique, par exemple celle *nawda*, on perçoit justement que le statut et l'éducation des femmes en général et en particulier celui des jeunes filles sont des clés de la cohésion de la communauté. Car, plus les adolescentes seront autonomes et éduquées, mieux elles sauront contrôler leur fécondité et, plus tard, éduquer leurs enfants ; elles participeront plus efficacement à la vie de leur milieu.

II. DES MOYENS APPROPRIÉS POUR PLAIDOYER AU DEVENIR-SUJET DES MÈRES PRÉCOCEMENT PARENTS

Il faut trouver des moyens concrets appropriés, que l'Eglise pourrait mettre en œuvre pour contribuer au devenir-sujet des jeunes-mères. Ainsi, d'une part, proposons-nous de revisiter la tridimensionnalité de la société africaine par l'éducation au sens du mariage ; d'autre part nous préconisons qu'il y aient des initiatives de la part des pouvoirs ecclésiastiques et publics.

1. À L'ÉCOLE DE LA TRADITIONS AFRICAINE

La transmission de la jeune mère du sens de la maternité et du sens du mariage s'avèrent indispensable pour permettre à celle-ci de se préparer à son rôle de mère et de future épouse. La pédagogie de la belle-mère intègre progressivement la fille dans son foyer. Ce sont les trois points que nous aborderons ici.

1.1. L'ÉDUCATION DE LA MÈRE PRÉCOCE AU SENS DE LA MATERNITÉ

La tridimensionnalité est l'interdépendance existant entre les membres d'une même communauté constituée des vivants, des morts et des non-encore-nés.

Ici, il s'agit de revisiter la tridimensionnalité de la société africaine, à travers l'éducation de la jeune-mère au sens de la maternité, qui permet de l'intégrer dans la société et de lui apprendre à découvrir sa maternité. Être adolescente et mère ne vont pas de soi. Les changements physiques, psychologiques, comme le regard des autres, constituent pour elles autant d'épreuves à franchir. Nous n'avons pas voulu scinder l'éducation de l'adolescente-mère avant et après son accouchement. C'est un travail d'éducation qui doit se faire tout au long de sa vie de femme enceinte, d'accouchée et de mère. Elle a besoin d'apprendre à être mère et de se préparer à devenir mère-mariée.

Être enceinte est une chose, se savoir mère en est une autre. Le jeune âge de l'adolescente peut l'enfermer dans sa situation de grossesse, occultant ainsi sa dimension de mère. Comment alors l'aider à "être mère" ou à le devenir progressivement?

De même, qu'on ne naît pas femme et qu'on le devient, la maternité s'apprend et on devient mère au fur et à mesure de l'existence. Alors, si être femme relève de l'acquis, l'identité de mère est de l'ordre de la dynamique du devenir⁶⁰⁴. Donc, accepter d'être enceinte est le premier pas vers le devenir mère. C'est faire un choix pour la vie, laisser venir au monde un être de dignité, une personne humaine. Cette personne, qu'elle soit déjà née ou encore embryon, exige des besoins multiples. Or, comment la personne humaine peut-elle poursuivre « sa perfection dans la recherche et l'amour du vrai et du bien »⁶⁰⁵, si elle n'a pas eu l'expérience de l'affection maternelle ? Sans entrer dans des méandres psychologiques, nous posons, la question de savoir à quoi l'on se réfère lorsqu'on parle de l'affection d'une mère à l'égard de son enfant.

Rappelons-le. Dans la société africaine, chez les nawdba, la mère a une place capitale dans le développement psychique de son enfant. Pour son évolution, l'enfant a effectivement besoin de l'amour inconditionnel et irremplaçable de sa mère. L'affection, l'écoute et le dialogue sont indispensables dans cette relation mère-enfant. Les besoins de l'enfant sont plus que vitaux. L'affection de sa mère et des "personnes significatives" de son entourage lui est nécessaire, pour lui permettre d'être stimulé afin de se développer normalement. Comme l'affirme la "maternologue" Carlier, l'affection est indispensable à l'humain : « L'enfant qui naît a besoin d'une permanence affective, pas tant en quantité qu'en qualité »⁶⁰⁶. Le quotidien de l'enfant en vient conditionner celui de sa mère. Certes, cette « place sécurisante de la mère peut aussi être envahissante »⁶⁰⁷. Pour cela, la quête du bonheur pour l'enfant demande une dépossession de la mère.

L'affection maternelle ne devrait pas faire de l'enfant un objet de compensation du vide d'un tiers, le père absent. L'enfant est un autre, un sujet identifié dans la tradition africaine à un ancêtre familial. C'est dans le sens de l'inexprimable valeur qu'est l'enfant et du fait de son entière appartenance à la communauté tridimensionnelle : les vivants, les morts et les non-encore-nés. Il est alors enfant des autres membres de la grande famille.

⁶⁰⁴ S. BEAUVOIR (de), *Le deuxième sexe*. L'expérience vécue, T.1, Gallimard, Paris 1949, 13 ; Voir aussi l'intéressante étude de J-M. DELASSUS, *Le sens de la maternité*, Dunod, Paris 2007, 111 ss.

⁶⁰⁵ GS 15, § 2.

⁶⁰⁶ Cf. G. DESPORTES, "Quand l'instinct maternel est absent...", <http://www.cote-momes.com>. Consulté le 10-12-2013.

⁶⁰⁷ F. EZÉMBÉ, *L'enfant africain et ses univers*, Karthala, Paris 2009, 111 ss.

De ce fait, pour remplir son rôle maternel, l'adolescente-mère doit s'abreuver aux sources des anciennes, sages de la communauté. La jeune mère doit se mettre à l'école, ou à l'écoute de ses aînées pour apprendre les manières correctes d'être une bonne mère. Il n'y a malheureusement pas de notice, ni de banque de données des qualités d'une bonne mère, mais des conseils pour aider à mieux être mère. La maternité n'est pas de l'ordre de l'inné, mais de la culture. Avoir un enfant et le conduire à devenir sujet est du domaine de l'éducation. Une mère en témoigne :

«J'ai eu la chance d'étudier grâce à un Institut religieux. Aujourd'hui, je suis maman de six enfants entre 20 et 8 ans. Dans mon exercice de mère, j'essaye de conjuguer mon identité de mère africaine avec la formation intellectuelle reçue. Ça ouvre l'esprit. Mais paradoxalement, avec chacun de mes enfants, il m'a fallu apprendre toujours de nouveau.

Je me suis toujours soucieuse de donner à mes enfants les bases pour se construire et se sentir libres de faire n'importe quel choix de vie (mariée ou consacrée) sans qu'ils ressentent l'impression qu'ils doivent agir en fonction de mes attentes ou de mes espoirs. Je ne cesse de leur dire qu'ils peuvent compter sur moi, sans jugement. Pour moi, être une bonne mère se situe entre la capacité à rester fidèle à ce que l'on croit être juste pour ses enfants et la faculté de s'adapter à leurs besoins en tenant compte de notre grande famille. De ce fait, j'estime qu'être une bonne maman, c'est quand : on aime sans envahir; on établit une relation de dialogue ; on parle de la sexualité avec son enfant ; on arrive à se faire respecter sans se faire craindre ; on transmet aux enfants ce qui fait leur identité, les valeurs de sa tradition sans s'imposer ; on parle de la grandeur de la famille élargie ; on respecte ses propres limites et celles de ses enfants; on pose un cadre clair et cohérent; on ose partager ses doutes et ses interrogations; on se remet en question ;on donne et demande pardon.

Aussi, un aspect important pour moi, c'est quand je ne me réfère pas servilement, mais avec discernement aux conseils de mes aînées, des sages pour éduquer mes enfants selon les valeurs de notre tradition ». Harenya, (56 ans, mère de 7 enfants, grand-mère de 12 petits enfants, int. Le 11-11-2012).

Pour l'adolescente, particulièrement après l'accouchement, un apprentissage au devenir mère demande beaucoup d'efforts. Il est donc nécessaire de s'assurer que la jeune-mère puisse être aidée à assumer son rôle de mère sans le faire à sa place. Car ces mères encore dans la

fleur de l'adolescence se montrent parfois assez habiles avec leur bébé. Toutefois, leur investissement comme maman peut se révéler relativement instable. Ainsi donc, il est capital de la suivre, de l'accompagner dans sa façon de développer le lien mère-enfant.

L'apprentissage à la maternité, en principe, ouvre le chemin au désir de l'union avec le père de son enfant, ou avec quelqu'un d'autre. S'engager dans le mariage, c'est bien choisir de se donner l'un à l'autre pour la vie, sous le regard bienveillant de la communauté. Pour cela, ce don mutuel est à apprendre.

1.2. L'ÉDUCATION DE LA MÈRE PRÉCOCE AU SENS DU MARIAGE

Nous avons montré dans les pages précédentes, l'éventuelle fugue du garçon, dès l'annonce de la grossesse. Toutefois, l'absence du père biologique au moment de la naissance de l'enfant ne signifie pas que la jeune-mère restera toujours célibataire. Elle pourra se marier avec un conjoint responsable qui jouera le rôle de père social auprès d'enfants nés d'une relation précédente.

Appelée sans doute à fonder une vie familiale par le sacrement du mariage, la jeune-mère doit lutter contre la récidive. Mais de quels moyens dispose-t-elle, d'une part pour d'abord achever ses études, et d'autre part pour fonder sa communauté familiale ? Pour y parvenir, la maîtrise de soi est indispensable, afin d'éviter la rechute. A cet effet, éduquer une jeune-mère à la responsabilité de son corps revient essentiellement à lui apprendre à contrôler ses émotions, son mental et sa sexualité. Maîtriser sa sexualité peut être présenté comme un don que l'on fait à celui ou celle que l'on aime et avec qui on entend s'unir devant Dieu. Il est alors indispensable de rappeler aux jeunes-mères l'importance de la famille. Parce que célibataire involontaire, quoique prise par la suite de sa formation, elle devrait penser d'ores et déjà à aspirer à construire un foyer stable par une éducation au sens du mariage.

De prime abord, la jeune-mère devrait apprendre qu'un tiers, le ou un père est indispensable pour l'équilibre de son enfant. La présence de cette tierce personne n'a de sens que par le mariage, qui est un don, un accueil de l'un et l'autre et une communion à l'image de la Trinité⁶⁰⁸. C'est alors une « alliance matrimoniale par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie [...] »⁶⁰⁹. Ce don mutuel dans l'anthropologie africaine n'est pas "nombrilique". Le mariage est, ici, une alliance entre deux familles au sein de la grande communauté ethnique ou clanique. La mutation actuelle de la

⁶⁰⁸ Cf. JEAN-PAUL II, *Amour et responsabilité. Étude de morale sexuelle* / Karol WOJTYLA ; trad. Du polonais par Thérèse Sas, Éd. Du dialogue, Paris 1978, 25-26.

⁶⁰⁹ CEC 1055 §1.

société africaine voudrait que le modèle occidental de mariage s'impose à l'Afrique. Le modèle occidental met plus d'accent sur la liberté individuelle. Ce modèle de mariage, s'il advient à s'exprimer en père, mère et fils ou fille est alors une famille à l'image de la Trinité⁶¹⁰. Penser le mariage dans le sens du petit noyau familial pourrait être au détriment des familles et de la communauté du couple.

Quand des conflits surgissent dans le foyer, il ne revient pas seulement aux époux de les résoudre, mais à toute la communauté qui doit s'y impliquer. De ce fait, ne se focalisant qu'à la dimension factuelle du mariage, des critiques s'élèvent parfois contre le mariage africain. En dépit des pressions que certaines belles-familles peuvent avoir sur les belles-filles surtout, la liberté du couple n'est pas entravée pour autant. Une telle position peut sembler désuète, mais ce n'en est pas le cas. La vision africaine du mariage ne semble pas s'opposer à la révélation, au contraire. Dans le contexte africain marqué par la famille élargie, ce sacrement du mariage est plus qu'une alliance entre deux sujets, une femme et un homme. C'est un acte qui fait naître une union entre deux groupes familiaux⁶¹¹. Ainsi donc, par le fait de se marier, ce sont les ressortissants de deux milieux qui se lient⁶¹². Car la venue de l'enfant constitue le plus souvent un temps durant lequel les deux familles des mariés se resserrent autour de la mère et du nouveau-né.

Dans le chapitre précédent de ce travail, il ressort que lors de la venue au monde d'un enfant, aucune cérémonie n'est réservée au géniteur. La raison en est que c'est ce dernier qui, par le biais de sa famille, officie pour la jeune-mère et le bébé. Comprendons alors que, même si dans le cas de grossesse non-désirée, on note une absence quasi-générale de la figure paternelle comme individu de la communauté. Il existe tout de même une corrélation entre la mère, le père et l'enfant. Les familles de ces jeunes parents et la communauté de lien jouent le rôle de garde-fou.

Dans le cas contraire, le noyau familial reste fragile. L'éducation de l'enfant est assurée par ses parents conformément aux normes de la communauté. L'univers familial demeure un support affectif et économique pour l'enfant quand les deux adolescents (ou le jeune couple), acceptent de vivre ensemble. De par son appartenance familiale, un regard positif est alors porté sur l'enfant. Ce qui lui permet psychologiquement d'avoir confiance en lui-même et de savoir poser des actes respectueux. La recherche de valeurs morales et spirituelles est au

⁶¹⁰ Cf. R. HEYER, *La condition sexuée*, PUF, Paris, 2006, 107-109.

⁶¹¹ Cf. N. H. MITENDO, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*. Une analyse des concepts de contrat-alliance appliqués au mariage, APF, Fribourg 2003, 119 ss.

⁶¹² Cf. J. ANDAVO, *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie*. Perspectives d'inculturation pour les époux chrétiens, Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1996, 28-29.

centre du quotidien de la cellule familiale. En harmonie et fondé sur les valeurs de la communauté, dans les familles classiques, le phénomène de la maternité précoce connaît moins d'ampleur.

1.3. LA PÉDAGOGIE DE LA BELLE-MÈRE

La pédagogie de la belle-mère est l'ensemble de règles et d'informations donné à sa belle-fille en vue de l'aider à grandir comme femme et mère. Cette mise à l'école de la belle-mère permet à la jeune-mère de concilier études supérieures et maternité précoce. Si la jeune-mère fait sien ce sens du mariage, elle apprendra à se mettre, sans trop de peine, à l'école de sa belle-mère, aussi loin soit-elle. Toutes les exhortations, informations de la belle-mère devraient amener la jeune-mère à nourrir l'espoir d'une famille idéale de la relation trilogique : le père, l'enfant et la mère, toujours en référence à la famille tridimensionnelle des vivants, des morts et des non-encore-nés.

Le souci de concilier les études universitaires et la maternité nécessite la mise en place de structures adéquates. Chaque adolescente-mère est un sujet singulier qui a son histoire particulière et dont il faut tenir compte pour lui permettre de devenir mère. La société *nawda* a sa pédagogie dans ce sens, sous la responsabilité de la belle-mère. C'est ce que nous avons exprimé sous le vocable de pédagogie de la belle-mère qui consiste à continuer la formation de l'adolescente pour qu'elle devienne femme et mère. Même si la dimension intellectuelle de la formation revient aux institutions scolaires, le côté humain et maternel relève du devoir des proches. Du moment où on est enceinte, on est belle-fille d'une belle-mère.

Certes, il n'est pas évident, dans certains cas, de savoir qui est la belle-mère. Par ailleurs, les changements profonds qui touchent la vie des familles, la participation au marché du travail et la redéfinition du rôle de femme favorisent peu cette éducation exercée par la belle-mère. À cet effet, il est un besoin pour la société togolaise de remodeler et de penser de nouvelles formes d'acteurs pédagogiques. D'où pour nous, non seulement la nécessité d'offrir des moyens de l'espace, mais aussi des personnes pouvant jouer un quelconque rôle de belle-mère à l'égard des adolescentes-mères.

2. DES INITIATIVES ÉCCLÉSIALES ET PUBLIQUES EN FAVEUR DES MÈRES PRÉCOCES

2.1. LA MATERNITÉ PRÉCOCE ET LA QUESTION DE PARITÉ EN AFRIQUE

Promues à de nouvelles responsabilités civiques ou politiques, les mères précoces seront appelées plus tard à occuper non seulement une place traditionnelle de mère de famille, mais aussi à des postes nécessitant une formation professionnelle comparable à celle des hommes. La plupart, cependant, n'ont encore bénéficié que d'une maigre scolarité ou d'une formation intellectuelle réduite. Ainsi, faut-il qu'elles se forment pour en former d'autres à leur tour.

À qui incombe réellement la responsabilité des adolescentes-mères ? De quels moyens dispose-t-on pour assumer en toute dignité cette responsabilité et assurer au sexe féminin une formation plus adéquate et plus efficace par rapport à cette responsabilité éducative à l'égard des filles ?

Pour avoir les aptitudes nécessaires à éduquer et à aider les adolescentes-mères, une formation personnelle est primordiale. Dans la perspective chrétienne, l'éthique doit viser l'épanouissement intégral de la personne humaine. Or, le regard négatif semble avoir figée l'adolescente dans son mal en la rendant ainsi malheureuse. Dans cet état, n'est-elle pas entraînée à poser des actes contraires à l'éthique chrétienne ? La pédagogie africaine, dans le cas d'espèce, celle de la société *nawda* que nous avons étudiée plus particulièrement, pourrait, nous semble-t-il, contribuer à relever un défi face au phénomène de l'adolescente-mère en Afrique Subsaharienne. Quelles femmes pour la société togolaise d'aujourd'hui ?

Le rôle de la femme est primordial dans toute société. Elle en conditionne l'évolution qualitative et par là-même, l'essor d'une société. Épinglons quelques exemples de l'action féminine et du rôle des femmes dans divers domaines. Mais quel modèle de femme la jeune fille a-t-elle besoin de réaliser dans la société togolaise aujourd'hui ? Le modèle de femme caractérisé par une catégorie de fonctions classiques, telles celles anciennement connues en Allemagne sous le nom de *Kinder-Küche-Kirche*, c'est-à-dire Enfants-Cuisine-Église, ou en Afrique Enfants-Cuisine-Marchés, ou pour d'autres encore Cuisine-Enfants-Champs, ne semble pas faire l'unanimité parmi les femmes de la jeune génération. Rappelons à la suite de Heyer qu'en « réalité, les femmes n'ont jamais été des exclues comme des esclaves ou les gens de race étrangères »⁶¹³. Elle a toujours appartenu à sa communauté et joué un rôle social

⁶¹³ R. HEYER, *La condition sexuée*, PUF, Paris, 2006, 21.

et public égal à l'homme. La femme comme « réservoir du genre humain » est appelée à s'armer d'outils nécessaires pour la mission qui lui est confiée. Pour les adolescentes, selon Benoît XVI, l'éducation est une nécessité primordiale, qui demande de privilégier les valeurs humaines et morales pouvant permettre à ces jeunes souvent en difficulté de se faire confiance et d'espérer en l'avenir⁶¹⁴.

Pour elles, aujourd'hui, il est nécessaire de concilier leur état de maternité avec la société actuelle. Le rêve de toute femme aujourd'hui, c'est de réaliser deux modèles qui combinent deux rôles : mère et femme de son temps. En d'autres termes, il est indispensable, d'apprendre comme le fait remarquer Heyer, à sortir du schéma traditionnel des femmes dans la communauté : « appartenance, oui, intégration, non »⁶¹⁵. La jeune génération devrait jouer un rôle social et public, non pas forcément à l'égal des hommes, mais dans un esprit de complémentarité. Or la maternité et la vie estudiantine⁶¹⁶ semblent souvent difficiles à concilier. La question ne fait pas la une des journaux, mais elle fait le quotidien de certaines femmes. Comment se passe le quotidien d'une adolescente-mère, partagée entre grossesse ou bébé et études? Comment faire de ce binôme, maternité et vie estudiantine une possible équation, quoique parfois pas aisée à établir ?

La solution, pour aider des adolescentes-mères à devenir sujet passe par un engagement responsable, qui nécessite la formation intellectuelle des femmes de toutes catégories. Mais en quoi consisterait cet engagement ? Agayi s'est posé la question par rapport au rôle du chrétien dans la politique. Pour lui, « des défis structurels et personnels interpellent les chrétiens à mener des actions, non seulement sur le plan moral et évangélique, mais aussi et surtout sur le terrain »⁶¹⁷.

À l'occasion de l'année mariale, Jean-Paul II évoquant la dignité de la femme et de sa vocation, exhortait le monde féminin en ces termes reprise *du Concile Vatican* « L'heure vient, l'heure est venue où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteints jusqu'ici. C'est pourquoi, en ce moment où l'humanité connaît une si profonde mutation, les femmes imprégnées de l'esprit de l'Évangile peuvent tant pour aider l'humanité à ne pas

⁶¹⁴ BENOÎT XVI, *Message pour la célébration de la XLIII^e Journée mondiale de la paix*, 1^{er} Janvier 2010, 5, in : D. PETTI, *Dialogue sur l'éducation avec le pape Benoît XVI*, Ed. Parole et Silence, Paris 2012, 21.

⁶¹⁵ R. HEYER, *La condition sexuée*, PUF, Paris, 2006, 21.

⁶¹⁶ Par vie estudiantine, nous englobons la situation de toute personne de sexe féminin poursuivant une formation ou des études. Il s'agira ici des écoliers, élèves et étudiantes enceintes en pleines formation en générale.

⁶¹⁷ M. K. AGAYI, *L'engagement politique des chrétiens dans les pays francophones d'Afrique de l'ouest (1990-2005)*, Thèse de doctorat en Théologie, Strasbourg, 2010, 16.

déchoir »⁶¹⁸. À travers cette exhortation, se dégage le rôle unique et irremplaçable de la femme dans l'Église et dans la société. Partant, le Pontife a consacré deux documents importants sur la problématique de la valeur féminine. Plus tard, c'est à juste titre que le Pape souligne sans la moindre réserve, l'indispensabilité pour les évêques africains, de contribuer à « la promotion nécessaire de la femme, en la libérant de toutes les pratiques, même ancestrales, qui l'humilient et l'avilissent ». Ainsi met-il l'accent sur les grandes qualités féminines qui, passant par l'accueil, la tendresse, la miséricorde, favorisent la réconciliation et servent la dignité humaine, en particulier celle de la vie.

En 1965, concluant le 2nd Synode, Paul VI n'a pas manqué d'insister sur le rôle éducatif de toutes les femmes. Comme « premières éducatrices du genre humain dans le secret des foyers, il lui revient ce devoir impérieux de transmettre à leurs fils et à leurs filles les traditions des pères, en même temps que ces mères les préparèrent à l'insondable avenir ». Par le rôle de garante de l'éducation, il incombe à la femme de prendre soin de l'instruction des enfants, de susciter en eux la réflexion afin qu'ils développent des facultés de réflexion et de jugement.

Un proverbe *nawda* dit : "le paradis se situerait sous les pieds d'une femme". Si l'on veut freiner le phénomène de la maternité adolescente, et permettre à la femme de participer au développement de sa société, il est alors important qu'elle termine sa scolarisation et puisse accéder aux études supérieures. C'est ainsi qu'elle sera en mesure de participer activement et à tous les niveaux aux décisions et à la construction du pays.

Tout récemment, en 2013, dans son exhortation apostolique⁶¹⁹, le Pape François écrit : « De notre foi au Christ qui s'est fait pauvre, et toujours proche des pauvres et des exclus, découle la préoccupation pour le développement intégral des plus abandonnés de la société ». Les personnes vulnérables retiennent ici l'attention du Pontife. Or, certaines adolescentes précocement mères sont aussi vulnérables. Il revient dans notre contexte à la femme africaine de se faire instrument de Dieu à œuvrer à l'intégration sociale, au devenir sujet des jeunes-mères célibataires. Pour ce faire, il est indispensable pour la femme d'être docile et attentive à écouter le cri de ces vulnérables filles et à les secourir. « J'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs ; oui, je connais ses angoisses. Je suis descendu pour le délivrer [...] Maintenant va, je t'envoie... » (*Ex* 3, 7-8.10). Qui plus est, « les Israélites crièrent vers le Seigneur et le Seigneur leur suscita un sauveur » (*Jg* 3, 15). La

⁶¹⁸ Message du Concile aux femmes (8 décembre 1965) : *AAS* 58 (1966), 13-14 ; JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, (15 août 1988) ; Voir aussi même auteur, Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes, (29 juin 1995), n°1.

⁶¹⁹ FRANÇOIS, Exhort. Apost. *Evangelii Gaudium* : L'annonce de l'évangile dans le monde d'aujourd'hui (24 novembre 2013), n°186.

femme ne serait-elle pas celle que le Seigneur envoie effectivement vers les adolescentes précocement ?

La responsabilité de l'Église, écrivons-nous plus haut, s'exerce non seulement au travers des institutions, mais par chaque membre de la communauté ecclésiale. Cette responsabilité de se pencher sur l'éducation de la jeune fille dans l'Église incombe, d'une manière spécifique, à une catégorie de personne, la femme. Dans la suite de ce travail, nous donnerons des précisions à ce sujet. Par ce devoir au sein de l'Église, la femme ne peut prétendre simplement agir en jugeant les adolescentes vulnérables à l'aune d'elle-même. Au contact des problèmes de la parentalité précoce, il est du devoir de la femme de prendre conscience de son rôle et de sa responsabilité de femme, quel que soit son statut.

Partant, ce sont elles, les femmes qui aident à humaniser la société, à travers surtout l'éducation des jeunes. À elles s'ouvrent de vastes champs de responsabilité au sein de la communauté sociale comme au sein de l'Église⁶²⁰. La femme joue, pourrait-on dire, un rôle salvifique dans l'humanité.

2.2. LA PARITÉ : UN DÉFI

La question de la parité entre les femmes et les hommes, pose problème dans nombre de pays d'Afrique, en particulier le Togo. Pour qu'il y ait parité, l'éducation, les études supérieures s'avèrent indispensables. Or l'organisation des Institutions de nos États révèle une balance non-équilibrée. Comment se présente cette non-parité ? De quels moyens dispose-t-on pour y remédier ? Nous partons de trois pays pour expliquer ce problème de parité, qui pour les féministes est un devoir d'action contre les inégalités qui subsistent.

Concept polyvalent, la parité⁶²¹ est liée au nombre deux et exprime l'égalité ou l'équivalence. Pour Cornu, la parité signifie l'égalité mathématique entre diverses catégories dans la composition d'un groupe social, réalisé lorsque chaque catégorie y est représentée par un même nombre de personnes⁶²². Ici, elle fait référence à l'égalité des sexes. À cet effet, et avec raison, Kalala la définit comme « une égalité parfaite entre l'homme et la femme dans la

⁶²⁰ Cf. EA, n°75, voir Synode des Évêques, Assemblée spéciale pour l'Afrique, *Rapport avant la discussion* (11 avril 1994), n. 8 : *La Documentation catholique* 91 (1994), 478.

⁶²¹ De prime abord, la parité a une acception monétaire, l'équivalence de valeur entre deux monnaies, appréciée par référence aux critères communs dont leurs valeurs sont fonction de change. Voir G. CORNU, *Vocabulaire juridique*, Quadriga / PUF, Paris 2003, *Verbo* "Parité".

⁶²² Cf. G. CORNU, *Vocabulaire juridique*, Quadriga / PUF, Paris 2003, *Verbo* "Parité"

représentation au sein des organes de prise de décisions [...]»⁶²³. En plus des formes violentes que revêt la discrimination, la disparité porte atteinte à l'intégrité physique et à la vie. On observe alors massivement bien d'autres discriminations⁶²⁴. Boni fustige les mentalités qui ont peu évolué dans la manière dont les Africaines sont perçues par certaines institutions influencées par la présence massive des hommes. Boni en vient à donner l'exemple selon lequel, dans certaines universités africaines, le titre de professeur n'est réservé qu'à la gent masculine⁶²⁵. Et pourtant des accords ont été signés pour la mise en place dans la législation d'un système d'enseignement paritaire⁶²⁶.

En dépit de multiples recommandations des organisations internationales, la parité est loin d'être respectée. De multiples revendications itératives des femmes et des féministes stigmatisant la sous-représentation des femmes surtout aux postes de haute responsabilité ont conduit de nombreux pays africains à introduire dans leur Constitution le principe de la parité homme-femme. Il est alors de mise, comme le rappelle Yatala, que « la parité et la non-discrimination étant des principes protecteurs de l'être féminin, il est moralement et juridiquement une obligation pour l'État de veiller à son applicabilité »⁶²⁷.

C'est à cet effet que la plupart des pays africains, sur le plan international, ont ratifié des textes prônant et garantissant l'égalité entre la femme et l'homme. Voici quelques instruments internationaux relatifs à la parité : L'art. 1 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, du 10 décembre 1948 ; l'art. 3 de la Convention sur les droits politiques de la femme du 20 décembre 1952 ; la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard de la femme, du 18 décembre 1979; la Charte de Rome adoptée lors du sommet européen "Les femmes pour le renouveau à la politique et de la société", Rome, le 1^{er} mai 1996 ; l'art. 2, du Protocole à la Charte africaine des droits et des peuples relatifs aux droits des femmes, du 11 juillet 2003. Dans son programme d'action, la Conférence des Nations Unies de Beijing en septembre 1995 recommande vivement la prise de mesures visant à assurer aux femmes l'égalité d'accès et la pleine participation aux structures de pouvoir et à la prise de décisions, à l'éducation scolaire. C'est avec raison que Yatala tire la conclusion selon laquelle la parité est une concrétisation spécifique de l'égalité entre l'homme et la femme considérant les deux êtres comme " semblables " et, donc, à traiter de la même

⁶²³ M.-M. KALALA, " Parité homme-femme dans la période post-électorale", in : *Congo-Afrique*, XLVI^e année-402-403 Février-Mars 2006, 103.

⁶²⁴ Cf. F. HÉRITIER, *Masculin/féminin*. Dissoudre la hiérarchie, Odile Jacob, Paris 2002, 174.

⁶²⁵ Cf. T. BONI, *Que vivent les femmes en Afrique ?*, Karthala, Paris 2011, 50-51.

⁶²⁶ Voir "Quatrième Conférence mondiale sur les femmes : Lutte pour l'égalité, le développement et la paix", Beijing 4-15 septembre 1995.

⁶²⁷ C. YATALA NSOMWE NTAMBWE, "L'infra-constitutionnalité matérielle du principe de la parité homme femme en droit congolais". http://droitcongolais.info/etudes_particulieres.html. Consulté le 10-04-2012.

manière. D'où l'exclusion de toute discrimination fondée sur le genre⁶²⁸. Ce n'est alors pas pour autant une égalité mathématique entre les deux sexes, mais plutôt un partenariat où chacun participe à la prise de décisions pour le bien de tous. Les revendications des féministes africaines sont claires. Les gouvernements et entreprises ont le devoir de donner à la femme la place qu'elle mérite. Ils doivent accorder les mêmes possibilités de travail à la femme et à l'homme, selon leurs possibilités. D'où ce slogan de Mbonda : « Droit à un traitement égal, droit d'être traité comme un égal »⁶²⁹. Les femmes ne devraient plus être cantonnées aux seuls postes de secrétaire et aux emplois subalternes. Pour cette raison, et dans la droite ligne de la conférence de Beijing en 1995, Mouyoula réaffirme l'amélioration du statut des femmes et l'égalité entre les deux sexes comme conditions obligatoires pour le fonctionnement d'une société démocratique⁶³⁰.

2.3. MEILLEURES CONDITIONS D'ÉTUDES, POSSIBILITÉ DE PARITÉ

Face aux nombreuses filles enceintes et déscolarisées, la parité que clament certaines féministes africaines ne semble pas être au rendez-vous. Nous admettons avec Verschuur que le genre est un outil nécessaire. Cette nécessité est due au fait que le genre comme notion permet de dépasser « la fausse immuabilité des rôles féminins, débouchant sur des analyses plus efficaces puisqu'elle identifie mieux les raisons des blocages, des résistances, des complémentarités, des conflits, à court et à moyen termes, entre les hommes et les femmes »⁶³¹. Cette revendication d'une égalité hommes-femmes allant de l'éducation à la parité dans le travail a fait bouger de nombreuses sociétés.

Si nous nous référons au taux croissant d'analphabétisme et de l'illettrisme dans le contexte africain d'aujourd'hui, l'appréhension du genre ne devrait-il pas aller au-delà des revendications de pouvoir partagé entre hommes et femmes ? L'éducation qui est la clé de toutes revendications féministes fait défaut. La question du genre doit être alors repensée dans le sens de l'éducation large, qui permet à toute famille de participer au développement de sa communauté.

⁶²⁸ Cf. C. YATALA NSOMWE NTAMBWE, "L'infra-constitutionnalité » matérielle du principe de la parité homme femme en droit congolais". http://droitcongolais.info/etudes_particulieres.html. Consulté le 10-04-2012.

⁶²⁹ ERNESTINE-MARIE MBONDA, "Droit des femmes à l'égalité : de l'égalité abstraite à l'égalité sexuée", in : A. SOW SIDIBÉ et alii, *Genre, inégalités et religion*, A.U.F, Paris 2007, 341-356, ici, 352.

⁶³⁰ Cf. P. MOUYOULA, "Le rôle de la femme Congolaise dans le processus de construction de la citoyenneté nationale", in : A. SOW SIDIBÉ et alii, *Genre, inégalités et religion*, A.U.F, Paris 2007, 79-95, ici, 79 ; Conférence des Nations Unies de Beijing en septembre 1995, cf. rapport, Doc 8423.

⁶³¹ Cf. C. VERSCHUUR, *Le genre : un outil nécessaire*. Introduction à une problématique, L'Harmattan, Paris 2000, 14 ; 27.

En effet, le monde politique semble être un des lieux où le problème de parité se fait le plus sentir. En Afrique Subsaharienne, selon le pourcentage, seul le Rwanda fait exception avec un gouvernement de 6 femmes sur un total de 18 membres. Aujourd'hui, la représentation des femmes dans le Parlement Rwandais est de 64 %, ce qui le met au premier rang au niveau mondial⁶³². Au Togo, pour une nouvelle équipe gouvernementale de 27 portefeuilles ministériels, on y compte 6 femmes⁶³³. En République Démocratique du Congo, le premier ministre Augustin Matata Ponyo n'a dans son gouvernement que 3 ministres et 3 vice-ministres femmes sur un total de 36 ministres⁶³⁴. Au Sénégal, le gouvernement d'Aminata Touré, ne compte que 6 femmes ministres sur 31. C'est la première fois qu'au Sénégal une femme brigue le poste de première ministre⁶³⁵.

Dans une enquête réalisée par l'Afrobaromètre sur les inégalités homme/femme dans l'économie, en politique ou en matière d'éducation, il ressort que « 87% des Togolais estiment que les femmes peuvent, tout comme les hommes, occuper des postes à responsabilité. Un pourcentage largement supérieur au reste des pays d'Afrique (71% au Cameroun, 45% en Egypte) »⁶³⁶. Ces statistiques sont fort impressionnantes, mais révèlent-elles le visage réel de la situation au Togo ?

TABLEAU 4: ILLUSTRATION DE L'INÉGALITÉ DU GENRE EN MILIEU UNIVERSITAIRE AU TOGO

Togo : Situation en 2013	Hommes	Femmes	Total
Assemblée Nationale togolaise	77	14	91
Gouvernement Togolais	19	6	25
Université de : Professeurs Kara (Crée en 2004)	68	4	72
Université de Lomé : Étudiants	40.000	15.000	55.000
Université de Kara : Étudiants			

⁶³² Dans un article intitulé : " Rwanda : les femmes fortement majoritaires au Parlement ", il ressort que les femmes représentent une large majorité au Parlement rwandais. Elles occuperont 51 des 80 sièges de députés, soit 63,75%, contre 56,3 lors de la précédente chambre. Cf. <http://www.afrik.com/rwanda-les-femmes-fortement-majoritaires-au-parlement>. Consulté, le 05.05.2014.

⁶³³ D. PETTI, *Dialogue sur l'éducation avec le pape Benoît XVI*, Ed. Parole et Silence, Paris 2012, 17.

⁶³⁴ Publié samedi 28 avril 2012 <http://www.presidentrdc.cd/>. Consulté, le 10.10.2012.

⁶³⁵ Publié samedi 30 mars 2012 <http://www.gouv.sn/>. Consulté, le 10.10.2012

⁶³⁶ Voir : "Egalité homme/femme : l'opinion togolaise a évolué", in : <http://www.republicoftogo.com/Toutes-les-rubriques/Societe/Egalite-homme-femme-l-opinion-togolaise-a-evolue>. Consulté, le 16-04-2014.

	12 000	4000	16 000
Présidence de l'Assemblée Nationale depuis l'indépendance (1958-2013)	12	0	12
TOTAL	52.176	19.024	71200

La lecture de ce tableau peut laisser croire que la parité est loin d'être effective dans ce pays. Toutefois, les efforts redoublent dans la sensibilisation du monde féminin pour les études. Aujourd'hui, le concept de parité s'impose en Afrique. Pour sa réalisation dans tous les domaines, le changement de mentalité dans les systèmes masculins ne pourra se faire que si des femmes sont instruites, formées. L'urgence éducative devient un cri dont on doit tenir compte, du moins une urgence dont on doit se préoccuper.

Un autre aspect indispensable dans la lutte en faveur des jeunes filles in casus des adolescentes-mère rest le rôle juridique de la femme africaine.

En effet, toute personne, quel que soit son statut, a le droit de saisir les instances juridiques pour que sa cause soit entendue. Cependant, le taux élevé d'analphabétisme féminin réduit la capacité des femmes à traduire en justice. Souvent, c'est un membre de leur famille, qui les aide à saisir les instances judiciaires. Et pourtant, depuis des décennies, au niveau de l'Afrique, une charte spécifique pour les droits de la femme est défini dans ce continent : « Les États combattent la discrimination à l'égard des femmes, sous toutes ses formes, en adoptant les mesures appropriées aux plans législatif, institutionnel et autre ». ⁶³⁷ Nous reconnaissons que ces droits ont pris une tournure prometteuse, mais le progrès semble lent. D'ailleurs, dans un article fort interpellant, A.B. Faye fustige : « Il ne suffit pas d'adopter des lois, mais faut-il encore qu'elles soient appliquées » ⁶³⁸.

Effectivement, dans certains milieux, les femmes ont plus de devoirs que de droits. C'est pourquoi l'accès à la justice par les femmes doit être aussi une des préoccupations. Il revient aux femmes de plaider auprès des parlements, des gouvernements et des instances judiciaires, afin qu'ils fassent respecter les dispositions législatives et réglementaires portant sur la protection des droits des femmes. Le combat des femmes africaines se situe surtout dans le domaine juridique.

⁶³⁷ "Protocole a la charte africaine des droits de l'homme et des peuples relatif aux droits des femmes", Adoptée par la 2^e session ordinaire de la Conférence de l'Union, Maputo, le 11 juillet 2003.

⁶³⁸ A.-B. FAYE, "Inventaire des recherches féminines", in : "Droits et statut de la femme africaine : Paradoxes et contradictions", www.ceafri.org. Consulté, le 14-05-2014.

Elles pourront, par exemple combattre les stéréotypes et les différents types de discrimination dans : l'embauche, l'attribution des tâches, l'aménagement des conditions de travail, la promotion, la formation, le harcèlement psychologique. Il se pose aussi, le droit de la femme à l'héritage. Des voix se lèvent pour réclamer l'autorisation explicite des femmes à hériter et l'obligation pour les systèmes coutumiers d'accorder aux femmes et aux hommes les mêmes droits en matière d'héritage⁶³⁹.

III. DE L'ÉTHIQUE PRATIQUE : PROPOSITIONS À L'ÉGLISE ET À LA SOCIÉTÉ POUR DEVENIR-SUJET DES ADOLESCENTS PRÉCOCEMENT PARENTS

La pédagogie de Jésus de toujours concrétiser son enseignement invite à tenir dans certaines circonstances à conjuguer la théorie et la pratique. Toute réflexion sur l'Évangile est susceptible d'être accompagnée d'actions sociales concrètes. Ce qui se traduit dans l'enseignement de la doctrine sociale de l'Église qui s'intéresse aux conditions concrètes d'existence et tout particulièrement aux souffrances des plus fragiles.

1. POUR UNE ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE DE L'HUMAIN FRAGILE ET VULNÉRABLE

Au terme de ce travail de réflexion sur la maternité précoce, il s'avère un besoin de prendre en compte toutes les dimensions de la fille et de son enfant.

1.1. L'ÊTRE FRAGILE, L'ÉPICENTRE DE LA RÉFLEXION

De ce fait, quoi que nous soyons bien distancée de la conception de William Booth, nous partageons ici sa devise : *Soup, soap, salvation* (Soupe, savon, salut). Pour ce pasteur méthodiste, avant de partager la promesse biblique à une personne, il faut pouvoir lui proposer des conditions de vie décentes sur terre. Dans ce sens, William Booth clamait : « Tant que des femmes pleureront, je me battrai. Tant que des enfants auront faim et froid, je

⁶³⁹ Centre international de recherches sur les femmes (ICRW) 2007, "Les droits des femmes à la propriété et à l'héritage", in : <http://www.endvawnow.org/fr/articles/845>. Consulté, le 12.11.2013.

me battraï, [...]. Tant qu'il y aura dans la rue une fille qui se vend, je me battraï, [...]. Tant qu'il y aura un être humain privé de la lumière de Dieu, je me battraï, [...], Je me battraï »⁶⁴⁰.

Il est admis que la foi est la réponse de l'homme à Dieu qui se révèle et se donne à lui, en apportant en même temps une lumière surabondante à l'homme en quête du sens ultime de sa vie. Certes, cette foi demande d'être constamment entretenue, tout comme la vie intellectuelle. On ne peut y arriver que s'il y a une corrélation entre ce que l'on pense et l'acte que l'on pose.

Il incombe aux théologiens africains de développer une vision globale du rapport à la vie.

Des réflexions nouvelles autour d'une anthropologie théologique de l'humain fragile et vulnérable sont indispensables pour permettre à l'Église, Mère et Éducatrice, de faire son auto-critique sur le langage binaire du "permis-défendu" ; du "licite-illicite" de "faire et ne pas faire", bref d'un certain rigorisme moral presque anti-évangélique. Une éthique du "discours positif" qui déplumerait l'adolescente-mère de son péché nous paraît plus constructif du devenir de celle-ci. Il apparaît fondamental de porter l'accent non pas sur l'adolescente qui "devrait", "aurait pu..." mais sur son présent et son devenir. D'où la nécessité de repenser une éthique de responsabilité communautaire (de l'intersubjectivité, du vivre-ensemble) que j'ose nommer "l'éthique du corps du Christ ". Donc une éthique qui contribuerait à la quête de la liberté, de l'autonomie et de la réalisation de l'adolescente vulnérable membre de la communauté des Vivants, des morts et des non-encore-nés.

La question de la grossesse à l'adolescence ne devrait transcender le domaine judiciaire où il y aurait équivalence entre crime et sanction comme si l'on est au siècle d'un Dieu vengeur. N'est-ce pas plutôt une justice sociale qui trouve son fondement dans la justice de Dieu pour devenir une justice constructive de la personne en faute ?

Face à la situation des adolescentes-mères, la justice et la miséricorde devraient être pensée de paire. Il est demandé non une sensibilité à la détresse de ces personnes, mais une clémence dont la communauté doit faire preuve en pardonnant la faute commise. C'est un exercice de réflexion de conjuguer la justice de Dieu qui apparaît hors norme, mais pédagogique et la justice sociale qui est un devoir communautaire à l'égard de celles qui ont transcendé les normes.

⁶⁴⁰William Booth, le fondateur de l'Armée du Salut en 1865, prêchant aux miséreux de la Révolution industrielle anglaise à *White chapel*, savait que la première condition pour parler de la foi religieuse à un interlocuteur, c'est d'être en mesure de lui proposer des conditions de vie décentes sur terre, d'où sa devise: «*Soup, soap, salvation* » (*Soupe, savon, salut*). Cf. Georges BRABANT, *William Booth : 1829-1912*, Fondateur de l'armée du salut. Un prophète des temps modernes, Ed. Altis, Paris 1948, 268 p.

Jésus se présente à nous dans l'Église à travers la personne de l'adolescente. Mère malgré elle, elle est une personne en situation de précarité et donc un lieu indubitablement christophanique par excellence en vertu du Discours eschatologique de Jésus qui disait : « j'avais faim, j'avais soif, j'étais un étranger, j'étais nu, j'étais malade, j'étais en prison ! » (Mt 25, 31-45). Et pourquoi pas, j'étais adolescente-mère, et vous ne vous êtes pas occupés de moi! Ces paroles évangéliques sont, à cet effet, sans équivoques. Les blessures de la vie que nous lisons sur le visage de ces adolescentes, tel un texte sacré, sont un sacrement qui invite à laisser la parole de Dieu nous habiter. Sacrement car ce que nous disent ces visages déchiffrés par la honte, la culpabilité, le rejet, le désarroi, c'est la révélation d'un Christ rendu présent à notre regard par l'Incarnation, qui se réalise effectivement. Dans le regard de Dieu, les adolescentes sont uniques et appelées à devenir des femmes responsables capables de contribuer au rayonnement du Christ par l'éducation qu'elle donnera à son tour aux enfants en tant que mère.

1.2. RÉFLEXION SUR LA CULTURE DE LA VIE

Les théologiennes africaines devraient être mises à contribution pour penser une catéchèse axée sur culture de la vie qui trouve son fondement dans la spiritualité de la vie où il n'existe pas de distinction entre le spirituel et le profane. Les jeunes ont besoin de comprendre à la lumière de l'anthropologie africaine la non dichotomie, c'est-à-dire la non séparation du corps et de l'âme, plutôt leur articulation. Comme nous avons pu le constater lors des entretiens avec des adolescents, avoir un corps est une peine. Car ils vivent une sorte de conflit de leur corps et de leur âme. Ce qui explique le fait que dans leur vie affective, le corps prend toujours le dessus et les entraîne dans la situation de grossesses précoces. Il est alors de mise de leur rappeler que la maîtrise de son corps est un respect de soi et de l'autre. Dans le cas contraire, c'est la vie en elle-même qui est atteinte, puisque enceinte, l'adolescente pourrait être tentée d'opter pour l'ivg, oubliant que « la vie humaine est sacrée parce que, dès son origine, elle comporte "l'action créatrice de Dieu" ». De même, « Dieu seul est le Maître de la vie de son commencement à son terme: personne, en aucune circonstance, ne peut revendiquer pour soi le droit de détruire directement un être humain innocent »⁶⁴¹.

Ces réflexions permettront d'entrer dans la dynamique de l'être que porte l'adolescente est un des membres de la communauté tridimensionnelle, donc éliminer un, c'est porter atteinte à

⁶⁴¹ JEAN PAUL II, *L'encyclique evangelium vitae*, (25 mars 1995) : AAS. 53.

la vie de tous. Qui plus est, il faudrait sans cesse rappeler cette vérité fondamentale selon laquelle : le Seigneur a donné la vie à eux les jeunes et qu'il est de leur devoir de la défendre, donc ils doivent en aucun cas commettre de meurtre. On fera ressortir les deux formes de meurtre chez les adolescents : avortement comme meurtre, qui entraîne l'excommunication *latae sententiae* (C. 1314). On insistera sur le "meurtre psychologique, qui est une cruauté mentale, une violence psychologique" telle que : rejeter la personne ; la dégrader ; l'isoler ; la corrompre ou l'exploiter et surtout la priver de chaleur humaine. On éduquera ainsi les adolescents à éviter les relations charnelles avant le mariage, en rappelant : « Tu ne commettras pas de fornication » (cf. 1Co 6, 12-20 ; voir Dt 5, 18, 21 ; Ex. 20, 14-17).

La proposition du pape Benoît XVI d'organiser une veillée pour la vie naissante pour faire réfléchir sur le grand respect et la défense de la vie humaine est à inscrire dans les programmes de la pastorale de la famille, dans tous les diocèses.

1.3. MÈRE PRÉCOCE COMME SOURCE DE L'ENGENDREMENT DE LA PAIX

En dépit du jeune âge de l'adolescente mère, en tant que femme, elle est actrice incontournable de la paix. Il est généralement admis que la femme joue un rôle fondamental dans le processus de la pacification. Elle sait comment amener la paix, inculquer aux enfants l'éducation à la non-violence, la tolérance.

Comment transmettre une culture de paix alors soi-même on a été privé ? Nourrit du sentiment du rejet de son partenaire et souffert du regard social du fait de la précocité de sa grossesse, la mère précoce peut être un germe de haine. Logiquement, au lieu de transmettre la tolérance, de la non-violence, de la paix, elle ne pourra transmettre que le contraire à son enfant. Et la probabilité est forte de faire cet enfant un rancuneux, un revolté, un potentiel semeur de troubles.

Au contraire, l'acceptation de l'adolescente mère dans sa situation peut lui redonner confiance et l'ouvrir à la paix. Il s'agira avant tout de cultiver un dialogue avec son partenaire s'il est connu de même qu'avec la famille de ce dernier. Vu l'enjeu de ces mères célibataires dans la construction de la culture de la paix, il est indispensable de faire d'elle un sujet de la pastorale de la famille.

Être adolescent et parents ne rime toujours pas avec l'idée de fonder une famille. D'après le Catéchisme de l'Église catholique, (CEC 1655), la famille est " Église domestique ", le lieu de la solidarité la plus profonde entre femmes et maris, entre parents et enfants, entre riches et pauvres selon Ep 5,21-6,9; Col 3,18-4,1; 1Tm 2,8-15; Tt 2,1-10; 1P 2,13-3,7; aussi la Lettre à

Philémon. La famille devra rester encore aujourd'hui un des piliers fondamentaux de la société et de l'Église. Base de l'éducation de toute personne. Il y a alors besoin de réveiller en tous le caractère sacré et inviolable de la famille, de sa beauté dans le projet de Dieu ; d'examiner la question de la famille et proposer les orientations pour une pastorale de la famille plus adaptée et plus intelligente. Les orientations de la *Lineamenta* du Synode prochain sur la famille devraient être prise en compte dans la pastorale. « L'éducation et le rôle de la famille dans l'évangélisation » sont des défis auxquels sont confrontés tout le Peuple de Dieu. Aujourd'hui, les mères précoces doivent être rassurées car l'Église préconise « d'accompagner les premières années de la vie conjugale. Qui plus est, une vérité et beauté de la famille et miséricorde envers les familles blessées et fragiles »⁶⁴² sont fortement recommandées.

Mettre entre parenthèse, ou réduire la famille signifie rendre les adolescentes faibles et les assister, au lieu d'en faire des acteurs qui génèrent et régénèrent le capital humain et social de la société même et de l'Église. Référons-nous à la famille dans la conception nawda. Si dans la conception nawda, la famille est tout d'abord le principe de base, elle veille à l'ancrage et à l'équilibre profond de la communauté des vivants des morts et des non-encore-nés. Aussi est-elle à mi-chemin entre l'individu et les autres membres. La famille est alors le lieu le plus indiqué pour l'éducation. C'est aux parents de jouer le rôle premier de l'éducation de leurs enfants. Nous soutenons à la suite de CARRIER : « la famille doit dans chaque projet de politique culturelle, être considérée comme le fondement privilégié où se communique et s'enrichit la sagesse populaire, où se cultivent les valeurs éthiques et spirituelles qui confèrent toute sa dignité à la culture vivante »⁶⁴³. L'accent devrait être mis sur l'éducation de base qui non seulement régent, mais aussi commande et est responsable du devenir existentiel de toute personne. L'acquisition et l'intériorisation des aspects de sa culture dans sa société qui moule l'individu se font dès la naissance.

De ce fait, opter de vivre en vase clos avec son enfant ne semble la solution la meilleure dans nombre de sociétés africaines. Pour une adolescente-mère, former une famille, serait reconstruire de soi ; une affirmation de sa féminité. Pour ce faire, une pastorale inculturée des jeunes à l'exemple des jeunes de ce mouvement Jeunes de Lumière ou «Bilenge Ya Mwindu

⁶⁴² *Lineamenta*, La vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain, XIV^{ème} ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, Cité du Vatican 2014, n^{os}40, 60-61.

⁶⁴³ H. CARRIER, *Lexique de la culture. Pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Desclée, Paris 1992, 264-265.

(BYM)" fondateur Mgr. Matondo, (Cong RDC) fondé sur Jn 8,12⁶⁴⁴ est à promouvoir au Togo. Partir de l'âge de 15 ans. La formation se fera en trois étapes et en trois ans et est axée sur la dimension humaine de vie familiale par la découverte de la tradition africaine.

2. APPORT DE LA TRADITION *NAWDA*

La tradition africaine, ici celle *nawda* est un des leviers sur lequel l'Église peut s'appuyer.

2.1. LA PALABRE ESPACE DU SURGISEMENT DU BONHEUR

La maternité adolescente a comme conséquence la rupture de l'harmonie communautaire. Le rétablissement de cette dernière peut passer par la mise en œuvre de l'institution de la palabre africaine sous l'égide des sages de la communauté chrétienne.

Dans le cas de la maternité adolescente, l'Église du Togo pourrait tirer quelques fruits de l'expérience des sociétés togolaises traditionnelles, fondées sur la solidarité et la responsabilité. Il serait également d'un très grand intérêt d'introduire au sein des Communautés de Vie Chrétienne un système analogue à la palabre africaine.

2.2. LA PÉDAGOGIE DE LA BELLE-MÈRE

La tradition *nawda*, et cela peut sans doute se vérifier dans d'autres sphères en Afrique, la famille traditionnelle est en pleine mutation. Il faut une nouvelle catégorie de belle-mère : les Dagona. Cette tradition offre une manière intéressante d'accompagner l'adolescente-mère qui lui redonne la confiance en elle-même et lui permette de devenir responsable de son destin et de celui de son enfant. Accompagnement assuré surtout par sa belle-mère en charge de continuer l'éducation de celle, qui est devenue précocement belle-fille, afin de la préparer à répondre à ses responsabilités d'épouse et de mère. Les données ont bien changé. Les aînées, les *mabaa*, appelées "mamans éclairées", les tantes et les oncles ont changé de figure.

« on avait systématiquement un soutien moral ou matériel de la famille, des amis et de la communauté », dans l'Afrique contemporaine, cette assistance n'est plus systématique.

⁶⁴⁴ Les Bilenge Ya Mwindi (Jeunes de Lumière) sont ainsi le fruit d'une pastorale inculturée lancée par Mgr. Matondo, alors vicaire d'une des paroisses de Kinshasa (Saint Pierre) en RDC (République Démocratique du Congo). Ce Mouvement typiquement africain rayonne dans tout le continent.

3. CRÉATION DE LABORATOIRES : SPIRITUELS, MORALES, PSYCHOLOGIQUES ET INTELLECTUELS

Le choix de créer des laboratoires spécifiques pour les adolescentes-mères se veut un outil de changement social. Il n'est alors pas l'expression d'une conception de ces femmes en tant que déviantes, qu'il faut isoler voire reclure. Intrinsèquement liés aux valeurs chrétiennes et traditionnelles africaines, ces institutions ont pour objectif la protection des enfants nés hors mariage, et aussi la réhabilitation morale des adolescentes-mères qui ont commis le péché de chair et qu'il faut reconduire sur le chemin de la rédemption. Cette redemption devrait leur ouvrir l'intelligence et leur permettre de continuer leur formation estompée par la grossesse.

3.1. LABORATOIRES : SPIRITUELS, MORALES, PSYCHOLOGIQUES ET INTELLECTUELLE

Les cas des grossesses précoces étudiées laissent percevoir la nécessité de créer des sortes de laboratoires en cas de détresse liée à l'accueil de la vie. Proposer des alternatives et une aide concrète à des jeunes filles ou des femmes confrontées à l'éventualité d'une IVG ; accompagner ceux et celles qui portent douloureusement la blessure d'un enfant non-né, afin de les aider à avancer sur le chemin du deuil et/ou à recevoir et s'accorder le pardon et la miséricorde tels sont les objectifs de ces laboratoires.

S'il est admis que la société a aussi sa part de responsabilité dans le dysfonctionnement qui se produit en son sein par les nombreux cas de grossesses précoces, il revient aussi bien à l'Église qu'à la société d'agir en respectant le principe d'égalité par la mise en place de certaines structures. N'est-ce pas un devoir pour toute personne, au-delà de sensibilité à la détresse au malheur d'autrui, en vertu de sa part de responsabilité de concrétiser ses théories ?

Comment peut-on imaginer une vie religieuse sans faire de la misère de l'autre, non seulement une préoccupation, mais une offrande à présenter au Seigneur ? La réponse à ces interrogations nous amène à ces deux actions en vue de contribuer au devenir sujet libre et autonome.

➤ Le Préau du Grand Arbre (PréGA)

Le PréGA est une école de la petite enfance où l'on part des réalités socioculturelles de chaque milieu. Comment aider les enfants à apprendre à se connaître, à exprimer leurs sentiments, à découvrir leur corps et à le respecter.

À l'origine du PréGA, une étudiante-mère. Celle-ci a conçue en 2^e année d'histoire. A l'issu d'une interview informelle avec cette jeune-mère de 21 ans, celle-ci préfère initier un petit commerce pour subvenir aux besoins de son enfants et d'elle-même. Elle habite un village ou de nombreux enfants sont victimes du phénomène de l'exode rural. Toujours, dans l'optique d'améliorer la condition des adolescentes précocement mères et de donner une éducation à ces enfants devenus ceux des grands parents, une formation de jardinière d'enfants lui est proposée. Elle a réussi au concours national de jardinière. Depuis 2011, ensemble avec deux jeunes-mères célibataires, elles tiennent les rênes du Préga.

Les raisons de la Préga :

1. Imprégner les enfants déjà dès la petite enfance de la culture, des us et coutumes de la communauté, par les contes (tradition orale) et prendre soin des enfants dont les parents ne peuvent pas s'occuper pendant la journée pour différentes raisons. On peut ajouter un troisième avantage, qui est de fournir l'occasion de s'occuper des questions de santé: remèdes, diététique, soins divers.

2. A l'égard des enfants issus de ces grossesses adolescentes, des structures d'accueil, crèches, écoles (Préau du Grand Arbre) seraient nécessaires, d'une part afin de permettre l'éducation de ces enfants, ce qui serait une solution pour relever les défis du phénomène des enfants de la rue, des enfants sorciers, etc. et d'autre part pour donner aux jeunes-mères une meilleure possibilité de poursuivre leur formation.

3. Privilégier les valeurs sociales et les principes moraux en accompagnant l'enfant dans le développement de sa pensée, son opinion, son avis. Les grands pôles de ce travail avec et pour les enfants s'articulent autour de l'écoute, du respect de soi et de l'autre, de l'amitié, de la tolérance. L'initiation à l'entraide, à la coopération, à l'image du système de Kpaturu, du partage, à la solidarité s'avèrent indispensables. En les imprégnant de toutes ces valeurs humaines, les enfants sont ainsi formés au sens de la fraternité. Ces enfants étant des adultes de demain, le système de la palabre est à introduire dans leur éducation. Donc, dans l'optique de la palabre, les enfants seront initiés non seulement à l'écoute, mais aussi au dialogue. Ainsi les enfants seront habituer à prendre parole, à apprendre des autres, sans entrer en dispute contre les autres. Ils se choisiront à chaque séance un sage ou une sage qui dirigerait leur assemblée.

4. Pour lutter contre des grossesses précoces, l'éducation à la sexualité est plus que indispensables. L'équilibre plutard de l'enfant, exige qu'il s'éveiller à l'émerveillement face à son corps. Comme nous avons pu le constater dans ce travail, l'éducation à la sexualité est un

terrain immense. L'éduquer dans ce sens englobe aussi pour l'enfant le fait d'apprendre à se connaître, à exprimer ses sentiments, à découvrir son corps et donc à le respecter.

➤ **Résidence pour filles-mères et étudiantes**

Les pages précédentes laissent percevoir la nécessité qui s'impose aujourd'hui de donner une formation intellectuelle à toutes femmes capables et quel que soit sa condition. Pour cela, des structures adéquates à la situation des étudiantes seraient indispensables pour permettre un climat propice d'études. Dans cette optique, nous projetons la conception et la réalisation d'un complexe : logements pour étudiantes et leurs enfants, crèche, unité de santé, etc. que nous nommons "Résidence Universitaire la Providence".

Le déclic pour ce projet est double. D'une part, une étudiante de 1^{ère} année de sociologie enceinte de 6 mois ; d'autre part la garde d'un petit enfant par une fillette.

Lors, de nos enquêtes en 2010 à Kara, l'étudiante de six mois de grossesse nous confie son désespoir de devoir interrompre ses études :

« J'ai fini par accepter ma situation. J'habite à 5 km de l'Université. Au cours des quatre premiers mois, j'allais au cours à pieds. Mais il me fallait presque une demi-heure de plus. Ce qui me valait des retards. Et pour nous en FLESH, le retard veut dire suivre les cours par les claustres. Il n'y a de place que pour les premiers venus. Maintenant, à mois, la distance est devenue pesante. J'ai essayé de prendre le bus, mais cela me revient cher à la fin de la semaine. C'est pour cette raison que j'ai fini par interrompre ».

Les raisons avancées par cette étudiante sont celles évoquées dans la première partie de ce travail. La honte, l'éloignement du lieu d'habitation de l'université et le manque de moyens financiers sont des handicaps qui empêchent l'étudiante enceinte de poursuivre ses études.

Le deuxième déclic nous vient des cas observés entre 2010-2012 à l'Universitaire de Kara. L'étudiante-mère pour pouvoir poursuivre ses études se dote d'une fillette. Celle-ci jouant le rôle de gardienne se charge de s'occuper du petit enfant de la mère célibataire. Ce qui permet à la maman étudiante de vaquer à ses occupations estudiantines. Deux problèmes se dégagent de ce constat et soulèvent des questions. D'abord, l'éducation est en jeu. Deux enfants se côtoient : la petite domestique et l'enfant qu'elle garde. Quelle éducation pour le petit enfant ?

La scolarité de la fillette est sacrifiée, la liste des analphabètes s'allonge.

Face à la question de grossesse involontaire surtout chez des femmes encore jeunes, la Charte Africaine des Droits encourage les décideurs des Etats à prendre des « mesures appropriées pour veiller à ce que les filles qui tombent enceintes avant d'avoir achevé leur

éducation aient la possibilité de la poursuivre, compte tenu de leurs aptitudes individuelles »⁶⁴⁵. C'est dire que préoccupe. Cet appel semble trouvé écho après de la Conférence Épiscopale du Togo, qui en 2007 préconise de mettre l'accent sur l'accompagnement des femmes enceintes en difficulté en prévoyant des structures d'accueil. C'est précisément cette partie de l'action préconisée par l'autorité ecclésiastique que nous voudrions concrétiser aujourd'hui, car, à notre connaissance, un tel lieu n'existe pas encore.

La résidence préconisée voudrait offrir de bonnes conditions morales et physiques pour l'éducation des enfants afin de permettre aux jeunes filles-mères de jouer leur rôle de mère tout en continuant leur formation. Ce laboratoire se veut alors être un combat pour la vie ; une arme contre ceux pour qui l'enfant est un obstacle: « que tous ceux qui ne peuvent garder leur enfant me le confient ». Tel fut le cri de Mère Térésa à l'ONU, en 1979.

3.2. DES ACTIONS DANS LE DOMAINE DE LA SANTÉ PUBLIQUE

Il n'existe pas de traitement particulier concernant les adolescentes, ni les étudiantes tombées enceintes pendant les années scolaires. Dans ce genre de situation ce qui est à faire c'est seulement l'application de la législation scolaire. Pour cette législation le fait d'être enceinte n'empêche pas de continuer les études. Toute adolescente en grossesse est autorisée à poursuivre sa formation scolaire. Car selon l'Unicef, l'enseignement est un droit pour tout enfant. Certes, quelles sont les conditions mises en œuvre pour permettre à la jeune de poursuivre en toute quiétude ses études ?

Pour une meilleure fiabilité d'une telle législation : la non incompatibilité entre l'état d'enceinte et la scolarité, il y a besoin de doter les établissements d'un minimum de structure.

1. A cet effet, au niveau des établissements scolaires l'aménagement d'une salle spécifique pour cette catégorie de filles est indispensable. Elle servirait d'une part de pause et d'autre part de lieux où les concernées peuvent, si besoin est avoir quelques cours extra.

2. Pour ce faire, désigner des enseignantes, qui joueront le rôle de guide ou d'accompagnatrice au sein de l'établissement.

3. Introduire quelques séances d'enseignement par années pour sensibiliser les jeunes garçons sur la santé reproductive, la maternité, d'une sexualité assumée. Cela peut sembler avoir un double danger. Mais parler aux jeunes de ce qui peut parfois faire leur quotidien, semble un moindre mal.

⁶⁴⁵ Charte Africaine des Droits et du Bien-Être de l'Enfant (Article 11)

Dès l'inscription de la fille, la mettre directement en lien avec un centre de santé le plus proche.

4. Le jeune âge et l'inexpérience de l'adolescente en grossesse sont des facteurs particuliers, qui nécessite plus d'attention. Pour cela, il faudrait une inscrire obligatoirement aux consultations prénatales, qui permettent de surveiller la santé de la future-mère et de s'assurer du bon développement de son bébé. Ces consultations devraient être gratuites pour permettre aux adolescentes de se soigner raisonnablement. Au pire des cas, tenir compte du revenu salarial des parents ou du partenaire de la jeune.

A travers ces initiatives, nous voulons faire nôtre cette parole de Jean-Paul Sartre : « Nous sommes ce que nous avons fait de ce qu'on a fait de nous ». Par nos propositions nous souhaitons aider la jeune-mère célibataire et sa progéniture à ne pas être ce qu'on en a fait. Mais à sortir des stéréotypes et à se réaliser. Le premier maître de l'éthique chrétienne, Jésus, exhorte tous ceux qu'il nomme les bénis de son Père à venir à lui tels qu'ils sont.

Le rôle de l'éthicienne, pour paraphraser la psychanalyste Françoise Dolto, n'est pas de désirer quelque chose, d'édicter des normes pour les adolescentes-mères, mais d'être celle par qui elles peuvent faire advenir leur désir⁶⁴⁶. Nous voulons également faire nôtre cette conviction de Victor Hugo, académicien et homme politique français : « Je ne suis pas de ceux qui croient qu'on peut supprimer la souffrance en ce monde, mais je suis de ceux qui pensent et qui affirment qu'on peut détruire la misère. [...] je ne dis pas diminuer, amoindrir, limiter, circonscrire, je dis détruire. La misère est une maladie du corps social comme la lèpre était une maladie du corps humain ; la misère peut disparaître comme la lèpre a disparu. Détruire la misère ! Oui, cela est possible ! Les législateurs et les gouvernants doivent y songer sans cesse ; car, en pareille matière, tant que le possible n'est pas le fait, le devoir n'est pas rempli » (Victor Hugo, "Discours sur la misère", 1849). Cet appel de Victor Hugo interpelle aussi, *mutatis mutandis*, les responsables de nos Églises particulières.

CONCLUSION

Le phénomène de la maternité adolescente demeure un défi pour l'Église-Famille-de-Dieu, car l'adolescente-mère ou la future mère doit sortir de sa vulnérabilité et accéder au stade de sujet responsable. Certes, L'Église met à la disposition de la jeunesse, en général, certains moyens avec un accent particulier sur l'accompagnement vocationnel. La spécificité du

⁶⁴⁶ Cf. F. DOLTO, *La Cause des enfants*, éd. Robert Laffont, Paris 1985 40.

phénomène de la maternité adolescente et de ses conséquences n'est pas suffisamment prise en compte. À cet égard, il existe une lacune qu'il convient de combler. C'est pourquoi, nous avons préconisé la mise en œuvre de la miséricorde à l'endroit des adolescentes précocement mères, afin de les aider à prendre confiance en leurs potentialités pour se construire en tant que sujets de dignité. Leur accompagnement psycho-pastoral est nécessaire pour susciter l'espoir de vivre comme tremplin à l'espérance. Dans cet accompagnement, la formation à devenir femme en contexte africain, afin de participer à la gestion commune de la société en quête d'émergence est, pour nous, un impératif. Elle permettra de garder la double fidélité à l'Évangile et à l'Afrique, sans laquelle l'Africain ne peut être un disciple authentique du Christ.

Visitant la tradition *nawda*, la palabre reste un des moyens importants pour rétablir l'harmonie entre les membres de la communauté d'une part et avec les ancêtres d'autre part. À l'instar de certains auteurs africains⁶⁴⁷, nous voulons faire de la palabre un espace favorable de défense des valeurs éthiques. Un lieu où la miséricorde de la communauté contribue à la reconstruction de la personne en rupture ancestrale. À travers la palabre, les membres de la communauté de l'adolescente en rupture reconnaissent et expriment leur faiblesse humaine. Tout en désapprouvant le comportement du coupable, la communauté reconnaît à son tour sa part de responsabilité.

Le rétablissement de l'adolescente-mère doit passer par la mise en œuvre de l'institution de la palabre africaine sous l'égide des sages de la communauté chrétienne. Aussi, l'Église du Togo pourrait tirer quelques fruits de l'expérience des sociétés togolaises traditionnelles, fondées sur la solidarité et la responsabilité. Il serait également d'un très grand intérêt d'introduire au sein des Communautés de Vie Chrétienne un système analogue à la palabre africaine comme cela se stipule dans les propositions du Synode africain de 2009⁶⁴⁸.

⁶⁴⁷ Voir O. NDJIMBI-TSHIENDE, *Réciprocité-coopération et le système palabrique africain*. Tradition et herméneutique dans les théories du développement de la conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas, EOS-Verlag, St. Ottilien 1992, 163-179 ; J. G., BIDIMA, *La palabre, une juridiction de la parole*, Éd. Michalon, Paris 1997, 10 ss ; C. KASERKA PATAYA, *Jalons pour une théologie du pardon et de la réconciliation en Afrique*. Cas de la République Démocratique du Congo (RDC) (Livre numérique Google), Academia 2013, 335 ss.

⁶⁴⁸ Cf. ELENCHUS FINALIS PROPOSITIONUM, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. « Vous êtes le sel de la terre ... Vous êtes la lumière du monde » (Mt 5, 13.14) n°7 ; E. Mveng, *L'Église dans l'Afrique*, Parole d'un croyant, Clé, Yaoundé 1985, 70.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Cette dissertation proposait d'appréhender des questions relatives au phénomène de la maternité adolescente au Togo à travers une approche éthico-théologique. La problématique fondamentale a été de percevoir ce qui est reproché à l'adolescente-mère : les rapports sexuels en dehors du sacrement de mariage et donc des normes de la communauté ou simplement la conception à un âge précoce. Les deux aspects se justifient. Mais, il est indispensable d'établir une distinction entre le péché (les rapports sexuels et la conception hors mariage) et le pécheur (l'adolescent(e), individu ayant droit au respect). La personne humaine, l'adolescente-mère est à mettre en premier plan en vue de contribuer à son engendrement à une vie responsable à l'égard d'elle-même, de son enfant, de la société et de l'Église.

I. RETROSPECTION

Nous nous sommes appuyée sur des travaux provenant de divers champs : de la sociologie des grossesses à l'adolescence, de l'éducation, de la famille et de l'éthique chrétienne, lesquelles nous ont permis de découvrir les différentes facettes du phénomène.

Par le biais d'un travail de terrain nous avons développé notre recherche sur la base d'entrevues individuelles auprès d'adolescentes et de tous ceux qui sont susceptibles d'être touchés par la vulnérabilité de la jeune fille enceinte.

Ce travail auprès de cette catégorie de filles nous a révélé deux catégories de causes : les causes exogènes et les causes endogènes. Les causes exogènes sont dues d'une part au contexte familial et religieux (situation financière ; "tabouisation" de la sexualité ; carence des repères religieux...) et d'autre part inégalité des genres dans l'accès à la scolarisation (due à l'androcentrisme⁶⁴⁹ ; à la religion, aux us et coutumes ; au mariage forcé...) et d'autre part à la transmission intergénérationnelle ou la maternité adolescente de génération en génération. Les causes exogènes se traduisent en la signification que l'adolescente donne à la grossesse (affirmation de soi, de sa capacité à devenir femme; désir inconscient d'enfant);

⁶⁴⁹ Cf. C. P. GILMAN, *The Man-Made World; or, Our Androcentric Culture*, Ed. Johnson, USA, 1911, 271. Voir G. BRUNET, *Aux marges de la famille et de la société*. Filles-mères et enfants assistés à Lyon au XIX^e siècle, L'Harmattan, Paris 2008, 246 p.

méconnaissance du corps (relation entre rapport sexuel et maternité⁶⁵⁰, la non-utilisation en cas de besoin des moyens de protection et de contraception...), et le mimétisme de comportement.

Ces causes stigmatisées entraînent un lot de conséquences, variables, d'un cas à un autre, qui affectent à la fois l'adolescente elle-même, sa famille, l'enfant, voire toute sa communauté sociale. Du côté des parents et du clan, surtout patrilinéaire, il se perçoit un sentiment de déshonneur mais aussi la peur d'avoir un étranger, un autre sang dans la famille. Quant à l'adolescente, elle éprouve des sentiments de représailles psychiques, de honte et de culpabilité, d'où parfois un déni de grossesse et la pratique de l'ivg. Pour celles qui mènent à terme leur grossesse, l'enfant devient souvent « un cas social ». Parfois, victimes de l'insolidarité familiale et sociale, cet enfant peut être sujet à toutes sortes de qualifications : "enfants de la rue" (*Kpeji*), "enfants-sorciers" (*nagimbii*).

Ce tableau sombre du phénomène de la maternité précoce nous a amenée à visiter la tradition *nawda*. Partant de celle-ci, nous avons montré comment le système de coopérative générationnelle : le Kpaturu, était un espace du développement de l'estime de soi. Cette confiance en soi amène inéluctablement à une maturation affective. Par le Kpaturu les jeunes apprenaient qu'ils ne peuvent s'engager en couple si certaines conditions ne sont pas réunies. Il arrivait souvent que des jeunes soient convaincus qu'ils n'arriveraient jamais à réunir ces conditions. Par l'aide des aînés, ils y parvenaient. Il y avait pas autant besoin de discourir longuement sur la confiance en soi, la maîtrise de soi ou les conduites à tenir. Le cadre du Kpaturu les plongeait dans une expérience révélatrice.

L'accompagnement est assuré surtout par la belle-mère en charge de continuer l'éducation de celle qui est devenue précocement belle-fille, afin de la préparer à répondre à ses responsabilités d'épouse et de mère.

Aujourd'hui, dans la tradition *nawda*, et cela peut sans doute se vérifier dans d'autres sphères en Afrique, la famille traditionnelle est en pleine mutation. Si hier, à l'occasion d'un événement heureux ou malheureux, comme le fait ressortir Kula-Kim, « on avait systématiquement un soutien moral ou matériel de la famille, des amis et de la communauté »⁶⁵¹, dans l'Afrique contemporaine, cette assistance n'est plus systématique.

⁶⁵⁰ Voir D. MASCLAUX et G. TIVELET, "Contexte de l'avortement chez l'adolescente ou avorter à 15 ans", in : *Contraception-Fertilité-Sexualité*, 1988, Vol. 16, n° 4, 325-329.

⁶⁵¹ C. KULA-KIM, *Mutations de la famille africaine*. La parentalité au carrefour des modèles éducatifs, L'Harmattan, Paris 2010, 78.

Nous convenons avec Platon, « la fin de tous nos actes, c'est le bien, et c'est en vue du bien que nous faisons tout le reste »⁶⁵², faisant ce travail de recherche, nous avons pu nous rendre compte que le problème de la maternité précoce demande de concilier l'éthique réflexive et pratique. Car comme cela se laisse percevoir, tout art et toute recherche, de même que toute action et toute délibération réfléchie, tendent vers quelque bien⁶⁵³. Si nous convenons que la finalité de toute éthique est le bonheur, l'épanouissement de la personne humaine, les paroles à elles seules ne suffisent pas. Il faut donc des actions concrètes. Jésus, après avoir enseigné la foule, a donné à celle-ci de quoi se nourrir (Luc 9, 11-17). Chercher à dompter la maternité précoce, c'est soulever des questions existentielles relatives au sujet principal et à tous les acteurs. *In casus*, la fille précocement mère, l'Église et la Société. Ces réflexions doivent effectivement amener à poser des actes concrets.

II. PERSPECTIVES D'AVENIR

Le paradoxe émerge aujourd'hui comme tel parce que la famille n'est plus le support et le soutien adéquat dans le monde moderne qui d'emblée pallierait la problématique quotidienne. L'isolement des adolescentes enceintes rend visible la problématique parce qu'elle retient peu l'attention de certaines autorités.

Il y a effritement de la relation intra-familiale. De ce fait les anciens n'ont plus la place qui leur était traditionnellement octroyée pour les jeunes en difficulté. Les familles qui démissionnent de leur fonction ne répondent plus aux besoins des jeunes et attendent de l'école et des institutions qu'elles prennent leur place.

Les principes enseignés au quotidien dans l'exercice du *kpaturu*, laboratoire de responsabilisation de la fille, se traduisaient par quatre vertus : courage, honnêteté, obéissance et honneur. Cet apprentissage à la socialisation se déroulait sous la direction stricte des tantes et des aînées, les *mabaa*, appelées "mamans éclairées". En dépit du garde-fou, l'adolescente qui tombait enceinte se mettait à l'école surtout de la belle-famille.

Les données ont bien changé. Les tantes et les oncles ont changé de figure. Certes, bien des possibilités sur les plans social, religieux, professionnel s'offrent aux Africains, qu'ils soient chrétiens ou non. Aujourd'hui, toutes les adolescentes-mères ne sont pas accueillies par leurs belles-mères. C'est pourquoi nous suggérons que ce rôle de belle-mère soit assuré par la société togolaise et par l'Église du Togo. La société togolaise devrait développer des

⁶⁵² Cf. par exemple *Gorgias*, 499 e ; *Phédon*, 97c, *Banquet*, 205a, *République*, 357a

⁶⁵³ Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1

mécanismes d'accompagnement et de prise en charge des adolescentes-mères en situation de précarité. Ne devrait-elle pas, par exemple, concevoir une politique de sécurité sociale en faveur des adolescentes-mères ? Il s'agit d'une question de justice et d'équité fondée sur le respect de la dignité humaine auquel a droit toute personne, fût-elle adolescente-mère.

En Église, il est important de regarder l'humanité qui est dans l'adolescente enceinte indépendamment de la précocité de son geste. Cette fille est un être humain qu'il faut au premier chef considérer, au-delà de son acte répréhensible à la base de la grossesse. L'Église, à la suite du Christ, nous apprend à toujours « haïr le péché, mais à aimer les pécheurs ». Nous sommes de ce fait censés aimer le pécheur et haïr le péché. Certes, est-il vraiment possible d'aimer le pécheur et parallèlement haïr les péchés qu'il commet ?

Cela est possible à condition que l'Église qui a reçu du Christ le devoir d'éclairer les hommes, sache indiquer à ses enfants égarés leurs erreurs, afin de guider leur vie en toute responsabilité.

En effet, si l'Église prône les valeurs d'amour, de compassion, de solidarité, de miséricorde, elle doit elle-même en être le modèle. L'Église est une Famille de Dieu. Elle n'est pas un tribunal, mais un point de butée pour chaque fidèle, afin de lui permettre de prendre conscience de son chemin, de se relever et d'encourager en lui un regard d'amour et de compassion, d'empathie à l'égard d'autrui. L'Église a toutes les potentialités spirituelles, humaines et matérielles pour mettre en place les structures dont les fidèles ont besoin. L'Église n'a de sens que si elle est sociale, tournée vers le citoyen et non uniquement vers elle-même. Elle est là d'abord pour servir afin que l'Homme ait envie de se mettre au service de la vérité.

Le tableau peu réjouissant de la problématique qui nous a occupée tout au long de ce travail semble peu laisser place à une lecture positive. Au contraire, pour nous, il est un constat que la maternité précoce met en œuvre un matriarcat de fait dans une société organisée selon le modèle patriarcal. Elle incite à repenser l'idée de matriarcat, de son rôle. Elle conduit également à rétablir une nouvelle forme de matriarcat. C'est, d'abord, une tâche du féminisme africain, une réflexion des théologiennes africaines.

Comme symbole de la vie, la précocité de la situation de mère peut engendrer un changement, une mutation anthropologique à travers le matriarcat dans une société patriarcale. La maternité précoce est une chance pour la pérennité de la famille soutenue et encouragée par la femme. Ce n'est qu'en valorisant le modèle social non conjugal qui émane de la maternité précoce que la femme africaine peut se défaire d'un mal social et sauver ceux qui seraient victimes du système patriarcal. Une telle évolution nécessite également une

reconsidération du modèle familial, qui doit se fonder non seulement sur des liens d'appartenance paternelle, mais maternelle : utérine et consanguine. Le phénomène de la maternité précoce pointe là une révolution. Il est indéniable que la paternité génitale est indispensable. Mais la paternité sociale ne nous semble pas l'être moins.

L'organisation actuelle de la société, l'enthousiasme des frères, oncles et cousins maternels permet une maternité germaine sociale, puisque c'est de la naissance sociale de l'enfant qu'il s'agit avant tout. Même si d'aucuns peuvent se poser cette question essentielle d'une vie en dehors du patriarcat. L'intérêt de cette étude est qu'elle sort des sentiers battus. Nous pensons que la situation de l'enfant et sa mère relevant de la responsabilité de la famille maternelle, le matriarcat de fait que nous avons nommé anthropocentrique est aussi communautarien. On passerait alors d'un matriarcat narcissique à un matriarcat qualifié d'anthropo-communautarien. Un tel matriarcat est peut être une chance pour poser des bases solides de la famille, du fait de l'éducation et de la formation humaine que la communauté a assurées à l'adolescente mère et à son enfant. Certes, la question de l'affectivité de la jeune mère reste ouverte, mais c'est un autre débat.

Notre travail pourrait donner l'impression d'être une œuvre peu « théologique » car concrète, s'appuyant sur des faits avérés plutôt que sur le dogme. En effet, tout au long de l'exposé, nous avons très peu mentionné le nom de Dieu, Père, Fils et Esprit Saint. Mais lorsque nous nous plaçons sous le régime de l'Incarnation du Fils de Dieu, nous pouvons affirmer, sans risquer de nous tromper, qu'il s'agit d'un travail fondamentalement théologique. Car, depuis que le Fils de l'homme s'est fait l'un de nous, on ne peut plus en régime chrétien concevoir l'homme qui ne soit en même temps fils de Dieu. Qui plus est, « on ne peut rejoindre Dieu qu'en passant par l'homme comme par une route obligée » (JEAN-PAUL II, *Redemptor Hominis*, n° 14, § 4). Dans cette perspective, en christianisme, il n'y a pas de théologie qui ne soit pas anthropologique ni d'anthropologie qui ne soit pas théologique. En outre, dans la mesure où toute théologie est théandrique, point n'est besoin de le rappeler, quand nous parlons de la dignité de l'adolescente-mère, nous l'accrochons à l'image et à la ressemblance du Dieu Créateur. Et sur ce plan précis, notre travail abordant la problématique du phénomène de l'adolescente-mère est vraiment éthique et théologique. En plus, le fait d'intégrer la dimension ecclésiale dans le travail est hautement théologique. Et pour tout dire, la religiosité africaine ne fait pas de dichotomie entre le sacré et le profane.

Au demeurant, nous croyons que nos communautés peuvent éveiller des signes d'espérance, indiquer des chemins afin de redécouvrir une nouvelle humanité. Plaçant ainsi leur espoir en Dieu transcendant, prenant conscience des richesses de l'Église, et commençant

par se laisser transfigurer et transformer par la sagesse africaine, nos communautés d'Afrique peuvent encore être confiantes et optimistes en la sagesse de leurs adolescents et adolescentes enrichies à la lumière de l'éthique chrétienne.

En considérant la situation actuelle de nombreuses adolescentes, et sans méconnaître les efforts qui se déploient, nous serions tentée de nous demander avec Engelbert Mveng (E. MVENG, *Balafon*, Poèmes. 1998) :

« Seigneur, quand se lèvera
Le vent qui fait sourdre la Vie sur leur visage,
Quand montera, au firmament de leur front d'espérance
L'incendie matutinal de l'Esprit ? ».

Aussi, sommes-nous convaincue qu'une étoile matutinale se lèvera pour les adolescentes-mères. L'attente de cette étoile ne doit pas être passive, mais active, et particulièrement solidaire à l'endroit de l'adolescente-mère, actrice des générations à venir.

ANNEXE 1 : UNE HISTOIRE, UNE VIE

LISTE DE QUELQUES PERSONNES QUI ONT FAIT OBJET

D'INTERVIEWS PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE (CERTAINES SELON LEUR PSEUDONYME)

- Amega** (Homme grand. Généralement dans les villages, tout agent d'état est appelé grand ou patron, résidu de l'esprit colonial), 45 ans, infirmier d'état, marié et père de 6 enfants, 20.09.2011.
- Agnesvi** (Diminutif du nom Agnès), 15 ans, sans activité, de parents chrétiens, 14.09.2011.
- B'labam Dilakuwama Espérance** (les soucis me tuent) est responsable de chorale, trésorière de la JEC, animatrice des petit enfants ; (18 ans élève classe de T_{G1}, Kara, 24.08.2010).
- Binimm** (je suis fatiguée, j'en ai assez), 24.08.2010.
- Danèyisiwe** (Qu'avons-nous de commun avec...), 16 ans, élève en classe de 2nde, 1^{er} 08.2011
- Dila** (soucis), Aumônier d'un complexe scolaire, 17.09.2010
- Dilakiŋ'na** (Qu'allons-nous faire ?), 22 ans, classe de terminale, maman d'un garçon de 4 ans, 17.09.2011.
- D'wama** (Qu'Il (Dieu) me pardonne), 19 ans, apprentie tisserande, 12.09.2011.
- Fawrejubi** (le manger cœur = acceptation d'une situation en dépit de tout), 52 ans, enseignante, chrétienne engagée, 28.09.2011.
- Faweriga** (cœur de douleur psychologique : personne en colère)
- Gloria**, 17 ans, mère d'une petite fille de culpabilité accompagne l'acte de pécher), 17 ans, apprentie tisserande, 10.09.2011.
- Mayini'wi** (Moi seule dans la souffrance), 18 mois, (séropositive), 10.09.2011.
- Hamedada** (Maman de la communauté), 48 ans, enseignante, 10.10.2011.
- Hamefofo** (Papa de la communauté), 52 ans, directeur d'école, 07.09.2011.
- Kufoga** (la femme de la mort, c'est-à-dire l'épouse de celui qui est dans la communauté des morts : les *kpariba*), 02.10.2011.
- Nikaa** (le calme, la paix), 18 ans : petite ménagère. Elle est issue d'une 3^{ème} génération d'adolescente-mère (transmission générationnelle), 10.08.2010.
- Essenam** (Il (Dieu) m'a entendu), 17 ans, élève de 4^{ème}, 10.09.2011.
- Jojowa** : (Sottise), 10.10.2011.
- Kpalaa** (Dispute), 15 ans élève en classe de 2nde, fille de la 5^{ème} femme de son père, 13.0.8. 2011.
- Kuri** (orgueil) 15 ans, 10.09.2010.
- Mababano** (C'est moi qu'on voit = être la risée des autres), 16 ans, élève en 4^{ème}, 24.08.2010.
- Madodo** (Moi aussi, fierté d'être comme...), 21.08.2010.
- Manyerihda** (Ma deuxième mère), 15 ans, élève de 3^{ème}, 26. 10.2010.
- Ma Wulwè** (je leur ai montré), 19 ans, étudiante en 1^{ère} année, 24.08.2010.
- Mamavi**, 17 ans, apprentie couturière, 1^{ère} année, 17.09.2011.
- Maweka** (j'ai gaché = j'ai péché. Ici, la veuve à 27 ans, 11.09.2011.

Mayoda (si j'avais parlé = sens de dévoiler), grand-mère à 29 ans, 21.09.2011.

Nafisadjaa (papa de Nafisa), 45 ans, forgeron à Tchamba, 24.08.2011.

N'ban'a (eux ? Une interrogation qui traduit la négation des autres), 35 ans, agriculteur, 22.08.2010.

Nonba (loin = regarder loin, chercher ce qu'on n'est pas en mesure d'avoir = imiter bêtement), 17 ans, 24.09.2011.

Nyimdu, (Riche), 60 ans, ancien militaire, polyandre de 3 femmes, 20.08.2010.

Nyagibi (la joie, après tant d'années de

souffrance avec son fils, elle est enfin heureuse), 20 ans, ménagère à Air France, célibataire, maman d'un fils, 10.10.2011.

Papa Ruben, 55 ans, grand priant de l'église de Deeper Life, père de 6 enfants, 11.08.2010.

Photocopia (mimétique, qui veut vivre comme les autres alors qu'il n'a pas les moyens requis), 20.09.2011.

Wuna Hiiwi (il est de quelle maison ?), couple d'enseignants 55 ans et 50 ans, 20-10-2010, 10.09.2011.

Tobias : Chef de village de Djérégou dans la préfecture de Doufelgou, 24.08.2010.

Lettre de désespoir de Dilakuwama Espérance au Curé de sa paroisse : Mon "Père" m'a abandonné !

Cher Jojo (Curé),

« Ô mon Père qui es aux cieux, si tu es encore mon Père, quelle est ce crime que j'ai commis et qui ne puisse pas être pardonné ?

Vous vous étonnerez que je vous nomme curé alors que pour vous, vous avez été un père pour moi.

Laissez-moi vous rappeler ce que j'ai été sur votre paroisse. Responsable de chorale, trésorière de la JEC, animatrice des petits enfants. J'étais une jeune à tout faire.

Depuis que le malheur est tombé sur ma tête, vous m'avez arraché toutes les responsabilités que j'avais sur la paroisse. Vous m'avez oubliée. Je me sens abandonnée. Un père peut-il oublier son enfant ? Vous vous êtes rendu compte de ma situation trois mois après. Et pendant ces trois mois de grossesse, je continuais à assumer mes multiples responsabilités. Être enceinte est-il synonyme de ne plus du coup savoir rien faire ?

Aujourd'hui enceinte, je me sens bien rejetée même par vous qui me connaissiez bien. J'étais une fille sérieuse. La situation de ma famille m'a obligée à me laisser aller avec quelqu'un qui pouvait m'aider à contribuer à la scolarité de mes 5 frères et sœurs.

J'ai su que je portais quelque chose d'étrange en moi trois mois après. Le monsieur m'avait demandé : « Quand as-tu passé tes règles ? Après ma réponse il me dit : « Par prudence je me protège. Tu n'auras rien. Sois sans crainte ». Puisque c'est un chrétien et que j'avais besoin d'être aidée, je lui ai fait confiance. Et me voilà dans le malheur aujourd'hui.

Je suis enceinte. Je suis en faute. Y a-t-il des fautes que le Seigneur ne puisse pas pardonner dans l'immédiat ? Si ce n'est pas seulement le péché contre l'Esprit Saint ?

Je n'ai plus accès au sacrement de l'eucharistie, ni du pardon. Et pourtant, dans ma situation actuelle, j'ai besoin de forces spirituelles. Me refuser d'approcher de la Sainte Table, est-ce une façon de me dire « Va-t'en de notre communauté paroissiale, Tu es impure, diable. » Est-ce une peur que je contamine d'autres jeunes filles ?

Dans ma situation, je n'ai plus de bouche. C'est la honte, le désespoir. Y aurait-il quelqu'un pour plaider ma cause? Dieu oui, parce qu'il ne peut jamais m'abandonner.

Les femmes, mes mères, vous qui avez eu à faire l'expérience d'être un jour enceintes, agissez envers moi en responsables.

Nous portons en nous la joie c'est-à-dire la vie, source du bonheur. Je porte en moi un enfant potentiellement père ou mère de famille, prêtre, un religieux, religieuse, ministre, homme politique et pourquoi pas un président de la république.

Le bonheur de tout homme commence dans le ventre maternel. Si le mien vit déjà dans la tristesse de n'être pas le bienvenu, que sera-t-il, une fois venu au monde ?

Où est mon crime ? Avoir accepté de garder la vie ? Je suis pécheresse oui, donc une personne malade spirituellement parce que j'ai agi contre l'éthique de notre Eglise Mère, comme vous Monsieur le Curé, aimez souvent la nommer. Une mère peut-elle refuser de soigner sa fille malade que je suis ? Spirituellement, je ne tiens pas le coup. Jésus ne vient-il pas me guérir par l'eucharistie, par les sacrements ?

Dieu de mes ancêtres si tu existes, je te confie mon sort.

Monsieur le curé, j'ose de nouveau vous nommer père. Peut-être reviendrez-vous à vos sentiments de père miséricordieux, à l'exemple de Jésus.

*Priez pour moi afin que l'amour, la vie triomphe sur l'observance des normes éthiques ». **B'labam Dilakuwama Espérance** (18 ans élève classe de TG1, Kara, int. 24.08.2010).*

ANNEXE 2 : ÉCHANTILLON DE QUESTIONS D'ENQUÊTES DE TERRAIN

Les questions de nos enquêtes sont faites de trois indices

INDICE 1 : Questions adressées aux sujets directs du phénomène de la maternité adolescente

1. Adolescentes non enceintes

Que dit la Bible sur les rapports sexuels ?

2. Adolescentes-enceintes // jeunes-mères

À quel âge es-tu tombée enceinte ?

As-tu voulu être enceinte ou c'est par accident que tu l'as été ?

As-tu pensé à avorter ou tes proches te l'ont-ils conseillé ?

À qui t'es-tu adressée quand tu as su que tu étais enceinte ?

Comment t'es-tu sentie : acceptée ou rejetée par tes proches, tes camarades, ta communauté paroissiale?

Quelle a été la réaction de ta famille, surtout celle de ta mère quand tu leur as annoncé la nouvelle?

À quel âge ta mère a eu son premier enfant ?

À quel niveau d'étude étais-tu avant de tomber enceinte ?

As-tu continué ou arrêté tes études ou ton apprentissage ?

Penses-tu être mature, apte et surtout avoir le nécessaire pour prendre en charge ton enfant ?

Un lieu d'accueil pour toi et ton enfant vous permettra-t-il de concilier tes études et ton rôle de mère ?

La vie a-t-elle un sens et, si oui, qu'en dis-tu ?

3. Adolescent-père

Quelle a été ta réaction quand on t'a annoncé que tu étais l'auteur d'une grossesse ?

Pourquoi avons-nous été créés homme et femme ? que nous soyons de l'un ou l'autre sexe importe-t-il vraiment ?

Qu'est-ce qu'aimer ?

4. Enfants de 7-10 ans

Qui est ton papa ? Te promènes-tu avec ta maman ? Pourquoi ne vas-tu pas à l'école ?

Te sens-tu aimé par tes parents ? C'est quoi pour toi être un enfant de la rue ? Penses-tu être utile financièrement à ta famille ?

Qu'attends-tu d'eux ?

INDICE 2 : Question aux proches des adolescents précocement parents

1. Parents // Grands parents

Comment avez-vous réagi en apprenant la nouvelle de la grossesse de votre fille?

Avec les médias, les adolescents ont énormément d'informations sur la sexualité. Pensez-vous qu'ils ont encore besoin d'une éducation sexuelle ?

Les parents sont-ils responsables de l'éducation sexuelle de leurs enfants, aujourd'hui ?

Pensez-vous que les adolescents sont assez éduqués sur le sujet de la sexualité ?

Peut-on enseigner l'éducation sexuelle et affective dès le degré primaire ?

À quel âge êtes-vous devenus grands-parents ?

Pensez-vous que les filles et les garçons puissent être éduqués ensemble?

INDICE 3 : Questions aux tierces personnes

1. Responsables de paroisse (10)

Quelle a été votre première réaction en apprenant l'état de grossesse de votre paroissienne ?

Avez-vous accepté qu'elle continue d'animer le mouvement qu'elle dirigeait ?

Avez-vous posé un geste de confiance et de miséricorde à son égard ?

Parler de sexualité aux jeunes, est-ce une mission obligatoire ? L'éducation sexuelle peut-elle être, entre autres, un moyen de transmettre le message évangélique ?

Si dans certains mouvements de jeunes la situation sur la question de sexualité semble s'éclaircir, sa réalité sur le terrain reste encore aléatoire. Comment parler de sexualité en catéchèse ?

2. Les Sages des CEV : Communauté ecclésiale vivante

Comment est-ce que vous vous considérez ? Des personnes écoutées ?

Les Sages vont régler à l'amiable des conflits de grossesses entre la famille de l'adolescente et celle de l'adolescent.

ANNEXE 3 : PETIT LEXIQUE DE RÉFÉRENTS SÉMANTIQUES NAWDA

B

Bè'a : Personne immorale, mauvaise personne

Bèra / Biriga: Jeune fille

Buda (Nidi buda) : Bonne semence, Sainte personne

Biga : Enfant

Bikaaga: Petit enfant

Bi-daga/Bidawga : Enfant du sexe masculin

Bifoka : Enfant du sexe féminin

Buka-nōnga/Bukumb-nōn : Autel ancestral, lieu central du sacrifice aux ancêtres de la famille

D

Dam : Boisson

Dawa : Homme, masculin

Dumbiba : Jumeaux

F

Faga : Observable, visible, sensible

Fuga: Grossesse

Foga: Femme

Fogjada: Femme stérile, improductive

Fenyid'ba : Hommes d'en-bas, les extra-terrestres

Fenyidbiga/kwendibiga/kunyidbiga : L'enfant, tout nouveau-né venant des Ancêtres

G

Gbanu : Corps, partie du monde physique animé de vie, qui le différencie des

éléments physiques purs

Gwetia : Grand sacrificateur, personne de la parole, conciliateur, faiseur de paix

H

Haar : Maison

Haarḡḡa : Mère de la famille. Celle à qui la maison appartient

Haarḡḡa : Père de la famille. Celui à qui la maison appartient

Haariibi : Enfants de la maison

Huru : Chemin, voie

Hurutia : Celui qui vient du chemin, de la route, d'un voyage; C'est aussi celui à qui appartient le chemin. Par extension, le *hurutia* peut être le guide, l'éclaireur

J

Jaada : Homme stérile

K

Kafuka : Petitealebasse ronde avec couvercle qui servait de boîte à bijoux strictement personnelle pour la femme traditionnelle nawda

Kpaara : Défunt, le mort. Littéralement celui qui est en voyage vers l'inconnu

Kpiimba : Défunts ayant acquis le statut d'ancêtres. Les mânes des ancêtres censés protéger et combler de faveurs les vivants. Pour le nawda, ceux qui sont morts et sont admis aux rangs des Kpiimba, deviennent les protecteurs des

vivants et intercesseurs auprès de sangbandi le grand Dieu. Ils vivent à la maison parce qu'ils sont agréés par Dieu.

L

La'am : Rire

M

Madibi : Accouchement

Maagiibi : Travail humain, en général

Me'ela : Femme qui allaite, qui vient d'accoucher

N

Nida : Personne humaine au sens anthropologique.

Homa (Nidi homa) : Personne vertueuse

Nyagibi : Joie

Nyè'a : Mère / Maman

Nawda (pluriel = Nawdba) : Un originaire de Baga, de Koka, de Niamtougou, de Siou ou de Ténéga.

Nawdum: Langue parlée par les nawdba. Celui qui habite le terroir *nawd'ba* et qui en est issu. Et le sa'ana qui y habite. Le nawuda est celui qui dit "na" en parlant ou pour parler le "na" est une locution très courante dans le parler des Nawdba. La langue nawudem signifie littéralement nawudem dire=wudem, donc le nawdum = dire "na...".

Nigigu : Fraîcheur, Paix

Næra (pluriel = Nærmba) : Vivant. Celui qui a la vie « *neerm* »

Nærm : Vie, existence

R

Rærm : Intelligence, savoir, la sagesse, connaissance, la subtilité

S

Sɛ'a : Père /Papa

Suuti : Injures, insultes

Suuti huurbi, hidibi : Arroser ou verser des injures en abondance Kwaate kpéguibi, hidbi: Tracer des sillons d'injures (les injures reçues seront en quelque sorte semées, gravées sur la personne), arroser violemment de paroles blessantes

Santa : Prêtre traditionnel revêtu du sacerdoce nawda

Sangbandi : " Etre Suprême", non définissable et demeurant "dans le ciel", Dieu avec grand "D" différent de *bougre* qui est idole. Absent des détails de la vie quotidienne du Nawda. Aucun des objets de vénération religieuse n'est le symbole. Il est au-dessus des deux mondes visible et invisible (matériel et immatériel). Dans ce nom sangbande il y a **Sɛ'a** qui signifie Père. Donc Sangbandi est avant tout un père qui veille sur les nidba, parce que Maître de Tout.

Saana: L'étranger. Saana contient la racine "sanim" aller, sortir de chez soi, "saana" est celui qui est allé de chez lui, est sorti de chez lui pour arriver là où il devient un étranger, un "saana"... l'accent est mis sur la sortie et non sur

l'arrivée. Est " saana ", toute personne qui vient d'ailleurs, autre que le lieu où il/elle se trouve.

Sa'ante: L'étrangeté au sens de l'anglais *foreignness*, le fait d'être ailleurs et non ici.

I

Tibi : Arbre

Le mot signifie l'autel du sacrifice du grand ancêtre par analogie à l'arbre qui procure refuge, ombre et protection, fraîcheur (nigigu, fraîcheur, paix, bénédictions, faveurs etc). L'ancêtre est source de protection et de bénédictions pour sa lignée.

Tiṅa : L'au-delà, par terre, qui est soustrait à l'emprise de la perception sensible, tout ce qui est caché occulté ; est composé du monde spirituel organisé, à l'instar du monde sensible. Les esprits qui le peuplent, les génies, les mânes, qui mènent une vie semblable à la nôtre

Tiṅ'rba : Ceux de l'au-delà, les Ancêtres
Les morts, les défunts sont plutôt désignés par le terme « kpa'aremba au pluriel, au singulier kpa'ara, qui n'est plus ».

Tantitiya : Gérant de la terre. Tout ce qui relève du sacré lui est soumis. Il en vient à jouer le rôle de sacrificateur.

Ti'wayin

C'est un nom qui signifie "grâce à". Le *ti* étant nous et le *wayin* grâce à, à Sangbandi, puisque dans la conception nawda le nom Sangbandi n'est quasiment prononcé que dans des circonstances très particulières. Tout nawda est éduqué dans ce respect du nom sacré. Le nom Ti'wayin véhicule une philosophie théo-anthropocentrique. Ce nom constitue à lui tout seul un programme de vie assigné à son titulaire. Le nom décrit la personne dans sa singularité et dans son historicité.

Tiṅ'rba : Ceux du bas

W

Waaga : Génération

Y

Yaruhubi: Prostitution

Yendawa : Grand-père

Yoga : Grand-mère

INDEX THÉMATIQUE

A

Accompagnement : 20, 96, 113, 119, 211, 214, 221, 236, 255, 258, 261, 262, 271, 272, 280, 285, 290, 308, 312, 313, 314, 315, 316, 320, 321, 324, 325, 326, 335, 337, 338, 368

Adolescente: 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 31, 33, 36, 39, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 100, 103, 106, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 139, 160, 168, 179, 185, 191, 197, 204, 205, 208, 212, 214, 215, 216, 218, 220, 223, 225, 236, 242, 243, 245, 246, 247, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 263, 264, 265, 267, 271, 272, 274, 279, 283, 284, 285, 287, 300, 301, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 342, 345, 348, 349, 390, 395

Mère : 15, 17, 18, 21, 23, 24, 26, 27, 33, 45, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 65, 67, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 121, 123, 128, 138, 139, 151, 156, 160, 166, 168, 171, 172, 173, 176, 185, 186, 189, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 204, 205, 207, 209, 211, 213, 214, 215, 220, 221, 224, 234, 235, 236, 243, 245, 247, 250, 252, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 271, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 283, 285, 286, 290, 297, 299, 300, 301, 302, 300, 310, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319,

320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 338, 341, 345, 347, 348, 352, 362, 376, 386, 394

Amour: 13, 32, 53, 56, 57, 58, 64, 65, 80, 83, 85, 89, 96, 98, 101, 110, 116, 132, 152, 194, 211, 227, 229, 236, 237, 240, 241, 243, 247, 248, 249, 251, 253, 259, 263, 275, 280, 282, 314, 317, 318, 319, 327, 328, 347, 364, 368, 369, 370, 386

Ancêtres: 17, 123, 132, 140, 141, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 160, 161, 165, 166, 167, 187, 190, 191, 195, 209, 212, 231, 253, 273, 293, 335, 343, 347, 350, 351, 382, 391

Ancien: 26, 126, 153, 168, 176, 291, 346, 378, 395

Androcentrisme: 66, 67, 70

Avortement: 13, 18, 20, 30, 32, 63, 87, 93, 99, 100, 101, 103, 119, 208, 209, 222, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 297, 325, 334, 338, 372, 393

B

Beaux-Parents, 213

Belle-mère: 18, 58, 95, 101, 171, 172, 206, 211, 214, 215, 271, 276, 281, 331, 332

Bonheur: 59, 129, 152, 159, 164, 177, 178, 194, 204, 223, 260, 265, 283, 293, 316, 328, 347

C

Catholique, 10, 11, 55, 76, 83, 86, 89, 95, 152, 165, 194, 226, 228, 232, 239, 256, 257, 260, 303, 310, 333, 339, 359, 375, 376, 385, 391, 393, 400

Célibataire: 53, 54, 56, 57, 58, 59, 76, 78, 81, 109, 115, 293, 316, 329, 330, 346

Chemin: 13, 32, 66, 121, 132, 193, 205, 241, 248, 249, 250, 281, 283, 315, 317, 329, 337, 350, 360, 393

Clandestin: 98, 99, 103, 101, 102, 104, 105, 107, 115, 120, 261, 267, 345

Communauté: 17, 19, 26, 223, 324, 337

Écclésiastique: 22, 26, 87, 120, 141, 218, 221, 239, 242, 273, 276, 279, 281, 282, 283, 284, 293, 303, 323, 341, 349, 381, 383, 400

Morts: 106, 154, 217, 250

Non-Encore-Nés: 217, 250

Vivants: 16, 17, 47, 50, 56, 58, 59, 65, 74, 93, 95, 103, 105, 106, 108, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 191, 195, 197, 199, 201, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 218, 224, 231, 237, 242, 245, 246, 247, 250, 253, 254, 258, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 290, 293, 300, 301, 303, 306, 309, 313, 316, 317, 323, 327, 328, 329, 330, 331, 334, 335, 336, 345, 347, 348, 383, 385, 390, 398

Tridimensionnelle: 128, 146, 157, 191, 209, 210, 213, 328, 332

Conjugale: 63, 99, 102, 111, 190, 201, 204, 211, 215, 237, 254, 287

Consacrée: 125, 220, 236, 311, 328, 376, 391

Contraception: 11, 29, 31, 87, 390

Corps: 31, 42, 49, 53, 55, 63, 66, 78, 79, 87, 89, 92, 98, 103, 107, 125, 127, 133, 135, 136, 143, 145, 148, 160, 165, 182, 183, 187, 188, 189, 190, 199, 203, 217, 218, 223, 226, 240, 269, 273, 275, 330, 362, 365, 390

Courage: 21, 44, 58, 94, 121, 130, 176, 184, 191, 192, 193, 194, 199, 200, 203, 256, 282, 283, 294, 315, 317, 319, 322, 337

D

Devenir: 219, 220, 237, 244, 297, 301, 312, 316, 321, 327, 328, 329, 332

Sujet: 224, 219, 297, 299, 321, 323, 325, 326

Dignité: 12, 19, 67, 96, 103, 119, 130, 132, 137, 147, 171, 172, 174, 199, 204, 205, 220, 222, 223, 240, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 266, 273, 282, 285, 288, 294, 300, 302, 310, 316, 320, 321, 325, 327, 334, 335, 337, 338, 341, 371, 384, 397

Disparité: 304, 35, 36, 44

Divorce: 56

E

Éducation: 18, 26, 32, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 50, 52, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 72, 73, 77, 89, 95, 102, 104, 107, 111, 115, 118, 119, 121, 123, 127, 128, 131, 133, 139, 141, 145, 156, 161, 162, 164, 168, 170, 171, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 191, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 221, 222, 226, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 241, 253, 258, 261, 265, 269, 271, 278, 286, 288, 289, 290, 292, 293, 295, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 310, 311, 312, 316, 319, 324, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 334, 349, 360, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 370, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 388, 390, 391, 392, 394, 395, 396

Église: 12, 17, 19, 23, 24, 27, 54, 58, 71, 88, 89, 95, 132, 138, 140, 143, 144, 147, 150, 152, 158, 159, 163, 164, 165, 166, 167, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 232, 233, 236, 237, 239, 240, 243, 244, 249, 250, 251, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 270, 272,

274, 278, 280, 281, 283, 284, 291, 297,
299, 300, 302, 303, 308, 309, 311, 313,
316, 326, 327, 333, 334, 335, 337, 338,
339, 341, 346, 362, 366, 367, 368, 380,
385, 391, 393, 395, 399, 400

Catholique: 232, 257

Émancipation: 47, 81, 82, 168, 287, 289,
292, 297

Enceinte: 15, 18, 20, 29, 51, 53, 54, 56,
63, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85,
86, 87, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103,
104, 105, 116, 117, 121, 189, 198, 201,
206, 211, 212, 213, 214, 223, 242, 246,
247, 251, 252, 254, 255, 262, 263, 264,
272, 276, 278, 287, 314, 315, 316, 322,
327, 332, 334, 336, 346, 347, 348

Espérance: 35, 156, 220, 224, 243, 247,
271, 291, 293, 318, 335, 341, 342, 362,
388

Étudiante: 323, 324, 340, 345

F

Famille: 12, 13, 18, 19, 21, 24, 27, 35, 45,
47, 50, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 67, 69,
70, 74, 77, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 93,
94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 108, 109, 111, 113, 118,
119, 120, 125, 126, 127, 131, 132, 133,
139, 140, 142, 143, 144, 150, 151, 152,
153, 155, 172, 173, 174, 177, 180, 184,
185, 186, 188, 189, 191, 195, 198, 201,
202, 203, 204, 206, 208, 212, 213, 214,
215, 221, 222, 234, 237, 239, 250, 258,
259, 267, 272, 274, 275, 276, 282, 285,
292, 293, 294, 299, 306, 307, 309, 312,
313, 328, 329, 330, 331, 332, 334, 336,
337, 339, 346, 347, 348, 349, 350, 363,
365, 372, 375, 388, 395, 398, 400

Fécondité: 13, 35, 44, 69, 82, 87, 88, 89,
90, 99, 166, 167, 174, 196, 202, 211,
261, 264, 290, 380, 384, 385, 389, 397

Femme Africaine: 28, 31, 32, 45, 47, 49,
50, 54, 56, 57, 58, 59, 67, 68, 69, 72, 77,
80, 81, 89, 96, 97, 101, 102, 103, 110,
120, 123, 128, 130, 133, 138, 143, 151,

152, 155, 159, 160, 168, 169, 170, 171,
172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 184,
185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 203,
204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 218, 221, 224, 225,
233, 234, 235, 245, 247, 248, 251, 253,
255, 256, 261, 270, 276, 278, 282, 286,
287, 288, 289, 290, 291, 294, 295, 297,
298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305,
306, 307, 308, 309, 310, 312, 314, 315,
316, 320, 321, 323, 326, 327, 330, 331,
332, 333, 334, 335, 345, 348, 350, 361,
362, 363, 365, 370, 372, 374, 375, 376,
381, 384, 386, 387, 388, 391, 395, 398

Fille: 14, 19, 21, 27, 35, 43, 45, 47, 49, 50,
51, 53, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 66, 68,
69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 91, 93, 94, 96,
98, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107,
110, 113, 115, 120, 130, 156, 168, 171,
172, 185, 186, 191, 194, 195, 197, 198,
200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209,
212, 213, 214, 215, 221, 234, 235, 241,
245, 255, 256, 263, 275, 276, 277, 278,
282, 283, 284, 295, 297, 300, 303, 309,
313, 322, 324, 325, 330, 331, 332, 334,
336, 345, 346, 347, 349, 350, 367, 386,
394, 397, 400

Formation: 31, 37, 50, 55, 98, 139, 141,
142, 145, 164, 177, 180, 198, 201, 203,
209, 211, 213, 224, 225, 228, 229, 233,
234, 236, 237, 238, 261, 283, 286, 289,
297, 298, 299, 300, 301, 308, 309, 310,
311, 312, 324, 327, 328, 330, 332, 335

G

Génitrice: 26, 77, 102

Grossesse: 12, 13, 14, 15, 20, 21, 22, 28,
29, 30, 31, 32, 33, 36, 45, 47, 52, 53, 55,
56, 59, 61, 63, 68, 70, 71, 74, 75, 78, 79,
80, 81, 82, 86, 87, 88, 90, 92, 93, 94, 96,
97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106,
107, 109, 110, 119, 120, 121, 168, 172,
175, 183, 185, 191, 194, 196, 197, 198,

199, 201, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 220, 223, 225, 241, 242, 244, 245, 246, 251, 252, 254, 255, 256, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 270, 272, 274, 276, 277, 278, 281, 284, 290, 301, 310, 315, 317, 318, 320, 323, 325, 327, 329, 331, 333, 334, 346, 348, 349, 375, 378, 395, 397

Précoce: 12, 24, 26, 28, 29, 31, 33, 36, 56, 59, 65, 66, 68, 71, 73, 75, 76, 78, 82, 91, 92, 100, 109, 112, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 133, 168, 169, 183, 184, 186, 191, 196, 197, 198, 206, 232, 240, 241, 287, 289, 290, 298, 301, 303, 326, 331, 333, 334

H

Homosexualité: 253, 259, 288

I

Inclassable: 51

Infanticide: 100, 209, 257, 259

Initiation: 18, 35, 49, 50, 54, 55, 65, 72, 73, 81, 109, 129, 130, 145, 153, 156, 180, 185, 189, 199, 200, 202, 204, 205, 227, 237, 288, 293

Initiation: 166, 389

Intimité: 50, 53, 91, 195, 226, 239, 314

Involontaire: 55, 58, 59, 79, 101, 330

J

Justice: 47, 163, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 251, 252, 254, 256, 263, 266, 282, 283, 284, 292, 307, 308, 310, 324, 335, 383, 384, 389, 394

Juvenile: 53, 121, 230

L

Liberté: 26, 59, 65, 79, 82, 89, 140, 148, 172, 180, 203, 223, 239, 248, 252, 266, 273, 288, 294, 330, 333, 376, 387, 392, 396

M

Mariage: 15, 16, 17, 26, 36, 47, 54, 55, 57, 62, 63, 70, 71, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 100, 103, 104, 105, 142, 146, 149, 153, 155, 170, 173, 189, 196, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 220, 226, 233, 237,

242, 244, 246, 251, 252, 254, 255, 256, 258, 264, 270, 278, 280, 281, 284, 292, 293, 326, 329, 330, 331, 338, 367, 370, 376, 378, 380, 382, 383, 395

Arrangé: 83, 87

Forcé: 36, 82

Maternité: 11, 12, 13, 14, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 32, 33, 35, 39, 45, 50, 51, 56, 57, 59, 60, 61, 64, 66, 67, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 87, 93, 99, 103, 109, 110, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 130, 133, 139, 159, 168, 169, 175, 183, 184, 186, 197, 198, 199, 204, 206, 213, 216, 218, 220, 221, 224, 225, 233, 236, 240, 242, 243, 251, 256, 263, 265, 270, 274, 277, 280, 286, 287, 289, 290, 297, 298, 299, 301, 302, 314, 317, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 336, 339, 348, 368, 386

Matrilineaire: 189, 270

Célibataires: 12, 20, 21, 22, 28, 32, 37, 51, 52, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 67, 68, 73, 75, 76, 82, 88, 93, 107, 116, 119, 120, 121, 145, 155, 169, 179, 182, 186, 214, 218, 220, 221, 222, 224, 225, 234, 235, 236, 240, 241, 242, 244, 245, 250, 255, 256, 262, 263, 273, 279, 285, 286, 293, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 307, 308, 310, 312, 314, 317, 321, 322, 324, 326, 329, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 342, 347, 348, 361, 365, 369, 370, 378, 383, 384, 399

Miséricorde, 17, 96, 152, 220, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 254, 256, 259, 263, 265, 279, 280, 281, 282, 285, 302, 314, 315, 317, 319, 335, 337, 349, 369

Monoparentalité: 53, 55, 381

N

Négation: 20, 98, 99, 294, 346

P

Paix: 274, 281, 289, 351

Palabre: 192, 242, 248, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 277, 278, 282, 313, 316, 324, 335, 364

Pardon: 244, 247, 248, 249, 265, 276, 277, 278, 280, 281, 285, 317, 319, 329, 335, 347, 375

Paternité: 37, 100, 110, 116

Paupérisation: 35, 343, 383

Polygame: 60, 61, 62, 292, 293

Polygamie: 60, 61, 62, 234, 254, 292, 293

Préconjugales: 16, 251, 253

Préservatifs: 31, 90, 264

Pubère: 50, 51, 52, 53, 55, 206, 254, 255

R

Réintégration: 213, 242, 267, 273, 275, 282, 283, 284, 285

Religieuse: 58, 65, 72, 86, 95, 124, 125, 127, 131, 142, 165, 186, 231, 234, 236, 241, 244, 255, 278, 285, 291, 308, 309, 310, 311, 312, 347, 351, 362, 379, 395

Responsabilité: 15, 17, 24, 31, 51, 55, 57, 59, 75, 82, 88, 99, 110, 113, 123, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 145, 146, 150, 151, 154, 156, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 191, 195, 197, 211, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 232, 240, 252, 253, 254, 265, 269, 270, 271, 272, 277, 278, 290, 297, 298, 300, 303, 304, 306, 310, 313, 314, 316, 322, 325, 330, 331, 332, 335, 360, 361, 364, 365, 370, 371, 372, 373, 374, 377, 381, 384, 387, 389, 391, 393, 394, 396, 399

Rue: 63, 116, 117, 119, 241, 312, 340, 349

S

Sacrement: 54, 55, 85, 220, 242, 246, 251, 252, 253, 256, 279, 280, 292, 330, 331, 347, 367

Scolarisation: 14, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 60, 62, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 92, 289, 302, 375, 377, 393, 396, 397, 398

Sexe: 28, 30, 31, 32, 34, 40, 41, 43, 44, 46, 53, 62, 67, 68, 69, 78, 110, 150, 152,

161, 180, 197, 202, 206, 214, 289, 300, 301, 311, 327, 348, 350, 363, 367, 371, 382, 392, 398

Socialisation: 74, 141, 170, 317, 389

Société: 12, 13, 14, 15, 19, 22, 24, 26, 45, 48, 50, 53, 54, 58, 66, 67, 68, 69, 74, 75, 82, 89, 91, 97, 99, 100, 101, 119, 121, 130, 138, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 150, 159, 161, 177, 178, 179, 183, 195, 199, 204, 220, 221, 224, 225, 231, 232, 233, 239, 245, 247, 268, 290, 291, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 309, 310, 311, 326, 327, 330, 332, 333, 335, 337, 340, 343, 365, 368, 378, 379, 380, 382, 388, 390, 396, 398, 400

Sociétés: 17, 67, 191, 265, 267, 288, 289, 293, 305, 335, 376, 377, 390, 391, 392

Spirituel: 52, 54, 55, 89, 95, 109, 143, 162, 174, 178, 190, 195, 243, 281, 283, 291, 294, 295, 298, 299, 308, 311, 324, 352, 400

Stérilité: 99, 101, 102, 163, 208, 209, 210
Subtilité, 131, 192, 351

Symbolique: 111, 179, 182, 183, 188, 190, 215, 253, 274, 277, 278, 326, 343, 390

T

Tradition: 17, 18, 23, 35, 44, 54, 65, 66, 69, 73, 74, 85, 87, 94, 123, 127, 129, 131, 134, 142, 144, 151, 152, 157, 162, 163, 169, 178, 184, 185, 187, 188, 196, 198, 202, 203, 204, 212, 221, 223, 238, 247, 250, 258, 259, 262, 271, 273, 275, 278, 288, 291, 292, 294, 316, 328, 329, 334, 335, 336, 365, 388, 398, 399

Transmission: 18, 52, 60, 72, 73, 74, 77, 92, 131, 161, 169, 199, 204, 239, 286, 343, 345, 390, 394

Génération: 16, 48, 50, 74, 75, 76, 77, 108, 126, 129, 130, 144, 151, 180, 253, 300, 301, 345, 381, 399

Travail: 12, 13, 20, 22, 23, 29, 36, 43, 46, 54, 62, 74, 81, 91, 104, 106, 107, 108, 113, 123, 124, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 155, 163, 170, 172, 178, 184,

186, 193, 203, 215, 216, 255, 272, 273,
278, 285, 287, 288, 290, 297, 299, 303,
305, 307, 308, 311, 314, 316, 318, 322,
324, 327, 331, 332, 333, 334, 336, 341,
358, 369, 370, 376, 393, 394

V

Valeurs: 16, 17, 20, 23, 48, 53, 65, 70, 75,
92, 93, 96, 100, 102, 105, 121, 128, 129,
130, 137, 139, 155, 156, 157, 161, 162,
163, 166, 168, 169, 170, 175, 177, 179,
181, 184, 186, 189, 190, 192, 197, 198,
199, 200, 204, 206, 207, 209, 218, 230,
231, 232, 237, 238, 239, 240, 251, 253,
254, 258, 262, 264, 266, 269, 271, 273,
276, 282, 283, 285, 292, 294, 301, 302,
303, 310, 319, 332, 333, 338, 360, 375,
395

Vertu: 173, 174, 176, 177, 178, 197, 200,
201, 243, 245, 246, 249, 250, 253, 261,
319, 374, 383

Veuve: 58, 59, 76, 106, 345

Vie: 17, 220, 222, 225, 226, 229, 230, 232,
236, 237, 238, 240, 241, 243, 245, 249,
250, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260,
261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 270,
271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279,
281, 282, 284, 285, 286, 287, 290, 293,
296, 301, 302, 309, 313, 315, 317, 318,
320, 321, 325, 327, 328, 329, 330, 332,
335, 347

Vierge: 71, 104, 167, 206, 251, 263

Violence: 39, 70, 71, 72, 82, 95, 101, 117,
190, 176, 241, 268, 287, 289 338

Vulnérabilité: 15, 26, 117, 206, 220, 313,
334, 336

Vulnérables: 20, 61, 64, 222, 223, 225,
241, 283, 302, 303, 332

BIBLIOGRAPHIE

Dans cette bibliographie, nous ne prétendons pas à l'exhaustivité. Elle est un rappel des références bibliographiques mobilisées dans le cadre de ce travail de thèse.

Cette bibliographie est structurée en trois parties. D'abord les sources, ensuite les ouvrages, puis les mémoires et thèses.

Dans un souci de cohérence et de clarté, nous avons adopté un classement par ordre alphabétique.

I. LES SOURCES : BIBLE ET DOCUMENTS DU MAGISTERES

Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Cerf, Paris 1991.–
TOB, Éd. Intégrale, Cerf, Paris 1988.
Catéchisme de l'Eglise Catholique, Mame/Plon, Paris 1992.

ENCYCLIQUES ET EXHORTATION APOSTOLIQUES,

- *Evangelii Nuntiandi*, AAS 68 (31 janv.1976).
- Populorum Progressio*, Seuil, Paris 1983.
- *Ecclesia in Africa*, 14 sept. 1995, AAS 88, 1996.
- *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, Librairie éditrice vaticane, Cité du Vatican, 2006, 164-254 ; 287-322 ; 328-52.
- *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, AAS 57 (30 janvier 1965), 5-75.
- *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, AAS 58(7 décembre 1966), 1025-1120.
- *Perfectae caritatem*, 28 octobre 1965, AAS 58(8 octobre 1966), 702-771.

- *Dignitatis humanae*, 28 octobre 1965, AAS 58(8 octobre 1966), 105-114 ; 124-159 ; 164-487 ; 494-496 ; -547-574.
- *Gravissimum educationis momentum*, 28 octobre 1965, AAS 58(8 octobre 1966), 728-739.
- *Populorum progressio*, 26 mars 1967, AAS 59(15 avril 1967), 257-299.
- *Evangelii Gaudium* : L'annonce de l'évangile dans le monde d'aujourd'hui (24 novembre 2013), n°186-187.
- *Mulieris Dignitatem*, (15 août 1988)
- *La splendeur de la vérité*. "L'enseignement moral de l'église". Lettre encyclique *Veritatis splendor*, introduction de Thévenot Xavier, Cerf, Paris 1993.
- Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes, (29 juin 1995).

- CET, " Exhortation des évêques aux enseignants des écoles catholiques du Togo ", 18 novembre 1996, Lomé 1996.CET-DNEC, Statuts de l'enseignement catholique du Togo et règlement intérieur, 4 octobre 1997, Lomé 1997.
- CET, Plan sectoriel de lutte contre le sida de l'Eglise catholique du Togo 2007-2010, Saint Augustin Afrique, Lomé, 2007.

Les Actes du Concile Vatican II,

Texte intégral, 2^e éd. revue et corrigée,
Fides, Montréal / Paris 1967 (par
LEMONNYER Antoine.

II. LES OUVRAGES

Pour une meilleure recherche, cette partie
de la bibliographie est scindée en livres et
en articles.

1. Les livres

- ABBLE Albert et alii**, *Des Prêtres Noirs
s'interrogent*, PA., Cerf, Paris 1956, 281
p.
- ABENSOUR Léon**, *Histoire générale du
féminisme*. Des origines à nos, Ed.
Ressources, Paris/Genève 1979, 326 p.
- ABWA Daniel**, *Engelbert Mveng :*
L'historien et le professeur, inédit,
Yaoundé 1997.
- ACKERMANN Liliane**, *Le monde juif au
féminin*. L'histoire d'une éducation de
la Bible à nos jours, Ed. Safed, Paris
2003, 276 p.
- ADAMAS Lindas // LENZ Elinor**,
Femmes efficaces. Le livre qui apprend
aux femmes à dire non, trad. de
l'américain par Colette Heriard-
Dubreuilh, Ed. Belfond, Paris 1980, 237
p.
- ALMEIDA Maria Elisete**, *La deixis en
portugais et en français*, Ed. Peeters
Louvain-Paris, 2000, 4, 383 p.
- AESCHLIMANN Jean-Christophe**, *Éthique
et responsabilité*, Paul Ricoeur, À La
Baconnière, Neuchâtel 1994, 195 p.
- AFAN Mawuto Roger**, *La participation
démocratique*. Éthique politique et
engagement chrétien, Ed Universitaires-
Ed du Cerf, Fribourg / Paris 2001, 372 p.
- AFEISSA Hicham-Stéphane**, *Éthique de
l'environnement*. Nature, valeur,
respect, Vrin, Paris 2007, 380 p.
- AGBOYIBOR Yawovi**, *Combat pour un
Togo démocratique*. Une méthode
politique, Karthala, Paris 1999, 213 p.
- AHMADOU Kourouma**, *Le grand livre
des proverbes africains*, Presses de
Châtelet, Paris 2003, 317 p.
- AKINDÉS Francis Augustin**, *Les
mirages de la démocratie en Afrique
subsaharienne francophone*, Karthala,
Paris 1996, 246 p.
- AKPANABI Placide Malung'mper**,
*L'éducation aux valeurs chez les Ding
orientaux de la République
Démocratique du Congo*. De 1885 à nos
jours, L'Harmattan, Paris 2012, 528 p.
- ALAIN Marie**, *La coopération
décentralisée et ses paradoxes*. Dérives
bureaucratiques et notabiliaires du
développement local en Afrique,
Karthala, Paris 2005, 229 p.
- ALI-NAPO Pierre**, *Le chemin du fer
Pour le Nord-Togo*. Histoire inachevée,
L'Harmattan, Paris 2006, 169 p.
- ALT Eric // IRENE Luc**, *La lutte contre
la corruption*, Collection Que sais-je,
PUF., Paris 1997, 127 p.
- ALVIN Patrick**, *Médecine de
l'adolescent*, Masson, Paris 2005, 453
p.
- AMOUZOU Essè**, *L'influence de la
culture sur le développement en Afrique
noire*, Ed. L'Harmattan, 2009, 356 p.
- ANATRELLA Tony**,
– *Adolescences au fils des jours*.
Chroniques des paroles et des maux
d'adolescents, Cerf, Paris 1991, 224 p.
– *Interminables adolescences*. Les 12-
30 ans, puberté, adolescence,
postadolescence, Cerf, Paris 1995,
222 p.

- ANDAVO Julien**, *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie*. Perspectives d'inculturation pour les époux chrétiens, Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1996, 192 p.
- ANDERSON Thomas**, *Svenska Missionförbundet*, Stockholm, 1928, 152, trad. A. DAL MALM, SALVAING Bernard, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIX^e siècle*, L'Harmattan, Paris 1995, 344 p.
- ANDERSON Nels / SCHWARTZ Olivier**, *Le Hobo, sociologie du sans-abri*. Suivi de *l'Empirisme irréductible*, Paris 2011, 396 p.
- ANDRE Jacques**, *Éduquer à la motivation*. Cette force qui fait réussir, L'Harmattan, Paris 2005, 272 p.
- ANTOINE Philippe / NANITELAMIO Jeanne**, *La Montée du célibat féminin dans les villes africaines*. Trois cas, Pikine, Abidjan et Brazzaville, CEPED, Paris 1990, 27 p.
- APP Corine // FAURE-FRAISE Anne-Marie // FRAENKEL Béatrice**, *40 ans de slogans féministes (1970/2010)*, Ed. IX^e, Paris 2011, 243 p.
- APPAY Béatrice et alii**, *Précarisation et citoyenneté*, L'Harmattan, Paris 1999, 153 p.
- ARISTOTE**, *Ethique à Nicomaque*, Hatier, Paris 1987, Livre 5; 1097, b 11.
- ARNAULD Dominique**, *Histoire du christianisme en Afrique*. Les sept premiers siècles, Karthala, Paris 2001, 378 p.
- ARON René**, *Dimensions de la Conscience historique*, Plon, Paris 1961, 341 p.
- ASCH Suzan**, *L'Église du prophète Kimbangu*. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981), Karthala, Paris 1983, 342 p.
- ASSELIN Blandine**, *Les filles-mères*. Vivre à force de naître, Fides, Montréal 1986, 132 p.
- ASSOGBA Yao**, *Sortir de l'Afrique du gouffre de l'histoire*. Le défi éthique du développement et de la reconnaissance de l'Afrique noire, les Presses de l'Université de Laval, Laval 2004, 200 p.
- AUBERT Jean-Marie**,
- *La femme*. Antiféminisme et christianisme, Cerf/Desclée, Paris 1975, 226 p.
- *Vivre en Chrétien au XX^e siècle*, tome 1, Le sel de la terre, Ed. Salvator, Mulhouse 1976, 196 p.
- AUDIER Serge // BOURGEOIS Léon**, *Fonder la solidarité*, Ed. Michalon, Paris 2007, 128 p.
- AULENBACHER Christine** (éd.), *Spiritualités et théologie*. Questions, enjeux, défis, LIT Verlag Münster, 2012, 197 p.
- AULENBACHER Christine, LE VALLOIS Philippe**, *Les ados et leurs croyances*. Comprendre leur quête de sens, déceler leur mal-être, Ed. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, Paris 2006, 159 p.
- AUZIAS Dominique // LABOURDETTE Jean-Paul**, *Le Togo*, N.E.U., Vol.1, Paris 2010, 248 p.
- ATTIAS-DONFUT Claudine // ROSEN MAYR Leopold** (dir), *Vieillir en Afrique*, PUF, Paris 1994, 353 p.
- AWAZI-MBAMBI-KUNGUA Benoît**,
- *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, L'Harmattan, Paris 2002, 214 p.
- "Les métamorphoses de la théologie négro-africaine de la libération, Un vent venu du Cameroun", in : *Église d'Afrique, Revue d'étude et*

- d'expériences chrétiennes*, 3 Avril 2002, 41-44.
- AZEVEDO Marcello de Carvalho**, *Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*. Trad. de MALLEY François, Le Centurion, Paris 1986, 236 p.
- BACHOFEN Johann Jakob**, *Le Droit Maternel*. Recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique, trad. Étienne BARILIER, éd. L'Age d'Homme, Paris 1996, I-LVI, 1373 p.
- Badian Seydou**,
 – *Les dirigeants africains face à leur peuple*, Ed. Maspero, Paris 1964, 183 p.
 – *Sous l'orage (Kany)*. Roman ; suivi de *La mort de Chaka : pièce en 5 tableaux* ; PA, Paris 1973, 253 p.
- BADINTER Élisabeth**,
 – *L'un est l'autre*. Des relations entre hommes et femmes, Ed. Odile Jacob, Paris 2002, 361 p.
 – *Le conflit la femme et la mère*, Ed. Flammarion, Paris 2010, 272 p.
- BAHETA Aaron Mundaya**, *La coopération Nord-Sud. L'éthique de la solidarité comme alternative*, L'Harmattan, Paris 2005, 241 p.
- BALANDIER Georges**, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, P.U.F., Paris ³1995, 529 p.
- BALAWIA Emmanuel Mifelguina**, *Vivre l'espérance chrétienne en pays Nawda (Togo)*. L'expérience religieuse de "Mort-Vie" en milieu nawda et les perspectives d'une pastorale des rites funéraires, Pontificia Università Lateranense, Rome, 1988, 276 p.
- BALEGA ALANO Jenda-Tim**, *Le Christ et la médiation ancestrale dans la conception religieuse des nawdeba du Togo*. Approche christologique, Strasbourg, [s.n.] 1983, 395 p.
- BARBEY Mary // ALLAMAN Lucie**, *Femmes, corps et âmes : Témoignages*, Éd. Zoé, Genève 1997, 217 p.
- BARBIER Jean Claude (dir.)**, *Femmes du Cameroun*. Mères pacifiques, Femmes rebelles, Karthala- Orstom, Paris 1985, 402 p.
- BARBOTTIN Edmond**,
 – *Sens ou non sens de l'homme ?*, Cerf, Paris ²2001, 254 p.
 – *Humanité de Dieu*. Approche anthropologique du mystère chrétien, n° 78 à 80, Aubier-Montaigne, Paris 1971, 350 p.
 – *Humanité de l'homme*. Étude de philosophie concrète, Coll. Théol. 77, Aubier-Montaigne, Paris 1970, 322 p.
- BARBUSSE Béatrice / GLAYMANN Dominique**, *Introduction à la sociologie*. Cours, mémos, applications : les principaux auteurs, les grands thèmes, les grandes mutations, Sup'Foucher, Paris 2008, 282 p.
- BARD Christine / MOSSUZ-LAVAU Janine**, *Le planning familial*. Histoire et mémoire, 1956-2006, PUR, Rennes 2006, 209 p.
- BAUD Philippe et alii**, *Le Christianisme a-t-il un avenir ?* Ed., Saint-augustin, Saint-Maurice 2000, 216 p.
- BAUR John**, *2000 ans de christianisme en Afrique*. Une Histoire de l'Église Africaine, Paulines, Kinshasa, 2001, 639 p.
- BAYLE Benoît**, *L'identité conceptionnelle*. Tout se joue-t-il avant la naissance? L'Harmattan, Paris 2005, 171 p.
- BEAUVOIR Simone (de)**,
 – *Le deuxième sexe*. L'expérience vécue, T1, Gallimard, Paris ⁶1949, 577 p.
 – *Le deuxième sexe*, T2 Gallimard, Paris 1949, 972 p.

- BEBEL August**,
– *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*, trad. française par Henri Ravé, Georges Carré, Paris 1891, 373 p.
– *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*, trad. française par Henri Ravé, (présentation d'Anne-Marie SOHN) Ed. Ressources, Paris/Genève 1979, I-XXI, 373 p.
- BERNARD Claudie**, *Penser la famille au XIX^e siècle : 1789-1870*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2007, 417 p.
- BEIRNAERT Louis**, *Expérience Chrétienne et psychologie*, Ed. de l'Epi, Paris 1966, 435 P.
- BELL Stéphane**, *La recherche Scientifique et le développement en Afrique*. Idées nomades, Karthala, Paris 2008, 274 p
- BELLA BALDÉ Mamadou**, *Démocratie et éducation à la citoyenneté en Afrique*, L'Harmattan, Paris 2008, 250 p.
- BELLENGER Lionel**, *La confiance en soi*. Avoir confiance pour donner confiance, ESF, Paris 2007, 208 p.
- BENGHOZI Pierre**, *L'adolescence identité et chrysalide*, L'Harmattan, Paris 1999, 260 p.
- BENNOUR Abdelmajid**, *Logiques des participations citoyennes*. Solidarité, contestation, gestion, L'Harmattan, Paris 2006, 191 p.
- BENOIST Jacques**, *Le Sacré-Cœur de Montmartre, vol.3*. Le Sacré-Cœur des femmes : de 1870 à 1960 ; contribution à l'histoire du féminisme, de l'urbanisme et du tourisme, Ed. Ouvrières, Paris 2000, 1344-1347.
- BENSADON Ney**, *Les droits de la femme*. Des origines à nos jours, PUF, Paris 1980, 127 p.
- BERGER Gaston // BALANDIER Georges**, *L'Afrique en devenir : essai sur l'avenir de l'Afrique noire*, PUF, Paris 1966, 139 p.
- BERNARD Tristan**, *Tristan Bernard en verve*, présentation et choix de François Cardec, P. Horay, Paris 1971, 126 p.
- BESSIERE Gérard**, *L'incognito de Dieu*. Essai, laïcisation, école, culture nouvelle, éducation vers l'avenir, expérience chrétienne, Cerf- Fleurus, Paris 1970, 97-171.
- HUTTEN (von) Bettina (Baroness.)**, *Maria*, Edts Beauchesne, Paris 1954
- BIDIMA Jean Godefroy**,
– *La philosophie négro-africaine*, Puf, Paris 1995, 126 p.
– *L'art négro-africain*, PUF, Paris 1997, 123 p.
– *La palabre, une juridiction de la parole*, Éd. Michalon, Paris 1997, 127 p.
- BILE Serge**, *Noirs dans les camps Nazis*, Éd. du Rocher, Monaco 2005, 157 p.
- BILLI Andrea**, *Développement, inégalités, pauvretés*, Karthala, Paris 2005, 428 p.
- BILLY Jonas Bakoubayi**, *Musterkolonie des Rassenstaats*. Togo in der kolonialpolitischen Propaganda und Planung Deutschlands 1919-1943, J.H. Röhl Verlag, Dettelbach 2011, 363 p.
- Bimwenyi kweshi Oscar**,
– *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, P.A., Paris 1981, 681 p.
– *La mort et l'au-delà chez les Baluba du Kasai. Position traditionnelle et perspectives catéchétiques*, C.E.P.S.I., Lubumbashi, 1971.
- BIOY Antoine // FOUQUES Damien**, *Manuel de psychologie du soin*, Bréal, Rosny 2002, 317 p.
- BIRAGO Diop**, *Les Contes d'Amadou*

- Koumba*, P.A., Paris 2004, 187 p.
- BIRNBACHER Dieter**, *La responsabilité envers les générations futures*, PUF, Paris 1994, 290 p.
- BLONDEL Marylène // LEJEUNE Véronique**, *Gynécologie, obstétrique et soins infirmiers*, Lamarre, Rueil-Malmaison³2008, 282 p.
- BLUM-GIRARDEAU Catherine**, *Les tableaux de la solidarité. Rapport au ministre de la solidarité nationale*, Economica, la documentation française, Paris 1981, 244 p.
- BOAHEN Adu**, *Histoire générale de l'Afrique, t.VII. L'Afrique sous la domination coloniale*, Paris UNESCO, 1987, 937 p.
- BOLOUVI William**, *Quel développement pour l'Afrique subsaharienne ?*, L'Harmattan, Paris 2007, 309 p.
- BONI Tanella**, *Que vivent les femmes en Afrique ?*, Karthala, Paris 2011, 163 p.
- BONNET Catherine**, *Geste d'amour. L'accouchement sous X*, Odile Jacob, Paris 2001, 276 p.
- BONNET Yannik**, *Les neuf fondamentaux de l'éducation. T.1-2*, Presses de la Renaissance, Paris 2007, 539 p.
- BONNEWIJN Olivier**, *Ethique sexuelle et familiale*, Ed. de l'Emmanuel, Paris 2006, 329 p.
- BONY Paul**, *L'Eglise et les pauvres*. Editions de l'Atelier, Ed. Ouvrières, Paris 2001, 156 p.
- BOULING Elise**, *The Underside of History, A view of Women through Time*, Boulder, Westview Press, Colorado 1977, 829 p.
- BOURDIEU Pierre**, *La domination masculine*, Ed. du Seuil, Paris²2002, 177 p.
- BOURGEOIS Léon // CROISSET Alfred**, *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions*, Alcan, Paris 1907, 287 p.
- BRACONNIER Alain**, *Le guide de l'adolescent de 10 ans à 25 ans*, Odile Jacob, Paris³2007, 582 p.
- BRACONNIER Alain / MARCELLI Daniel**, *L'Adolescence aux mille visages*, O. Jacob, Paris 1998, 265 p.
- BREMAUD Jean-Claude**, *Être responsable dans un monde en mutation - Ce qui dépend de nous ... Aujourd'hui !* L'Harmattan, Paris 2005, 304 p.
- BROOKS François et alii**, *3 00 000 Femmes battues. Y avez-vous cru ?*, Les Éd. Café Crème, Québec 2010, 349 p.
- BRUAIRE Claude**, *Philosophie du corps*, Ed. du Seuil, Paris 1968, 267 p.
- BODINIER Bernard**, et al., *Genre et éducation : former, se former, être formée au féminin*. [Colloque international organisé par l'université de Rouen et l'IUFM de l'académie de Rouen qui s'est tenu à Mont-Saint-Aignan, les 9 et 10 mars 2006], Universités de Rouen et du Havre, Mont-Saint-Aignan 2009, 546 p.
- BOISVERT Laurent**, *Le célibat religieux*, Cerf, Paris 1990, 134 p.
- BOLOGNE Jean Claude**, *Histoire du célibat et des célibataires*, Fayard, Paris 2004, 525 p.
- BORRESEN Kari Elisabeth**, *Subordination et équivalence, nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Ed. Mame, Paris 1968, 258 p.
- BOUTONNET Mathilde**, *Le principe de précaution en droit de la responsabilité civile*, L.G.D.J., Paris 2005, 695 p.
- BOULET-SAUTEL Marguerite et alii**,

- La responsabilité à travers les âges*, Economica, Paris 1989, 153 p.
- BOUTHOU Gaston**, *Les Mentalités*, PUF, Paris 1981, 127 p.
- BREHIER Emile**, *Les thèmes actuels de la philosophie*, PUF, Paris 1964, 80 p.
- BRÉMAUD Jean-Claude**, *Être responsable dans un monde en mutation. Ce qui dépend de nous...aujourd'hui !* L'Harmattan, Paris 2005, 304 p.
- BRETON Stanislas**, *Du Principe de l'organisation contemporaine du pensable*, Aubier-Montaigne, Paris 1971, 339 p.
- BROT Yves // GUITTON Henri**, *Repenser la solidarité*, Éditions Universitaires, Paris 1991, 134 p.
- BRUNET Lucie**, *Les communautés ecclésiales de base. L'exemple de Bangui en Centrafrique*, L'Harmattan, Paris 2006, 185 p.
- BRUNET Guy**, *Aux marges de la famille et de la société. Filles-mères et enfants assistés à Lyon au XIX^e siècle*, L'Harmattan, Paris 2008, 246 p.
- BUAKASA Gérard**, *Réinventer l'Afrique, de la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*, L'Harmattan, Paris 1996, 322 p.
- BUBER Martin**,
 – *Je et Tu*, Trad. De l'allemand par G. BIANQUI, Ed. Aubier, Paris ³1994, 176 p.
 – *La vie en dialogue. Je et Tu dialogue. La question qui se pose à l'individu éléments de l'interhumain de la fonction éducatrice*, Tad. Par Jean LOEWENSON-LAVI, Aubier-Montaigne, Paris ²1968, 249 p.
- BUIJTENHUIJS Robert**, *Le Mouvement MAU-MAU. Une révolte paysanne et anticoloniale en Afrique noire*, Ed. Mouton La Haye, Paris 1971, 428 p.
- BUJO Bénézet**,
 – *Morale africaine et foi chrétienne*, Kinshasa, ²1980, 54 p.
 – *Les dix commandements, pourquoi faire ? Actualité du problème en Afrique*, Kinshasa, 1980, 174 p.
 – *Le diaire d'un théologien africain, Eglise d'en bas*, Kinshasa 1987, 120 p.
 – *African Christian Morality at the Age of Inculturation*, Nairobi 1990; ²1998, 95-102. tr. It. *Africa e moral cristiana* (Cttà. Nuova Editrice), Roma, 1994, 137 p.
 – *Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd—Dialog*, Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1993; tr. Angl. : *The Ethical Dimension of Community. The African Model and the Dialogue Between North and South*, Nairobi 1993; 1998, 222 p.
 – *Dieu devient homme en Afrique Noire, Méditation sur l'Incarnation*, Ed. Paulines, Limete-Kinshasa, 1996, 104 p.
 – *Wieder den Universalanspruch Westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*, Herder, Quaestiones disputatae 182, Freiburg Br. et al. 2000, 255 p.
 – *Le Notre Père, son impact sur la vie quotidienne. Méditation d'un théologien africain*, Ed. Paulines, Kinshasa 2001, 128 p.
 – *African Theology, in Its Social Context*, Paulines publications Africa, Nairobi Kenya, ³2003, 143 p.
 – *Plädoyer für ein neues Modell von Ehe und Sexualität. Afrikanische Anfragen an das Westliche Christentum*, Herder, Quaestiones disputatae 182, Freiburg-Basel-Wien, 2007, 259 p.
 – *Introduction à la théologie africaine*, APF, Fribourg, 2008, 160 p.
- BULAMBO Ambroise Katambu**, *La répression du négationnisme en droit*

- congolais à la lumière du droit suisse*, Ed. Schulthess §, Zurich 2013, 265 p.
- BYDLOWSKI Monique**, " Désirer un enfant ou enfanter un désir", in : CHARVET Frédéric (dir.), *Désir d'enfant, refus d'enfant*, Ed. Stock, Paris 1980, 318.
- CABAKULU Mwamba**, *Dictionnaire des proverbes africains*, L'Harmattan-ACIVA, Paris 1992, 304 p.
- CAGLAR Huguette**, *Les familles monoparentales : matricentriques et patricentriques, hétéro et homosexuelles*, L'Harmattan, Paris 2010, 301 p.
- CAMDESSUS Brigitte**, *La fratrie méconnue*. Liens du sang, liens du cœur, ESF, Paris 1998, 189 p.
- CARON Anita (dir.)**, *Femmes et pouvoir dans l'Église*, VLB, Montréal 1991, 256 p.
- CARON Gérald**, "L'autorité de la Bible à l'heure de l'herméneutique féministe", in : *Des femmes faisaient aussi route avec lui*. Perspectives féministes sur la Bible, Médiaspaul, Montréal ; Paris 1995, 230 p
- CAVICCHIONI Vittoria**, *Agir pour l'éducation des filles en Afrique subsaharienne francophone*, Ed. L'Harmattan, Paris 2005, 202 p.
- CASELLI Graziella, VALLIN Jacques, WUNSCH Guillaume (dir.)**, *Démographie : analyse et synthèse Vol. VII : Histoire des idées et politiques de population*, Ed. INED, Paris 2006, 919 p.
- CASSIRER Ernst**, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Les Ed. de Minuit, Paris 1991, 245-299 ; 303-441.
- CAUSSE Jean-Daniel et MÜLLER Denis (dir.)**, *Introduction à l'éthique*. Penser, croire, agir, Labor et Fides, Genève 2009, 673 p.
- CATIN Yves**, *L'anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, L'Harmattan, Paris 2001, 224 p.
- CESAIRE Aimé**, *Cahier de retour au pays natal*, PA, Paris 1971 ; 1995.
- CHANOINE Egret**, *La voie triomphale ou la montée vers Dieu*, Nouvelles Editions Latines 1967, 350 p.
- CHAUVET Louis-Marie**, *Le sacrement du mariage entre hier et demain*, Ed. d'Atelier, Paris 2003, 332 p.
- CHÉBAUX Françoise**, *Françoise Dolto Et l'éducation*, L'Harmattan, Paris/Montréal, 1999, 139 p.
- CISSOKO Sekene**, *Mody, Tombouctou et l'Empire Songhay*, Ed. L'Harmattan, Paris 2¹⁹⁹⁶, 246 p.
- CLERGET Stéphane**, *Nos enfants aussi ont un sexe*. Comment devient-on fille ou garçon? Robert Laffont, Paris 2002, 307 p.
- COLLAUD Thierry / Conception GOMEZ**, *Alzheimer et démence. Rencontrer les malades et communiquer avec eux*, Editions Saint-Augustin, St Maurice 2010, 231 p.
- COLLAUD Thierry / Véronique GAY-CROSIER LEMAIRE / Magdalena BURLACU**, *Alzheimer, une personne quoi qu'il arrive*, Edt UFS, Fribourg 2013, 182 p.
- COMMUNAUTE DES SCOLASTIQUES JESUITES** de la Province de l'Afrique Occidentale. Faculté de Philosophie St Pierre Canisius Kinshasa, R.D.C, *Père Engelbert Mveng, SJ : Un pionnier*. Recueil d'hommage à l'occasion du dixième anniversaire de sa mort, Ed. Loyola-Canisius, Kinshasa 2005, 158 p.
- CLOUTIER Richard**, *Psychologie de l'adolescence*, Gaëtan Morin, Montréal/Casablanca/Paris 2¹⁹⁹⁶, 326 p
- CORNEAU Guy**, *Père manquant, fils manqué*. Que sont les hommes devenus

- ?, Éd. de l'Homme, Montréal 1989, 183 p.
- COQUERY-VIDROVITCH Cathérine // FOREST Alain**, *Actes du colloque Entreprises et entrepreneurs en Afrique, XIX^e et XX^e siècles*, Université de Paris VII, L'Harmattan, Paris 1983, 1165 p.
- CORNEVIN Robert**,
– *Le Togo*. Nation-Pilote, NEL, Paris 1963, 159 p.
– *Le Togo*, PUF, Paris 1973, vol.1, 128 p.
- COSMAO Vincent**, *Changer le monde. Une tâche pour l'Église*, Cerf, Paris 1979, 189 p.
- COTTIER Georges**,
– *Eglise et Pauvreté*, Cerf, Paris 1965, 384 p.
– *Défis éthiques*, Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice 1996, 366 p.
- CREPEAU Pierre // BIZIMANA Simon**, *Proverbes du Rwanda*, Musée de l'Afrique Centrale, Tervuren 1979, 800 p.
- CREPEAU Pierre**, *Parole et sagesse. Valeurs sociales dans les proverbes du Rwanda*, Musée royal de l'Afrique centrale (Série in-80, Sciences humaines n° 118), Tervuren 1985, 261 p.
- CROUZET Denis**, *La sagesse et le malheur. Michel de l'Hospital, Chancelier de France*, Editions Champ Vallon, Paris 1998, 603 p.
- CYRULNIK Boris**, *Parler d'amour au bord du gouffre*, O. Jacob, Paris 2004, vol1, 253 p.
- DADIÉ Bernard Binlin**, *Béatrice du Congo*. Pièce en trois actes, P.A, Paris 2^e 1976, 147 p.
- DANNADIEU Anne-Claire, FIRTION Céline**, *Gynécologie, obstétrique*, Masson, Paris 2006, 394 p.
- DANANCIER Jacques**, *Le projet individualisé dans l'accompagnement éducatif*, Ed. Dunod, Paris 1999, 200 p.
- DÉCHAUX Jean-Hugues**,
– *Des relations de parenté inédites ?*, Esprit, n° 163, Paris, juillet-août 1990.
– *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, PUF, Paris 1997, 335 p.
- DEBLUË François // VUILLEUMIER Jean**, *À la rencontre de Georges Haldas*. Essais et témoignages, L'Age d'homme, Lausanne 1987, 196 p.
- DEFOUR Georges**, *5.000 proverbes africains pour la Loi des hommes nouveaux*, Bukavu, Bandari 1990, 312 p.
- DELASSUS Jean-Marie**, *Le sens de la maternité*, DUNOD, Paris 2007, 340 p.
- DELION Pierre / VASSEUR Roger**, *Périodes sensibles dans le développement psychomoteur de l'enfant de 0 à 3 ans*, Érès, Toulouse 2010, 204 p.
- DARBELLAY Jean (dir.)**, *La réflexion Des philosophes et des juristes sur le droit et la politique*, Edts universitaires Fribourg, Fribourg 1987, 488 p.
- DÉRIVOIS Daniel**, *Psychodynamique du lien drogue-crime à l'adolescence. Répétition et symbolisation*, L'Harmattan, Paris 2004, 220 p.
- DETHYRE Richard / ZÉDIRI-CORNIOU Malika**, *La révolte des chômeurs*, Ed. Robert Laffont, Paris 1992, 261 p.
- DESCUBES Jean-Charles**, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2006, 530 p.
- DEUBEL Philippe // MONTOUSSÉ Marc**, *Dictionnaire des auteurs en sciences économiques et sociales*, Bréal, Rosny-Sous-Bois 2003, vol, 350 p.
- DIANZINGA Scholastique et allii**, *La place et le rôle des femmes dans la société congolaise 1960-2010*. Bilan et

- perspectives, t1, L'Harmattan-Congo, Brazzaville 2011, 236 p.
- DJASSOA Gnansa Christophe**, *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les nawdeba du nord-Togo*, Thèse de Doctorat, Rennes, [s.n.] 1988.
- DOBERSHubert // ERL Willi (éd.)**, *Développement et solidarité. Responsabilité commune des musulmans et des chrétiens*, Institut für Internationale Solidarität, ADENAUER-STIFTUNG Konrad, n° 3, 1985, 260 p.
- DOCQUIER Frédéric**, *La solidarité entre les régions: Bilan et perspectives*, Boeck Université, Bruxelles 1999, 305 p.
- DOLTO Françoise / DAVID NASIO Juan**, *L'enfant du miroir*, Payot, Paris 2002, 157 p.
- DOLTO Françoise / CALDAGUÈS Louis / SAUVERZAC (de) Jean-François**, *Séminaire de psychanalyse d'enfants*, Vol 1, Seuil, Paris 1991, 741 p.
- DU PONT Louis**, *Méditations sur les mystères de la foi*, trad. De l'espagnole par Jean BRIGNON, Seguin, Avignon 2^e1846
- DUMAIS Monique**, *Choisir la confiance*, Médiaspaul, Montréal 2001, 112 p.
- DUMAS Francine et André**, *L'amour et la mort au cinéma : 1945-1982*, Labor et Fides, Genève 1983, 247 p.
- DUMAS Didier**, *La sexualité des ados racontée par eux-mêmes*, Hachette Littératures, Paris 2009, 264 p.
- DUMONT Hélène**, *La Miséricorde divine. Une grâce pour notre temps*, Ed. Emmanuel, Paris 2009, 156 p.
- DUMONT René**, *L'Afrique est mal partie*, Seuil, Paris 5^e1978, 254 p.
- DUMONT-JOHNSON Micheline**, *Les religieuses sont-elles féministes ?*, Montréal, Bellarmin 1995, 204 p.
- DUNAND Philippe-Hector**, *Histoire complète de Jeanne d'Arc. Du procès qui l'a condamnée et de sa réhabilitation*, d'après les manuscrits des deux procès, les travaux les plus récents et des documents inédits de la Bibliothèque nationale, Vol. 3, Privat, Toulouse 1898-99.
- DUPONT Jacques**, *Les Béatitudes. Le problème littéraire, le message doctrinal*, Cerf, Paris 2^e1969, 327 p.
- DUPRAT Guillaume Léonce**, *La solidarité sociale, ses causes, son évolution, ses conséquences*, Armand Colin, Paris 1907, 354 p.
- DURKHEIM David Émile**,
– *De la division du travail social*, PUF, Paris 7^e2007 (Quadrige), 416 p.
– *L'éducation morale*, PUF, Paris 1963, 242 p.
- DUTHOIT Jean-Pierre**, *Essai sur les phénomènes transgénérationnels*, éd. L'Harmattan, Paris 1999, 263 p.
- EBIA Joachim Bassari**, *La crise de l'éducation*. Dakar-Abidjan, Nouvelles Edit. Africaines, Paris 1976, 112 p.
- EZÉMBÉ Ferdinand**, *L'enfant africain et ses univers*, Karthala, Paris 2009, 381 p.
- DURY Sandrine**, *Filles de nos mères, mères de nos filles...Un lien fort et passionnel*, Eyrolles, Paris 2011, 126 p.
- EBOUSSI-BOULAGA Fabien**,
– *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, P.A., Paris 1981, 219 p.
– *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, Paris 1991, 264 p.
- ELA Jean-Marc**,
– *Le cri de l'homme Africain*, L'Harmattan, Paris 1981, 173 p.
– *Ma foi d'africain*, Karthala, Paris 1985, 224 p.

- *Afrique l'irruption des pauvres*, L'Harmattan, Paris 1994, 266 p.
- *Travail et entreprise en Afrique*. Les fondements sociaux de la réussite économique, Karthala, Paris 2006, 328 p.
- EL YAMANI Myriame**, *Médias et féminisme*. Minoritaire sans parole, L'Harmattan, Paris 1998, 268 p.
- ERNY Pierre**,
– *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*. Le Livre africain, Paris 1968, 197 p.
– *L'enfant et son milieu en Afrique noire*. Essais sur l'éducation traditionnelle, Payot, Paris 1987, 310 p.
– *Écoliers d'hier en Afrique centrale: matériaux pour une psychologie*, L'Harmattan, Paris 1999, 287 p.
- EZÉMBÉ Ferdinand**, *L'enfant africain et ses univers*, Karthala, Paris 2009, 381 p.
- FAICK, Denis**, *Le travail*. Anthropologie et politique - Essai sur Rousseau, Droz, Genève 2009, 286 p.
- FAINZANG Sylvie / JOURNET Odile**, *La femme de mon mari*. Étude ethnologique du mariage polygamique en Afrique et en France, L'Harmattan, Paris 1989, 172 p
- FAUCONNET Jean**, *L'assistance aux filles-mères et aux enfants illégitimes du premier âge en France*, Giard & Brière, Paris 1907, 154 p.
- FAUCONNET Paul**, *La responsabilité*. Etude de sociologie, Librairie Felix Alcan, Paris 1920, 400 p.
- FAURÉ Christine**, *Encyclopédie politique et historique des femmes*, PUF, Paris 1997, XII, 885 p.
- FAUQUE Claude // WOLLENWEBER Otto**, *"Tissus d'Afrique"*, Ed. Alternatives, Paris 1994, 152 p.
- FÉDRY Jacques**, *Solidarité africaine aux multiples visages: travaux d'étudiants*, 1998-1999, Presses de l'UCAC, Yaoundé 1999, 51 p.
- FERRAND-BECHMANN Dan**, *Entraide, participation et solidarités dans l'habitat*, L'Harmattan, Paris 1992, 246 p.
- FERRY Luc**, *Vaincre les peurs*. La philosophie comme amour de la sagesse, Jacob, Paris 2006, 299 p.
- FONTANEL Jacques et alii**, *Les organisations non gouvernementales, ou, l'homme au cœur d'une mondialisation solidaire*, L'Harmattan, Paris 2009, 450 p.
- FONTENELLE Marc-Antoine**, *Construire la civilisation de l'amour*. Synthèse de la doctrine sociale de l'Eglise, Ed. Pierre Téqui, Paris 1998, 830 p.
- FOUCAULT Michel**,
– *L'histoire de la sexualité*. L'usage des plaisirs, vol. 1-3, Gallimard, Paris 1997, 339 p.
– *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1997, 284 p.– *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 2001, 211 p.
- FRANCESCHINI Vincenzo // CUVELIER Jean**, *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques: 1700-1717*, [s.n.], Bruxelles 1953, 357 p.
- BEBEY Francis**, *Le Fils D'Agatha Moudio*. Roman, Éditions Cle, Yaoundé 1973, 208 p.
- FROBENIUS Leo**, *Und Afrika Sprache I. II. Unter den Unstraeflichen Aethiopien die Losso*, Berlin 1912-1913, 348-378.
- FROELICH Jean-Claude, ALEXANDRE Pierre, CORVENIN Robert**, *Les population du Nord-Togo*, PUF, Paris 1963, 199 p.
- FREUD Sigmund**,

- *La vie sexuelle*, Introd. de Jean LAPLANCHE. Trad. de l'allemand par Denise BERGER, Jean LAPLANCHE et alii., PUF, Paris 1973, 159 p.
- *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Trad. de l'allemand par Marc Géraud ; présentation et notes par Fabien LAMOUCHE, Éd. Points, Paris 2012, Vol 1, 234 p.
- *Totem et tabou*, Payot, Paris 1988, 240 P.
- FRYDMAN René et alii**, *Désir d'enfant*, Hachette, Paris 2005, 351 p.
- FUCHS Eric**, *La morale selon Jean-Paul II*. Réponse protestante à une encyclique, Labor et Fides, Genève 1994, 65 p.
- GABEL Marcel**, *Les enfants victimes d'abus sexuels*, PUF, Paris 2002, 123 p.
- GABORIAU Simone, PAULIAT Hélène & alii**, *Justice, éthique et dignité*. Actes du colloque organisé à Limoges les 19 et 20 nov. 2004, PULIM, Limoges 2006, 385 p.
- GADOU Dakouri**, *La Sorcellerie*. Une réalité vivante en Afrique, Édts du CERAP, Abidjan 2011, 166 p.
- GAGNEBIN Murielle / ABOUDAR Bruno-Nassim**, *Les images honteuses*, Ed. Champ Vallon, Seyssel 2006, 437 p.
- GALSTER Ingrid**, *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir*, PUP-S, Paris 2004, 365 p.
- GARNIER Jean-Pierre & alii**, *Biologie endocrinienne et métabolique*. PMA, FIV, diabésité, syndrome métabolique, THS, 13^e Journées de l'Internat des Hôpitaux de Paris II^e-de-France, Biologie médicale et pharmacie, John Libbey Eurotext, Paris 2007, 330 p.
- GASNER Joint**, *Libération du vaudou dans le dynamisme d'inculturation en Haïti*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Rome 1999, 450 p.
- GAULEJAC (de) Vincent // AUBERT Nicole**, *Femmes au singulier : ou la parentalité solitaire*, Éd. Klincksieck, Paris 1990, 260 p.
- GAVRIC Anto**, *Théologien dans le dialogue social*. Écrits de Roger Berthouzoz, APF, Fribourg 2006, 415 p.
- GAVRIC Anto // SIENKIEWICZ Grzegorz (éds)**, *Etat et bien commun*, Perspectives historiques et enjeux éthico-politiques. Colloque en hommage à Roger Berthouzoz, Peter Lang : Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien 2008, 302 p.
- GAYIBOR Nicoué Lodjou (dir.)**,
– *Le Peuplement du Togo*. État actuel des connaissances historiques, P.U.B., Lomé 1996.
– *Histoire des Togolais*. T. 4. Le refus de l'ordre colonial. Des origines aux années 1960, Karthala, Paris // PUL, Lomé²2011, 759 p.
- GAYMARD Sandrine**, *La négociation interculturelle chez les filles franco-maghrébines*. Une étude de représentation sociale, L'Harmattan, Paris 2003, 208 p.
- GELIN Albert**, *Les pauvres que Dieu aime*, Ed. du Cerf, Paris²1966, 176 p.
- GENARD Jean-Louis**, *La grammaire de la responsabilité*, Cerf, Paris 1999, 208 p.
- GIRARD Alain**, *Le choix du conjoint*. Une enquête psycho-sociologique en France. PUF, Paris 1964, 201 p.
- GIRAUD Claude / MAURINES Béatrice (dir.)**, *Univers privés et publics*. Dynamiques de recompositions, L'Harmattan, Paris / Montréal, 2000, 255 p.
- GNAKPA Georges**, *Du féminisme dans la poésie ivoirienne*, L'Harmattan, Paris

- 2009, 11 p.
- GODENZI Alberto // MELLINI Laura**, *VIH/sida, lien de sang, lien de cœur*. L'expérience des proches de personnes vivant avec le VIH/SIDA, L'Harmattan, Paris 200, 234 p.
- GOURBIN Cathérine**, Santé de la reproduction au Nord et au Sud, PUL, Louvain-la-Neuve (Belgique) 2009, 504 p.
- GOSLING Patrick (dir)**, *Psychologie sociale. T. 2, Approches du sujet social et des relations interpersonnelles*, Bréal, Paris 1996, 287 p.
- GOYETTE Martin // PANET-RAYMOND Jean**, *Le Projet Solidarité jeunesse*. Dynamiques partenariales et insertion des jeunes en difficulté, PUQ, Québec 2006
- GRAMMENIDIS Siméon**, La deixis dans le passage du grec au français, Ophrys, Paris 2000, 181 p.
- GRAVES MILLER Judith // OWUSU-SARPONG Christiane**, *Des femmes écrivent l'Afrique*. L'Afrique de l'Ouest et le Sahel, Karthala, Paris 2007, 636 p.
- GRÉGOIRE Jacques**, L'examen clinique de l'intelligence de l'enfant. Fondements et pratique du WISC-IV, Mardaga, Wavre ²2009, 318 p.
- GRISON Denis**, *Vers une philosophie de la précaution*, L'Harmattan, Paris 200, 248 p.
- GRONNIER Pascal**, "La médecine des adolescents", in : KREMP Louis (dir.), *Puériculture et pédiatrie*, Lamarre, Rueil-Malmaison ⁷2007, 1566 p, 194-214.
- GRIMM Robert**, *L'avortement: pour une décision responsable*, l'Âge d'Homme, Paris 1972, 108 p.
- GUBBELS Robert**, Le célibat : L'homme sans compagne, la femme sans compagne. Etudes sur la famille, EUB, Bruxelles 1974, 275 p.
- GUBIN Éliane et alii (dir.)**, *Le siècle des féminismes*, Ed. Atelier/Ouvrière, Paris 2004, 463 p.
- GUEBOGUO Charles**, *La question homosexuelle en Afrique*. Le cas du Cameroun, L'Harmattan, Paris 2006, 187 p.
- GUITTON Georges**, *Saint Claude la Colombière*. Apôtre du sacré Cœur. 1641-1682, Les éditions Fidélité, Namur 2006, 288 p.
- GYEKYE Kwame**, An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme, Temple University Press, Philadelphia ²1995, 254 p.
- HABIB Stéphane**, La responsabilité chez Sartre et Levinas, L'Harmattan, Paris 1998, 175 p.
- HALDAS Georges**,
– *L'état de poésie*. Carnets 1973, Ed. L'Age d'homme, Lausanne 1977, 263 p.
– *L'état de poésie*. Carnets 1979, Ed. L'Age d'homme, Lausanne 1982, 249 p.
- CHEVALLIER Jacques**, *La solidarité : un sentiment républicain?* Centre Universitaire de Recherches Administratives et Politiques de Picardie, PUF, Paris 1992, 202 P.
- HANSEN Karen Tranberg (dir.)**, *African Encounters with Domesticity*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1992, 315 p.
- HATZFELD Henri**, *Du paupérisme à la sécurité sociale*. Essai sur les origines de la sécurité sociale en France, 1850-1940, PUN, Nancy, ²2004 199 p.
- HEBGA Meinrad**,
– *Personnalité Africaine et catholicisme*, PA, Paris 1963, 293 p.
– *Émancipation d'Eglise sous tutelle*. Essai sur l'ère post missionnaire, PA, Paris 1976, 174 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, Les Principes de la philosophie du droit ou droit *naturel et science de l'état en abrégé*, prés, trad. et annoté par Robert DERATHÉ,... avec la collab. de Jean-Paul FRICK, J. Vrin, Paris ²1982, 370 p.

HÉRITIER Françoise,

– *Masculin-Féminin*. La pensée de la différence, Odile Jacob, Paris 1996, vol.1, 332 p.

– *Masculin-féminin*. Dissoudre la hiérarchie, Odile Jacob, Paris 2002, 443 p.

– *Masculin-Féminin*. La pensée de la différence, Odile Jacob, Paris 2007, vol.2, 336 p.

HÉRY François-Xavier / ENEL Thierry,

Et si Dieu était né en Égypte ? La Bible nous le révèle, Ed. Dervy, Paris 2001, 143 p.

HEUSCH Luc (de), *Mythes et rites*

bantous. Le roi de Kongo et les monstres sacrés, Gallimard, Paris 2000, 424 p.

HEYER René,

– *La Théologie du dehors*. L'événement religieux dans la modernité, Université de Lille III, Lille 1987, 804 p.

– *La condition sexuée*, PUF, Paris, 2006, 173 p.

HOCHSCHILD Adam, *Les fantômes du*

Roi Léopold. Un holocauste oublié. Belfond, Paris 1998, 439 p.

HONDRICH Karl-Otto, KOCH-

ARZBERGER Claudia, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Fischer Francfort 1992, 125 p.

HOUNBEDJI Roger, *L'Eglise-Famille*

de Dieu en Afrique : selon Luc 8, 19-21. Problèmes de fondements, L'harmattan, Paris 2009, 316 p.

HOUNOUNOU Albéric, *Sociologie et*

modernité, Bréal, Rosny 2007, voll. 124 p.

HUREAU Jacques // POITOUT

Dominique, *L'expertise médicale en responsabilité médicale et en réparation du préjudice corporel*, Masson, Paris 1998, 225 p.

HYPPOCRATE, *Œuvres complètes*.

traduction nouvelle avec le texte grec en regard, t.iv., J.-B. BAILLIÈRE, librairie de l'Académie Royale de Médecin, Paris, 1844, (Livre numérique, Google Books).

ILUNGA MUYA Juvenal / BUJO

Bénézet (éd.),

– *Théologie africaine au XXI^e siècle*, Quelques figures. Vol I, Ed. UFS, Fribourg 2002.

– *Théologie africaine au XX^e siècle*, Quelques figures. Vol II, APF, Fribourg 2005, 267 p.

INDI-OKALLA Joseph (éd.),

Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Eglises d'Afrique, Karthala 1994, 138 p.

ISAMBERT-JAMATI Viviane, *Solidarité*

fraternelle et réussite sociale. La correspondance familiale des Dubois-Goblot, 1841-1882, L'Harmattan, Paris 1995, 288 p.

JACQUARD Albert, *Construire ses*

savoirs, construire sa citoyenneté, Chronique sociale, Lyon ²2000, 315 p.

JACOBY Félix, *Die Fragmente der*

griechischen Historiker, Berlin, Weidemann, Leiden, Brill 1923-1958, 355 / 943 (Livre numérique, Google Books)

JEAN Miguel / PETIT Line, *Le Couple*

face à l'infertilité, Albin Michel, Paris 2013, 208 p.

JEAN-BART Alain / THALER Danielle,

Les enjeux du roman pour adolescents. Roman historique, roman-miroir, roman d'aventures, L'Harmattan, Paris 2002, 330 p.

- JEAN-PAUL II,**
 – *Amour et responsabilité.* Étude de morale sexuelle / Karol WOJTYLA ; trad. Du polonais par Thérèse Sas, préface de de Henri de Lubac, Éd. Du dialogue, Paris 1978, 285 p.
 – *À l'image de Dieu homme et femme.* Une lecture de Genèse 1-3, Ed. Cerf, Paris 1980, 200 p.
 – *Mémoire et Identité.* Conversations au passage entre deux millénaires, trad. Par François DONZY, Flammarion, Paris 2005, 217 p.
- JONAS Hans,** *Le principe responsabilité.* Une éthique pour la civilisation technologique, Cerf, Paris 2006, 336 p.
- JUGNET Louis,** *La pensée de Saint Thomas d'Aquin,* Nouvelles Editions Latines, Paris 1999, 244 p.
- KABASELE-LUMBALA François,** *Le Christianisme et l'Afrique,* Une chance réciproque, Karthala, Paris 1993, 127 p.
- KABASELE-LUMBALA François, DORE Joseph et LUNEAU René (éd.),** *Chemins de la christologie africaine,* Desclée, Paris 1986, 317 p.
- KABONGO Edouard Flory,** *Le rite zaïrois.* Son impact sur l'inculturation du catholicisme en Afrique, PIE-Peter Lang, Bruxelles 2008, 303 p.
- KABOU Axelle,** *Et si l'Afrique refusait le développement ?,* L'Harmattan, Paris 1991, 207 p.
- KALALA Marie-Madeleine,** " Parité homme-femme dans la période post-électorale", in : *Congo-Afrique*, XLVI^e année-402-403 Février-Mars 2006, 103 p.
- KALAMBA Nsapo Sylvain,** *Fatigué d'être africain?,* Manaibuc, Paris 2006, 135 p.
- KĀ MANA,**
 – *L'Afrique va-t-elle mourir ?* Bousculer l'imaginaire africain, Essai d'éthique politique, Cerf, Paris 1991, 226 p.
 – *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique,* Clé, Yaoundé 1992, 220 p.
 – *La nouvelle évangélisation en Afrique,* Karthala, Paris 2000, 217 p.
- KAM Sié Mathias,** *Tradition africaine de l'hospitalité et dialogue interreligieux. Réflexion théologique et pastorale dans le contexte de l'Église-Famille de Dieu au Burkina Faso,* Karthala, Paris 2011, 285 p.
- KANT Emmanuel,**
 – *Logik,* Berlin, 1968, vol 5, 407.
 – *Métaphysique des mœurs II.* Doctrine du droit ; Doctrine de la vertu, trad. présentation, bibliographie et chronologie par Alain RENAULT, Garnier-Flammarion, Paris 1994, 411 p.
- KAPUTA LOTA José,** *Identité africaine et occidentalité.* Une rencontre toujours dialectique, L'Harmattan, Paris 2006, 196 p.
- KASEREKA PATAYA Charles,** *Jalons pour une théologie du pardon et de la réconciliation en Afrique.* Cas de la République Démocratique du Congo (RDC) (Livre numérique Google), Academia, 2013, 434 p.
- KATSHIOKO KAPITA Omer,** *Jean-Paul II et la femme africaine.* Dignité et gratitude, Publibook, Paris 2003, 157 p.
- KAYANDAKAZI Lucie,** *La traduction du Livre des Proverbes en Kirundi, Enjeux d'exégèse et d'inculturation,* UUP, Roma 2005, 294 p.
- KAYOYA Michel,** *Sur les traces de mon père,* Jeunesse de Burundi à la découverte des valeurs, éd. des Presses Lavigerie Bujumbura, Bujumbura 1971, 142 p.

- KIBWENGE EL-ESU François**, *Les enfants-sorciers en Afrique*. Perspectives théologiques, l'Harmattan, Paris 2008, 231 p.
- KEENAN James. (dir.)**, Catholic Theological Ethics, past, present, and future. The Trento conference, Orbis Books, Maryknoll, N.Y 2011, 337 p.
- KEZA Jean-Placide //GRANIER Roland**, Valeurs culturelles et échec de l'aide au *développement* : application à l'Afrique subsaharienne, L'Harmattan, Paris 2005, 303 p.
- KILOMBO LOTHENA OKUNJI**, *La solidarité négro-africaine (le cas des Tetela): en tant qu'expression de la vie communautaire perçue comme élément constitutif de la morale traditionnelle, face à l'éthique chrétienne de la Koinonia*, Katholisch-Theologische Fakultät, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, 1988, 349 p.
- KINATA Côme**, *Histoire de l'Eglise catholique du Congo : à travers ses grandes figures*, Ed. L'Harmattan, Paris 2010, 212 p.
- KITENGE OWANDJI François**, *La théologie de l'Abandon et sa psychospirituelle, sur les traces de Sainte Thérèse de Lisieux*, Romae 1999, 131 p.
- KI-ZERBO Joseph (éd.)**,
 – *La natte des autres*. Pour un développement endogène en Afrique, Actes du colloque du Centre de Recherche pour le Développement Endogène (CRDE), Bamako, 1989, Karthala, Paris 1992, 494 p.
 – *Eduquer ou périr*, Unicef-Unesco, Ed. L'Harmattan, Paris 1990, 120 p.
 – *A quand l'Afrique ?* Entretien avec René Holenstein, Ed. de l'aube / édts d'en bas, Presses Universitaires d'Afrique, La Tour d'Aigues / Yaoundé 2003, 197 p.
- KNOEPFLER Béatrice et alii**, *Le calendrier de votre grossesse*, Eyrolles, Paris 2011, 360 p.
- KOBIANÉ Jean-François**, *Ménages et scolarisation des enfants au Burkina Faso*. À la recherche des déterminants de la demande scolaire, Academia-Bruylant DL, Louvain-la-Neuve 2006, 306 p.
- KRISTEVA Julia**, *Le génie féminin*. La vie, la folie, les mots : Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette, Fayard 1999, 408 p.
- KULA-KIM Céline**, *Mutations de la famille africaine*. La parentalité au carrefour des modèles éducatifs, L'Harmattan, Paris 2010, 172 p.
- KÜNG Hans**, Une théologie pour le troisième millénaire, pour un nouveau départ œcuménique, Seuil, Paris 1989.
- LABURTHE-TOLRA Philippe**, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion Beti*, Karthala, Paris, 1985, 437 p.
- LACHAUD Jean-Pierre**, *Les femmes et le marché du travail urbain en Afrique subsaharienne*, L'Harmattan, Paris 1997, 233 p.
- LACLOS Pierre Choderlos (de)**, *Des femmes et de leur éducation*, Ed. Mille et Une Nuit, département de la librairie Arthème Fayard, Paris 2000, 95 p.
- LACOMBE Josianne**, Le développement de l'enfant de la naissance à 7 ans. Approche théorique et activités corporelles, De Boeck, Bruxelles ³2007, 241 p.
- LACOURT Jacques**, *Délivre-nous du mal ! Si Dieu existe, pourquoi le mal ?*, éd. de l'Emmanuel, Paris 2004, 142 p.
- LACROIX Jean**, *Le personnalisme*. Sources - Fondements Actualité, (Coll. Synthèse), Ed. Chronique Sociale, Lyon 1981, 149 p.

- LADRIERE Jean**, *L'articulation du sens*. Les langages de la foi, T₂, Cerf, Paris, 1984, 349 p.
- LALEYE Issiaka Prospère**,
– *La conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba*. Approche phénoménologique, Lang, Herbert 1970, 250 p.
– *Pour une anthropologie repensée, Ori, l'oni-she, ou de la personne comme histoire*. Approche phénoménologique des cheminements de la liberté dans la pensée Yoruba. La Pensée universelle, Cerf, Paris 1977, 158 p.
- LALLEMAND Suzanne**, *La mangeuse d'âme*. Parenté et sorcellerie en Afrique, L'Harmattan, Paris 1988, 187 p.
- LAMY Etienne**, *La femme de demain*, Paris, Londres, J.M. Dent, New York : E.P. Dutton, 1918, 205 p.
- LAPLACE Jean**, *La vie consacrée*. Une existence transfigurée, Desclée de Brouwer, Paris 2000, 163 p.
- LARONDE André**, *Cyrène et la Libye Hellénistique*. Libykai historiai : de l'époque républicaine au principat d'Auguste, Ed. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1987, 258 p.
- LEAKEY Louis Seymour Bazett**, *Mau Mau and the Kikuyu*, Methuen, London 1953, 114 p.
- LE DOEUFF Michèle**, *L'étude et le rouet*. Des femmes, de la philosophie, etc. Seuil, Paris 1989, 378 p.
- LE VAN Charlotte**, *Les grossesses à l'adolescence*. Normes sociales, réalités vécues, L'Harmattan, Paris/Montréal 1998, 204 p.
- LEBOVICI Serge**, *Le nourrisson, sa mère et le psychanalyste*. Les interactions précoces, Bayard, Paris ²2003, 374 p.
- LEBOVICI Serge et alii**, Nouveau Traité de Psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent. Vol 4, PUF, Paris ³1997, 3141 p., ici : 2663-2677.
- LE BRETON David / MARCELLI Daniel**, *Dictionnaire de l'adolescence et de la jeunesse*, PUF, Paris 2010, 967 p.
- LEEuw VAN der Gerardus**, *L'homme primitif et la religion*, PUF, Paris 1940, 272 p.
- LEGRAIN Michel**, *L'Eglise catholique et le mariage en Occident et en Afrique*. Tome 3, Inquiétudes des catholiques en Afrique, L'Harmattan, Paris 2009, 264 p.
- LEGUY Cécile**,
– *Le proverbe chez les Bwa du Mali*. Parole africaine en situation d'énonciation, Karthala, Paris 2001, 323 p.
– *Paroles imagées*. Le proverbe au croisement des cultures, Éd. Bréal, Paris 2004, 128p.
- LELART Michel**, *La tontine pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, John Libbey Eurotext, Montrouge 1990, 356 p.
- LELIEVRE Françoise & Claude**, *Histoire de la scolarisation des filles*, Nathan, Paris 1991, 272 p.
- LELLOUCHE Raphaël**, *Difficile Levinas*. Peut-on ne pas être levinassien? Ed. de l'éclat, Paris 2006, 172 p.
- LEMONGO Omomba**, *L'esclavage moderne*. Le droit de lutter, Harmattan, Paris 1997, 115 p.
- LÉNA Marguerite**, *L'Esprit de l'éducation*, Desclée, Paris, ²1991, 271 p.
- LENOIR Frédéric**, *Le temps de la responsabilité*. Entretiens sur l'éthique, Fayard, Paris 1991, 276 p.
- LEROI-GOURHAN André**,

- *Ethnologie de sociétés primitives* : Les Bochimans, Cours photocopié, 1956-1957, Groupe de sociologues, Paris. Voir bibliographie, cf. E. Badinter, *L'un est l'autre*. Des relations entre hommes et femmes, Ed. Odile Jacob, Paris 2002, 354 p.
- *Les religions de la préhistoire*. Paléolithique, PUF, Paris ²1983, 156 p.
- LESCOP Marguerite**, *En Effeillant la Marguerite*, Edts Lescop, Montréal 1998, 231 p.
- LESEMANN Frederick / MARTIN Claude (dir.)**, *Les personnes âgées. Dépendance, soins et solidarités familiales. Comparaisons internationales*, La Documentation française, Paris 1993, 215 p.
- LEUZINGER Elsy**, *Afrique. L'art des peuples noirs*, Albin Michel, Paris 1964, 251 p.
- LEVINAS Emmanuel**,
– *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, F. Alcan, Paris 1930, 223 p.
– *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye 1974, 233 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude**, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, 389 p.
- LION-JULIN Marie**, *Mères, libérez vos filles*, O. Jacob, Paris 2008, Vol.1, 265 p.
- LOEB Isidore // REINACH Théodore**, *La littérature des pauvres dans la Bible*, Cerf, Paris 1892, 280 p.
- LOCOH Thérèse**, *Genre et sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, INED, Paris 2007, 431 p.
- LOULIER-PAJOR Jadwiga / AMHERDT François-Xavier**, *Catéchèse : La parole au centre*. Les méthodes actuelles lui ménagent-elles assez d'espace? (pour les enfants de 7 à 12ans), Editions Saint-Augustin, Saint Maurice 2007, 194 p.
- LUTERBACHER-MAINERI Claudius / LEHR-ROSENBERG Stephanie (éd.)**, *Weisheit in Vielfalt*. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en Dialogue, Academic Press Fribourg, Fribourg 2006, 286 p.
- LYS Daniel**, *Au clair de la Bible*. Essais et transformations, les Bergers et les mages, Paris 1999, 286 p.
- MABILLE Bernard (dir.)**, *Le principe*, Vrin, Paris 2006, 240 p.
- MAISTRIAUX Robert**, *La Femme et le destin de l'Afrique* : les sources psychologiques de la mentalité dite " primitive " Ed. CEPESI, Bruxelles 1964, 534 p.
- MALIGNE Olivier**, *Les nouveaux indiens: une ethnographie du mouvement indianophile*, PUL, Montréal 2006, 283 p.
- MALKA Salomon**, *Lire Lévinas*. Cerf, Paris 1984, 116 p.
- MARCELLI Daniel // BRACONNIER Alain**, *Adolescence et psychopathologie*, Éd. Elsevier Masson, Issy-les-Moulineaux ⁷2008, 689 p.
- MAREAU Charlotte**, *L'indispensable de la psychologie*, Studyrama, Levallois-Perret ³2010, 219 p.
- MARTELET Bernard**, *Bernard de Clairvaux saint*, Écrits sur la Vierge Marie, Mediaspau, Montréal/Paris 1995, 173 p.
- MAUGENEST Denis, POUGOUE Paul-Gérard**, *Droits de l'homme en Afrique centrale*: colloque régional de Yaoundé, 9-11 novembre 1994, Karthala, Paris 1996, 283 p.
- MAQUET Jacques**, *Africanité*

- traditionnelle et moderne*, PA, Paris 1967, 180 p.
- MARCHAND Jean**, Les écoles communautaires: Mali, Sénégal, Togo. Institut international de planification de l'éducation, UNESCO, Paris 2000, 209 p.
- MARENGON Mario, RACINE Jean-Bernard**, *De l'Etat Providence à la solidarité communautaire : le monde associatif à Lausanne (Agenda 21). Vers un nouveau projet de société locale*, Coll. Travaux et Recherche, 30, Institut de Géographie, Université de Lausanne, Lausanne 2005, 242 p.
- MARINOPOULOS Sophie / NISAND Israël**, – *9 mois, et caetera*, Fayard, Paris 2007, 270 p.
– *Elles accouchent et ne sont pas enceintes*. Le déni de grossesse, Les Liens qui Libèrent, Paris 2011, 229 p.
- MARTTHEEWS Alain**, *Union et procréation*. Développement de la doctrine des fins du mariage. Cerf, Paris 1989, 286 p.
- MASSÉ Jacqueline / ST-ARNAUD Micheline / BRAULT Marie-Marthe**, *Les jeunes mères célibataires*. L'influence du milieu sur la décision de garder l'enfant ou de le faire adopter, P.U.M., Montréal 1981, 150 p.
- MANESSY Gabriel (dir.)**, *Les langues dans le monde ancien et moderne*. Les langues de l'Afrique subsaharienne, T. 1, CNRS, Paris 1981, 161-169.
- MAREAU Charlotte / SAHUC Caroline**, *La sexualité chez l'enfant et l'adolescent*, Study parents, Levallois-Perret 2006, 227 p.
- MARGUERAT Yves**, *La guerre d'août 1914 au Togo*. Histoire militaire et politique d'un épisode décisif pour l'identité nationale togolaise, Presses de l'UL, Lomé 2004, 130 p.
- MATANGILA MUSADILA, MBWIL a Mpaang Ngal Léon**, *La catégorie de la faute chez les Mbala (Bantous)*. Paul Ricoeur en question, L'Harmattan, Paris 2000, 384 p.
- MATHIEU Nicole-Claude**, *L'arraisonnement des femmes*. Essai en anthropologie des sexes, Ed. l'EHESS (Cahier de l'Homme s.n., XXVI), Paris 1985, 251 p.
- MAUGENEST Denis (dir.)**, *Droits de l'homme en Afrique centrale* : Colloque régional de Yaoundé, 9-11 novembre 1994, Karthala, Paris 1996, 283 p.
- MAURIER Henri**, *Philosophie de l'Afrique noire*, Anthropos, Bonn 1976, 279 p.
- MAUROIS André**, *Aspects de la biographie*, Au sans pareil, Paris 181930, 260 p.
- MAWETE Samuel**, *L'éducation pour la paix en Afrique subsaharienne*. Enjeux et perspectives, L'Harmattan, Paris 2004, 172 p.
- MAYEUR Françoise**, *L'Éducation des filles en France au XIX^e siècle*, Perrin, Paris 2008, 373 p.
- MBARGA Jean-Claude**, *Traité de sémiotique vestimentaire*, Harmattan, Paris 2010, 232 p.
- MBEMBA DIA BENAZO-MBANZULU Rudy**, *Le procès de Kimpa Vita*. La Jeanne d'Arc congolaise, L'Harmattan, Paris 2002, 135 p.
- MBITI John**,
– *African Religions and Philosophy*, Garden City, Doubleday & Co, New York 1970, 384 p.
– *Introduction to African Religion*, Heinemann Educational, London 1975; 21991, 216 p.
- MEAD George Herbert**, *L'esprit, le soi et la société*, trad. et intro. de Daniel

- Cefaï et Louis Quéré, P.U.F, Paris 2006, vol.1, 434 p.
- MEDARD Jean-François**, *Etats d'Afrique Noire. Formation, mécanisme et crise*, Karthala, Paris 1991, 405 p.
- MIEDER Wolfgang**, *Proverbs are never out of season. Popular wisdom in the modern*, Oxford University Press, New York 1993, 284 p.
- MÉJIAS Jane**, *Sexe et société. La question du genre en sociologie*, Ed. Yasimine Bon homme, Bréal 2005 128 p.
- MESSI METOGO Eloi**, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Karthala, Paris/Yaoundé 1997, 249 p.
- MESSINA Jean-Paul**, *Engelbert Mveng. La plume et le pinceau, un message pour le l'Afrique du III^e millénaire (1930-1995)*, Presse de l'UCAC, Yaoundé 2003, 191 p.
- METZGER Oskar Fritz**,
– *Unsere alte Kolonie Togo*, Verlag J. Neumann, Neudamm 1941, 295 p.
– *Beschreibung einiger wichtiger Holzarten von Togo*, 1940, 21 p.
- MEYER Hans**, *Das Deutsche Kolonialreich. Eine Länderkunde der deutschen Schutz gebiete. Togo, Südwestafrika, Schutzgebiete in der Südsee und Kiautschougebiet*, Vol.2, Bibliographisches Institut, Leipzig und Wien 1910, 575 p.
- M'GBAOUNA Rigobert Koudjoulma**, *La philosophie de la vie à travers les noms chez les Nawdba du Togo*, Edts de la Rose Bleue, Lomé 2008, 92 p.
- MICHEL André**, *Le féminisme*, PUF, Col. Que sais-je ?, Paris 1979, 128 p.
- MICHELAT Guy**, *Religion et sexualité*, L'Harmattan, Paris 2003, 264 p.
- MIDDLETON John**, *Les Kikouyou et les Kamba du Kenia. Étude scientifique sur les Mau Mau* Payot, Paris 1954, 158 p.
- MFITZSCHE Ruffin Laurent Mathilde Mika**, *Enjeux éthiques de la régulation des naissances en Afrique. Sexualité, fécondité, développement*, Ed. Actuel, Louvain-La-Neuve 1998, 165 p.
- MITENDO Nkelenge Hilaire**, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain. Une analyse des concepts de contrat-alliance appliqués au mariage*, A.P.F., Fribourg 2003, 411 p.
- MOLLAT (DU) JOURDIN Michel**, *Les pauvres et la société médiévale. XIII^e Congrès* 16 p.
- MONTESSORI Maria**, *De l'enfant à l'adolescent*, trad. Par Georgette J.J. BERNARD, Desclée de Brouwer, Paris 1960, 166 p.
- MOSSE Eliane**, *Les riches et les pauvres*, Seuil, Paris 1983, 242 p.
- MOSSUZ-LAVAU Janine //Christine BARD**, *Le planning familial. Histoire et mémoire, 1956-2006*, P.U.R, Rennes 2007, 209 p.
- MOTHÉE-FÉNELON (de la) François de Saliganc**, *De l'éducation des filles*, Ed. Pierre Aubouin, Paris 1887, (MDC LXXXVII), 1. 269 p.
- MOUNIER Emmanuel**,
– *Le personnalisme*, PUF, Paris 1950, 136 p.
– *Le personnalisme*, PUF, Paris 172001, 127 p.
- MOUSSA Hadiza**, *Entre absence et refus d'enfant. Socio-anthropologie de la gestion de la fécondité féminine à Niamey, Niger*, L'Harmattan, Paris, Bamako (Mali) 2012, 448 p.
- MPETI Mpase Selenge**, *L'Evolution de la solidarité traditionnelle en milieu*

- rural *urbain* : Cas de Ntomba et Basengele du Lac Mai-Ndombe, Presse Universitaire du Zaïre, Lubumbashi 1974, 283 p.
- MPONGO Laurent**, Inculturation-contextualisation : face à la théologie classique, PUCAC, Yaoundé 2004, 121 p.
- MUBANGI BET'UKANY Gilbert**, Système social et stratégies d'acteurs en Afrique. Les jeunes prêtres et l'Église au Congo, L'Harmattan, Paris 2005, 368 p.
- Mucchielli Alex**,
– *Les Mentalités*, PUF, Paris 1985, 127 p.
– *L'Identité*, PUF, Paris 2013, 127 p.
- MUJYNYA NIMISI**, *L'homme dans l'univers des bantu*, PUZ, Kinshasa 1972, 184 p.
- MUKENA KATAYI Albert Vianney**, Dialogue avec la religion traditionnelle africaine, L'Harmattan, Paris 2007, 266 p.
- MUKENE Pascal**, L'ouverture entre l'école et le milieu en Afrique noire. Pour une gestion pertinente des connaissances, Ed. Universitaire de Fribourg, Fribourg 1988, 316 p.
- MULAGOGWA Cikala Musharhamina Vincent**,
– *Un visage africain du Christianisme*. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale, P.A., Paris 1965, 263 p.
– *La religion traditionnelle des bantu et leur vision du monde*, éd. Baobab, Kinshasa, 2^e 1980, 211 p.
– *Théologie africaine et problèmes connexes*. Au fil des années (1956-1992), Karthala, Paris 2007, 389 p.
- MÜLLER Denis**, *Les éthiques de responsabilité dans un monde fragile*, Labor et Fides, Genève 1998, 43 p.
- MVENG Engelbert**,
– *Lève-toi amie et viens*, Recueil, Clair Afrique, Dakar 1966, 58 p.
– *L'art d'Afrique noire*. Liturgie cosmique et langage religieux, Clé/Yaoundé, 1966 / 2^e 1974, 159 p.
– *L'Afrique dans l'Église*. Paroles d'un croyant, L'Harmattan, Paris 1985, 228 p.
- MVENG Engelbert, MVENG (dir)**, *Spiritualité et libération en Afrique*, [Rencontre panafricaine de l'Association œcuménique des théologiens du Tiers-monde (EATWOT), Le Caire, 24-28 août 1985], L'Harmattan, Paris 1987, 123 p.
- MVENG Engelbert / LIPAWING Benjamin**, *Théologie, libération et cultures africaines*. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine, Yaoundé / Paris 1996, 232 p.
- MWISHA RWANIKA Drocella**, *Sexualité volcanique*, Harmattan, Paris 2006, 252 p.
- NEYRAND Gérard / ROSSI Patricia**, *Monoparentalité précaire et femme sujet*, Érès, Ramonville Saint-Agne 2007, 239 p.
- NDEBI BIYA Robert**, *L'Être comme génération*. Essai critique d'une ontologie d'inspiration africaine, Université des sciences humaines Strasbourg, Les Cahiers du Cérît, Strasbourg 1995, 306 p.
- NDJIMBI-TSHIENDE Olivier**, *Réciprocité-coopération et le système palabrique africain*. Tradition et herméneutique dans les théories du développement de la conscience morale chez Piaget, Kohlberg et Habermas, EOS-Verlag, St. Ottilien 1992, 424 p.
- NEWELL Stephanie**, *Literary Culture in Colonial Ghana*. How to Play the Game of Life, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2002, 242 p.

- NEWSON Carol // RINGE Sharon (ed.),** *Women's Bible Commentary*, Westminster/ John Knox Press, London : SPCK / Louisville Ky 1992, 396 p.
- NGINDU MUSHETE Alphonse//**
BUAKASA TULU KIA MPANSU & alii,
 – *Les thèmes majeurs de la théologie Africaine*, Ed. L'Harmattan, Paris 1987, 159 p.
 – *Combats d'un christianisme africain*. Mélange en l'honneur du professeur V. Mulago, vol.1, FTC, Kinshasa 1981, 324 p.
- NGAKOUTOU Timothée,** *L'éducation africaine demain: continuité ou rupture*, L'Harmattan, Paris 2004, 271 p.
- NGIMBI Nseka Hippolyte,** *Ethique et intersubjectivité*. Essai sur les fondements philosophiques de la vie en société, FCK, Kinshasa, 2001, 190 p.
- NICOLE Jacques,** *Phonologie et morphologie du nawdm, parler de Niamtougou (Togo)*, Département de Linguistique de l'Université du Bénin et SIL, Lomé 1980.
- NICOLLE Jean-Marie,** *Indispensable en culturel générale*. Classes préparatoires, IEP, concours administratifs, Bréal, DL vol.1, Rosny-sous-Bois 2008, 159 p.
- NSAND Israël / ARAÛJO-ATTALI Luisa / SCHILINGER-DECKER Anne-Laure,** *l'ivg*, PUF, Paris 2012, 127 p.
- NISAND Israël / MARINOPOULOS Sophie / LETOMBE Brigitte,** *Et si on parlait de sexe à nos ados ?* Pour éviter les grossesses non prévues chez les jeunes filles, Odile Jacob, Paris 2012, 248 p.
- NOTHOMB Dominique,** *Un humanisme africain*, Valeurs et pierres d'attente, Bruxelles, Lumen Vitae 1965, 283 p.
- NSHOLE BABULA Donatien,** *Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage*. Une théologie nuptiale de la divine alliance, L'Harmattan, Paris 2004, 364 p.
- NYERERE Julius,**
 – *Education for Self-Reliance*. Freedom and Socialism, Oxford University Press, Dar es Salaam 1968.
 – *Education Never Ends*. Adult Education and Development in Tanzania. National Adult Education Association of Tanzania, Dar es Salaam 1975.
- NZOUANKEU Jean-Marie,** *Le souffle des ancêtres*, Abbia / Clé, Yaoundé 1965.
- NZAMUJO Godfrey,** *Songhai, Quand l'Afrique relève la tête*, Cerf, Paris 2002, 143 p.
- OBENGA Théophile (dir.),** *Les peuples bantu*. Migrations, expansion et identité culturelle. Actes du colloque international, Libreville 1-6 avril 1985, L'Harmattan, Paris 1989, 598 p.
- OBENGA Théophile & KOTTO Essomé,** *Les dieux et l'Afrique*. La Philosophie africaine, Nomade n°4, L'Harmattan, 1993, 210 p.
- OKUNJI KILOMBO LOTHENA Marcel-Joseph,** *La solidarité négro-africaine (le cas des Tetela) : en tant qu'expression de la vie communautaire perçue comme élément constitutif de la morale traditionnelle, face à l'éthique chrétienne de la Koinonia*, Eberhard-Karls-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Tübingen 1988, 349 p.
- OKECHUKWU Obiego Cosmas,** *African image of the Ultimate Reality*. An Analysis of igbo Ideas of life and Death

- in Relation to Chukwu-God, New York, Peter Lang 1984, 322 p.
- ORAISON Marc**, *La question homosexuelle*, Seuil, Paris 1975, 171 p.
- ORSINI Jean-Claude // PELLET Jean & alii**, *Introduction biologique à la psychologie*, Ed. Bréal, Rosny-sous-Bois, DL²2005, 552 p.
- OSTERRIETH Paul**, *Faire des adultes*, Mardaga, Bruxelles¹⁹1992, 191 p.
- OUEDRAOGO Philippe**, *Polygamie traditionnelle des Moose et communauté ecclésiale. Aspects juridiques et implications et implications pastorales*, UPU, Rome 1983, 329 p.
- OULEGOH KÉYÉWA Georges**, *Vie, énergie spirituelle et moralité en pays Kabiye (Togo)*, L'Harmattan, Paris 1997, 318 p.
- OWONO Jacques Fulbert**, *Pauvreté ou paupérisation en Afrique. Une étude exégético-éthique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun*, University of Bamberg Press, Bamberg 2011, 283 p.
- OYERONKE Oyèwùmí**, *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, UMP, Minneapolis 1997, 229 p.
- PAICHELER Geneviève LOYOLA Maria Andréa**, *Sexualité, normes et contrôle social*, L'Harmattan, Paris 2003, 255 p.
- PARMENTIER Elisabeth**, *L'Écriture vive : interprétations chrétiennes de la Bible*, Labor et Fides, Genève 2004, 285 p.
- PARSONS Talcott // BALES Robert Freed et alii**, *Family Socialization and Interaction Process*, London, Routledge and Kegan Paul 1955, 422 p.
- PAUGAM Serge (dir.)**, *Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales*, PUF, Paris 2007, 980 p.
- PAWLAK Claus**, "Grossesse à l'adolescence". In: Didier HOUZEL, Michèle EMMANUEL LI, Françoise MOGGIO (éd.), *Dictionnaire de psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent*, PUF, Paris 2000, 807 p. Ici, 304-307.
- PÉNOUKOU Julien Éfoé**, "Christologie au village", in : F. KABASELE, J. DORE et R. LUNEAU (éd.), *Chemins de la christologie africaine*, Desclée, Paris 1986, pp. 79-111.
- PERRENX Jean-Pascal**, *L'Évangile de la vie*, Beauchesne, Paris 1999, 208, 166 p.
- PERKINS GILMAN Charlotte**, *The Man-Made World; or, Our Androcentric Culture*, Ed. Johnson, USA 1911, 260 p.
- PETRELLA Riccardo**,
– *Le bien commun. Éloge de la solidarité*, Labor, Bruxelles 1996, 117 p.
– *Le bien commun : éloge de la solidarité*, Page deux, Lausanne 1997, 117 p.
- PETTI Donato**, *Dialogue sur l'éducation avec le pape Benoît XVI, Parole et Silence*, Paris 2012, 342 p.
- PIERRON Alexis (trad.)**, *Marc-Aurèle*, Nouvelle édition revue et corrigée, Bibliothèque Charpentier, Paris 1868. (<http://books.google.fr/book>)
- PIÉRART Dominique et alii.**, *Les filles-mères et la justice sociale aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Centre de documentation et de recherche Pestalozzi, Yverdon-les-Bains 2002, 32 p.
- PIGNAN Pidalani**, *Initiations africaines et pédagogie de la foi. Le mariage chrétien et le mariage traditionnel Kabiye à la lumière de l'enseignement du Concile Vatican II*, Éd. Sogico, Paris 1988, 178 p.

- PINCKAERS Servais**,
 – *Plaidoyer pour la vertu*, Parole et Silence, Paris 2007, 342 p.
 – *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire* Saint-Paul, Fribourg 2007, 529 p.
- PHILONENKO Alexis**, *L'œuvre de Fichte*, J. Vrin, Paris 1984, 217 p.
- PINTO DE OLIVERA Carlos Josaphat**,
 – *Éthique chrétienne et dignité de l'homme*, Ed. UFS; Cerf, Paris 1992, 221 p.
 – *Contemplation et libération : Thomas d'Aquin - Jean de la Croix - Barthélemy de Las Casas*, Ed. UFS / Cerf, Paris 1993, 159 p.
- PLATON**, *Cratyle, Œuvres complètes*, t. 1, trad. par L. MERIDIER, Gallimard, Paris 1992, Trad. reprise aux t. V/ 1 et 2 des Œuvres complètes, Les Belles Lettres, Paris 1931, 74-75.
- PLOUX Jean-Marie**, *Le christianisme a-t-il fait son temps ?* Ed. de l'Atelier / Ouvrières, Paris 1999, 287 p.
- POIRIÉ François**, *Emmanuel Lévinas*. Qui êtes-vous ? La Manufacture, Lyon 1987, 157 p.
- POLET Jean-Claude // PICHOS Claude**, *Patrimoine littéraire européenne : anthologie en langue française*, De Boeck Université, Paris 1992, 1166 p.
- PORTIER-LECOCQ Fabienne**, *Les mères adolescentes en Angleterre et en Ecosse. mythes et réalités, la parole des mères*, Université Rennes 2, [S.l.], [s.n.], 2007, 2 vol. 1134 p.
- POUCOUTA Paulin**,
 – *La dynamique missionnaire de l'Apocalypse*, Cerf, Paris 1991, 287 p.
 – *La Bible en terre d'Afrique. Quelle est la fécondité de la Parole de Dieu ?* Ed. Ouvrières, Paris 1999, 143 p.
- *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique*. Lecture plurielle de la Bible, Karthala, Paris 2011, 250 p.
- POUSSE Michel / PITCHAYA Tilaga**, *L'Inde, études et images*. Vers l'an 2000, l'Inde et l'Antiquité classique, visions de poètes, images de Malbar, l'Inde et la Réunion, Pondichéry et les Franco-Indiens, L'Harmattan, Paris/ Saint-Denis 1993, 254 p.
- PREVOST Liliane // LAYE Barnabé**, *Guide de la sagesse africaine*, L'Harmattan, Paris 1999, 338 p.
- QUÉRÉ France**, *La femme et les Pères de l'Eglise*, Desclée de Brouwer, Paris 1997, 136 p.
- RADFORD RUETHER Rosemary**, *Faith and fratricide*. The theological roots of antisemitism, Search press London; Seabury press New York, 1975, 294 p.
- RECCHI Silvia**, *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes églises d'Afrique*, L'Harmattan, Paris 2007, 241 p.
- RENAN Ernest**, *L'avenir de la Science*, Présentation, chronique, bibliographie par Annie PETIT, Ed. Flammarion, Paris 1995, 542 p.
- RENE Simon**, *Ethique de la responsabilité*, Cerf, Paris 1993, 354 p.
- REY Dominique**, *Les rencontres de Jésus*, Edts de l'Emmanuel, Paris 2006, 127 p.
- [REY Jean-François, Lévinas. Le passeur de justice, Michalon, Paris 1997, 123 p.](#)
- REBOUL Olivier**, *Le slogan*, Ed. Complexe, Bruxelles 1975, 159 p.
- RICOEUR Paul**,
 – *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité, Aubier, Paris 1988, 492 p.

- *Soi-même comme un autre*, Ed. Seuil, Paris 1990, 423 p.
- *Réflexion faite*. Autobiographie intellectuelle, Ed. Esprit, Paris 1995, 115 p.
- RIOT-SARCEY Michèle (dir)**,
– *Histoire du féminisme*, La Découverte, Paris 2008, 120 p.
– *De la différence des sexes*. Le genre en histoire, Larousse, Paris 2010, 287 p.
- RIPA Yannick**, *Les Femmes*, Le Cavalier bleu, Paris 2002, 126 p.
- ROCHEBLAVE-SPENLÉ Anne-Marie**,
La notion de rôle en psychologie sociale : étude historico-critique, PUF, Paris²1969, 534 p.
- RODRIGUES Maurilio Alves**, Les communautés ecclésiales de base au Brésil. Genèse, structure et fonctions, L'Harmattan, Paris 2006, 249 p.
- RAPOPORT Danielle & alii**, La sexualité "oubliée" des enfants, Stock-Laurence Pernoud, Paris 1993, vol. I, 225 p.
- ROPS Daniel**, *L'Église des temps Barbares*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1950.
- ROSANVALLON Pierre**, *La nouvelle question sociale*. Repenser l'État-providence, Seuil, Paris 1995, 222 p.
- ROUSSEAU Jean-Jacques**, *Du contrat social*. I, chapitre 43. Transition
- ROVENTA-KRUMUSANI Daniela**, Concepts fondamentaux pour les études de genre, Ed. des Archives Contemporaines, Paris 2009, 105 p.
- ROY Marie-Andrée**, *Les ouvrières de l'Église*. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église, Médiaspaul, Montréal 1996, 290 p.
- RUFO Marcel**, Tout ce que vous ne devriez jamais savoir sur la sexualité de vos enfants, Ed. Anne Carrière, 2003, 220 p.
- RUKWATA Aurélien Kambale**, *Pour une théologie sociale en Afrique*. Étude sur les enjeux du discours sociopolitique de l'Église catholique au Congo-Kinshasa entre 1990 et 1997, L'Harmattan, Paris 2004, 355 p.
- RWENGE Mburano**, Changement social, structures familiales et fécondité en Afrique subsaharienne : Le cas du Cameroun, P U du Septentrion, Paris 1999 269 p.
- SAFRAN Alexandra**, *Juifs et chrétiens*. La Shoah en héritage, Labor et Fides, Genève 1996, 209 p.
- SAINT-EXUPERY Antoine (de)**, *Terre des hommes*, Gallimard, Paris 1939, 222 p.
- SAINT MOULIN Léon (De) (dir.)**, *Œuvres complètes du Cardinal Malula*, vol. 5, textes concernant la Vie Religieuse, Faculté Catholique de Kinshasa, Kinshasa, 1997, 368 p.
- SANINT PAUL (de) Josianne**, *Estime de soi, confiance en soi*. Les fondements de notre équilibre personnel et social, Inter Editions, Paris 1999, 230 p.
- SALAMOLARD Michel/ ORY Jean-Loys** / **SALAMOLARD Charles-Henri**, *Le métier de catéchiste: donner la parole aux enfants*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, (Suisse) 1990, 223 p.
- SAMB Djibril**, *L'Afrique dans le temps du monde*, Ed. L'Harmattan, Paris 2010, 116 p.
- SANGARE Oumar**, La production cotonnière en Haute-Guinée, L'Harmattan, Paris 2010, 234 p.
- SANON Anselm**, *Tierce Eglise, ma Mère*. La conversion d'une communauté païenne au Christ, Beauchesne, Paris 1977, 294 p.
- SARFATY J.**, "Processus psychologiques de l'adolescence et de la maternité", in :

- Maternités adolescentes*, Actes des journées nationales d'études, 17-18 décembre 1990, CNIDFF, MASS et de la DRS, Paris 1990, 205 p.
- SARTRE Jean-Paul**,
 – *Présence noire* : une langue étrangère les habite et leur vole leur pensée, PA, n° 1, 29, sd.
 – *Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1966, 141 p.
 – *Existentialisme est un humanisme*, présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, 1996, 127 p.
 – *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, Paris 1979, 691 p.
 – *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, Paris 2005, 695 p.
- SAVADOGO Mahamadé**, *Philosophie et existence*, L'Harmattan, Paris 2001, 259 p.
- SGRECCIA Elio**, *Manuel de Bioéthique*. Les fondements et l'éthique biomédicale, Traduit par HIVON Robert, Mame-Edifa, Paris 2004, 868 p.
- SIEGWALT Gérard**, *Dogmatique pour la catholicité évangélique: système mystagogique Affirmation de la foi*. Anthropologie théologie. 1 Problématique scientifique et philosophique, Labor et Fides, Genève 2004, 224 p.
- SKWERES Ditier Eduard**, *Espaces et lieux sacrés*, Presse, Bassar 1993, 100 p.
- SMETS Henri**, *La solidarité pour l'eau potable* : aspects économiques, L'Harmattan, Paris 2004, 288 p.
- SMITH Adam**, *Théorie des sentiments moraux* [1790], texte trad., introd. et annoté par BIZIOU Michaël, PUF, Paris 2003, 470 p.
- SNYDER Patrick**, *La femme selon Jean-Paul II*. Lectures des fondements anthropologiques et théologiques et des applications pratiques de son enseignement, Fidès, Montréal 1999, 253 p.
- SOEDE Nathaniel Yaovi**, *Sens et enjeux de l'éthique, inculturation de l'éthique chrétienne*. Approche théologique africaine, Ed. UCAO, Abidjan 2005, 286 p.
- SOLÉ Jacques**, *L'amour en Occident à l'époque moderne*, A. Michel, Paris 1976, 311 p.
- SOREL Jacqueline / PIERRON GOMIS Simonne**, *Femmes de l'ombre et grandes royales*. Dans la mémoire du continent africain, PA, Paris 2004, 278 p.
- SOW Fatou**, *Recherche féministe francophone - langue, identité et enjeux*, Karthala, Paris 2009, 680 p.
- Sow Alfâ Ibrâhîm**, *Psychiatrie Dynamique Africaine*, Payot, Paris 1977, 280 p.
- SOW SIDIBÉ Amsatou et alii**, *Genre, inégalités et religion*, A.U.F, Paris 2007, 456 p.
- SQUELLATI FLORENCE Susan //**
POMIER Lise-Eliane, *L'Amour d'une mère est un cadeau*. Pour ma mère de sa fille, mère elle-même, http://www.amazon.fr/LAmour-dune-m%C3%A8re-est-cadeau/dp/2873883049/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1327969161&sr=1-1 Ed. Exley, Bieres 2003, 50 p.
- SOYINKA Wole**, *Le lion et la perle*. Pièce en trois actes, CLÉ, Yaoundé 1966, 93 P.
- SUCHON Gabrielle**, *Traité du célibat volontaire ou la vie sans engagement*, Ed. Jean & Michel Guignard, Paris 1700. Introductions et notes de AUFFRET

- Séverine, Ed. INDIGO& Côte femmes. Paris 1994, 131 p. et XVIII & 642 p.
- SULLEROT Évelyne et alii**, *Le fait féminin*, A. Fayard, Paris 1978, 520 p.
- STEIN Edith**, *La femme*. Cours et conférences, Ed. Cerf du Carmel, Ad Solem 2008, 509 p.
- STOLERU Lionel**, *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, Flammarion, Paris 1974, 313 p.
- SVANDRA Philippe**, *Comment développer la démarche éthique en unité de soins*. Pour une éthique de la responsabilité soignante, Ed. Estem, Issy-Les-Moulineaux, 2005, 238 p.
- SZEJER Myriam**, *Petite école, grande rentrée*. L'enfant et la maternelle, Bayard Jeunesse, Paris 2011, 152 p.
- TAGUIEFF Pierre-André**, *La force du préjugé*. Essai sur le racisme et ses doubles, Ed. La Découverte, Paris 1987, 644 p.
- TALA Yannick André**, *Tranches de vie*, Manuscrit. Com, Paris 2003, 165 p.
- TCHAK Sami**, *La sexualité féminine en Afrique*. Domination masculine et libération féminine, L'Harmattan, Paris 1999, 240 p.
- TCHUNDJANG Pouemi Joseph // DIAWARA Mohamed Tiékoura**, *Monnaie, servitude et liberté*. La répression monétaire de l'Afrique, Menaïbuc, Yaoundé 2000, 285 p.
- TEGNAEUS Harry**, *La fraternité de sang*. Étude ethno-sociologique des rites de la fraternité de sang notamment en Afrique, Trad. DAVID Jacques, Ed. Payot, Paris, 1954.
- TEMPELS Placide**,
– *La philosophie bantoue*, Trad. du néerlandais par A. RUBBENS, PA, Paris 1949, 125 p.
- *Plaidoyer pour la philosophie Bantu: et quelques autres textes*, Faculté de théologie Catholique, Kinshasa, 1982, 99 p.
- TEVEODJERE Albert**, *La pauvreté richesse des peuples*, Ed. Ouvrières, Paris 1978, 207 p.
- THÉRY Henri**, *Groupes sociaux : forces vives? [La participation et ses exigences](#)*, Institut Culture et promotion, Paris 1964, 222 p.
- THEVENOT Xavier**, *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Ed. Salvator, Mulhouse⁶ 1989, 165 p.
- THIERCÉ Agnès**, *Histoire de l'adolescence, 1850-1914*, Belin, 1999, 329 p.
- THIAM Awa**, *La Parole aux Négresses*, Denoël-Gonthier, Paris 1978, 189 p.
- THIERS-VIDAL Léon**, *De "l'ennemi principal" aux principaux ennemis*. Position vécue, subjectivité et conscience masculines de domination, L'Harmattan, Paris 2010, 372 p.
- THOMAS Louis-Vincent / LUNEAU René**, – *Les religions de l'Afrique Noire*. Textes et traditions sacrés, Fayard, Paris 1969, 407 p.
– *La terre africaine et ses religions*. Traditions et changements, L'harmattan, Paris²2001, 335 p.
- THOUREZY Paul**, *La femme au XIX^e siècle : ce qu'elle est, ce qu'elle doit être*, Ed. Achille Faure, Paris 1866, 224 p. (Numérisé par google),
- TINTURIER Jacques**, *De la coopération à l'aide au développement en Afrique : propositions pour une politique d'aide de la France*, Harmattan, Paris 2001, 208 p.
- TISSERON Serge**, *La honte, psychanalyse d'un lien social*, Dunod, Paris 1996, 196 p.
- TISSIER Bernard**, *La tradition de Jean*,

- Édt. Bernard Tissier, Paris 2012, 304 p.
- TOA Vounda Marcelin**, *Engelbert Mveng*, poète de l'inculturation in : *Patrimoine*, avril 2000, n° 002, 9 p.
- TOMASELLA Saverio**, *Oser s'aimer*. Développer la confiance en soi, Eyrolles, Paris² 2008, 185 p.
- TÖNNIES Ferdinand**, *Communauté et société*. Catégories fondamentales de la sociologie pure. Traduit par Joseph Leif, PUF, Paris 1946. Titre original: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, publié en 1887, 246 p.
- TORNAY Alain**, *Emmanuel Lévinas*. Philosophie de l'autre ou philosophie du moi? L'Harmattan, Paris 2007, 167 p.
- TOURAINÉ Alain**, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, Paris 2006, 395 p.
- TRAORE Aminata**,
– *Le Viol de l'imaginaire*, Actes Sud et Fayard, Paris 2002, 216 p.
– *L'Afrique humiliée*, Fayard, Paris 2008, 306 p.
- TRUJILLO Lopez**, *La théologie libératrice en Amérique Latine*, trad. de l'Espagnol par Fernando Moreno, Tequi, Paris 1983, 217 p.
- TSALA TSALA Jacques-Philippe**, *Familles africaines en thérapie*. Clinique de la famille camerounaise, L'Harmattan, Paris 2009, 265 p.
- TSANGU MAKUMBA Marie-Viviane**, *Pour une introduction à l'africanologie*, Ed. UFS, Fribourg 1994, 444 p.
- TSHIBANGU Tharcisse**, *La Théologie africaine*. Manifeste et Programme pour le développement des activités théologiques en Afrique, Ed. Saint Paul Afrique, Kinshasa 1987, 158 p.
- TSHIBILONDI Ngoyi Albertine**, *Enjeux de l'éducation de la femme en Afrique. Cas des femmes congolaises du Kasai*, L'Harmattan, Paris 2005, 269 p.
- TSHIKENDWA Matadi Ghislain**, *De l'absurdité de la souffrance à l'espérance*. Une lecture du livre de Job en temps du VIH / SIDA, MÉDIASPAUL, Kinshasa 2005, 254 p.
- BERTAUD-PINEAU Marie-Luce**, *Maman, c'est trois fois quelque chose ! Avec notre enfant psychotique*, Éd. Cheminements, Turquant 2009, 430 p.
- UTZ Arthur Fridolin**, *Les principes de la doctrine sociale*, T.1, trad. de l'allemand par Etienne DOUSSE, Fribourg, 1960, 419 p.
- VACHON Robert** (éd.), *Alternatives au développement*, IIM, Éditions du Fleuve, Montréal 1988, (289-348).
- VALDRINI Patrick / DURAND Jean-Paul**, *Droit canonique*, Dalloz, Paris² 1999, 696 p.
- VALLATTON Claude Henri**, *La visite : une ouverture vers l'essentiel*, L'Harmattan, Paris 2002, 155 p.
- VANGROENWEGHE Daniel**, *Sida et sexualité en Afrique*, Ed. Aden, Bruxelles 2000, 479 p.
- VEILLETTE Denise**, *Femmes et religions*, PUL, Québec 1995, 466 p.
- VERHAEGEN Benoît**, *Femmes zairoises de Kisangani*. Combats pour la survie, L'Harmattan, Paris 1990, 294 p.
- VENNE Michel**, *L'annuaire du Québec 2005*, Fides, Montréal, 2004, 716 p.
- VEUILLOT Louis**, *Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires*, T. 22^e Série, Gaume Frères Et J. Duprey Éditeurs 1859, (Livre numérique).
- VIDAL Jean-Michel**, *Voyage dans le monde de l'adolescence*. Parcours mahorais d'un médecin devenu anthropologue, Harmattan, Paris 2010, 164 p.

VIGNIKIN Kokou & Dodji GBETOGLO,
Famille et relations entre conjoints au Togo, UL, Lomé 2003, 117 p.

VIGNIKIN Kokou / Fassassi RAÏMI / VIMARD Patrice, *La régulation de la fécondité en Afrique. Transformations et différenciations au tournant du XXI^e siècle*, L'Harmattan, Paris 2012, 344 p.

VINCENT Gilbert, *Hospitalité et solidarité : Ethique et politique de la reconnaissance*, PUS, Strasbourg 2006, 288 p.

VERSCHUUR Christine, *Le genre : un outil nécessaire. Introduction à une problématique*, L'Harmattan, Paris 2000, 264 p.

WADE Abdoulaye, *Un destin pour l'Afrique*, Ed. Michel Lafon, Neuilly-sur-Seine 2005, 190 p.

WADE Kodou, *Sexualité et fécondité dans la grande ville africaine*, L'Harmattan, Paris 2008, vol.1, 266 p.

WALZER Michael, *La critique sociale au xx^e siècle. Solitude et solidarité*, trad. de l'anglais (américain) par MCEVOV Sebastian, Ed. Métailié, Paris 1996, 271 p.

WASUNGU Arfa Pascal,
– La Naissance de l'enfant et sa première socialisation chez les Nawdeba, Paris [s.n.], 1968, 277 p.
– *Organisation sociale et politique des Nawdeba*, Paris [s.n.], 1976, 310 p.

WHITEHEAD Alfred North, *Procès et réalité. Essai de cosmologie* trad de l'anglais par Daniel CHARLES, Henri VAILLANT et alii, Gallimard, Paris 1995, 579 p.

WOLF Ernst, *De l'éthique à la justice: langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Springer, Dordrecht 2007, 409 p.

ZAHAN Dominique, *Religion, Spiritualité et pensée Africaines*, Payot, Paris 1970, 244 p.

ZANCARINI-FOURNEL Michelle, *Les mots de l'histoire des femmes*, Clio HFS, PUM, Toulouse 2004, 121 p.

ZUM BRUNN Emilie, *Voici Maître Eckhart*, Éd. J. Million, Grenoble, 2^e 1998 478 p.

2. Les Articles

ADAM Jackson, "Sagesse obamba (Haut-Ogooué)", in : *Muntu*, Revue Scientifique et Culturelle di CICIBA (1987) n.7, pp. 109-119.

AGOSSOU Jean-Marie,
"Prolégomènes à toute anthropologie Africaine (Initiation aux notions d'ethno-socio anthropologie et aux "Visions du monde Africaines")", *Recueilli à Anyama* (Côte d'Ivoire) en 1978. "Autorité et responsabilité en Afrique aujourd'hui", Actes des premières Journées philosophiques du Philosaht Saint-Augustin, in : *Pensée agissante* (1997), n° 5-6.

ADANHOUNME Eustsche Roger,
"L'homme en milieu Waci", in : *L'homme dans le milieu traditionnel I, La Voix de SaintGall*, n° 49, Ouidah 1987, pp. 29-40.

AFAN Mawuto Roger,
"Reconnaissance des cultures et dialogue interculturel", in : LUTERBACHER-MAINERI Claudius / LEHR-ROSENBERG Stéphanie (éd.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en Dialogue*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2006, pp. 21-32

- ALVIN Patrick**, "Contraception chez l'adolescente : le grand paradoxe". Archives de pédiatrie, 2006, vol.13, n°4, pp. 329-332.
- AREIA Marcella**, " La sécurité sociale dans les institutions traditionnelles de l'Afrique Centrale et l'introduction des Syndicats ", *Revue de l'Institut de sociologie*, 1978, p.149.
- ASSAD Maurice**, " Le défi de l'aliénation ", *in* : Engelbert Mveng, Spiritualité et libération en Afrique, L'Harmattan, Paris 1987, pp. 27-31.
- AUDIGIER François**, " L'éducation a la citoyenneté ", Université de Genève, www.unige.ch/fapse/didacrsocienoc, du 25-04-09.
- AWOUMA J**, " Le conte Africain et la société traditionnelle ", *in* : P.A. (1968) n.66, 137-144." Les systèmes éducatifs dans la société traditionnelle ", *in* : *L'Afrique et l'Asie* (1968) n°83-84, pp. 62-73.
- AYI MVENG Maurice**, Le père Engelbert Mveng et sa philosophie de libération, Yaoundé 1999, 9 p.
- BADOUI R**, " Le crédit agricole en Afrique sub-saharienne ", *Tiers-Monde*, 7. 27, pp. 619-628.
- BALLONG WEN-MEWUDA Joseph**, " L'idée de sainteté dans la Religion Traditionnelle Africaine", *in* : Pontificia Università Urbaniana, *Dizionario di missiologia*, Ed. Dehoniane, Bologna 1993, 545 p.
- BAKATUIN AMINA**, " Pour une communauté personnaliste africaine ", *in* : *Raison ardente* (1980) n.7 spécial Mounier, pp. 95-105.
- BARD Christine**, "La crise féminine en France dans les années trente. L'impossible transmission". Cahier du CEDREF, 1995, n°45, pp. 13-27.
- BATTA Michel**, "Le Santem". Conférence inédite, grand Séminaire de Ouidah, Dahomey, le 04 mars 1965, 7 p.
- BOUBAKAR Ly**, " L'homme dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Sénégal ", *in* : *Présence africaine* (1967) n°61.
- BOURDONNEC P**, " Proverbes et sagesse des Noirs ", *in* : *Lovania* 17 (1959) n°53, pp. 19-34.
- BEKOMBO Manga**, " Quelques principes d'éducation chez les Douala-Cameroun ", *in* : *Dossiers pédagogiques*, n° 9, 1974, pp. 3-4.
- BIDIMA Yamba**, "Corps visible, corps invisible. La symbolique du corps dans les rituels funéraires des Lobi du Burkina Faso", *in* : FOURNIER Laurent Sébastien et RAVENEAU Gilles (dir.), *Journal des anthropologues*. Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps, n°112-113/2008, pp. 75-110.
- Bimwenyi Kweshi Oscar**,
 – " Le *mntu* à la lumière de ses croyances en l'au-delà ", C.R.A., IV 3, 1968, pp. 73-94.
 – " Le Dieu de nos ancêtres ", CRA, IV 8, 1970, pp. 137-151.
 – " Le Dieu de nos ancêtres ", *in* : CRA, IV 9, 1971, pp. 59-112.
 – " Avènement dans l'événement. Trébuchement du *mntu* vers l'improbable ", BTA, 1, 1979, pp. 105-111.
 – " Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation ", *in* : *Aspects du catholicisme au Zaïre*, Faculté catholique de Kinshasa, Imprimerie de Saint Paul, Kinshasa 1981, pp. 47-60.
- BONI Tanella**, " Les femmes africaines et l'invention de nouvelles formes de

- solidarité ", Diogène 2007/4, n°220 (2007), pp. 101-109.
- BOURGEOIS E.**, " La morale bantoue et le problème de l'éducation au Congo ", *in* : Problèmes Sociaux Congolais CEPSI (1962) n.56, pp. 56-98.
- BROT Jean // POIROT Jacques**, " De la participation à la solidarité des territoires ", *in* : Participation et solidarité territoriale, Les Cahiers de Préludes, n°11 (Sous la direction de J. Brot et J. Poirot), 2007, pp. 5-14.
- BUJO Bénézet**,
- " Nos Ancêtres, ces saints inconnus ", BTA, 1, 1979, pp. 165-178.
 - " Pour une éthique africano-christocentrique ", BTA, 3 (1981).
 - " Les ordres religieux. De l'époque post-coloniale au Zaïre. Espérance ou déception ? ", *in* : *Aspects du catholicisme au Zaïre*, Faculté catholique de Kinshasa, Imprimerie de Saint Paul, Kinshasa, 1981, pp. 141-150.
 - " La morale peut-elle être chrétienne en Afrique? ", *in* : *Ethique chrétienne et sociétés africaines*. Kinshasa : FTCK, 1987, 75-106. (Trad. anglaise, " Can Morality be Christian in Africa? ", *in* : *African Christian Studies*, 1988, pp. 4, 5-39.
- BWANGA Zinza**, "L'inculturation de la vie consacrée en Afrique", *in* : *Le charisme de la vie consacrée*, (Actes de la quinzième semaine Théologique de Kinshasa), FCK, Kinshasa, 1985, pp. 31-48.
- CAHIER DE L'UCAC**, Citadins et ruraux en Afrique subsaharienne. Colloque de Yaoundé, 29-31 octobre 1998, Karthala, Paris 2000, 440 p.
- CARTRY M**, " Clans, lignages et groupements familiaux chez les Gourmantché de la région de Diapaga " *in* : Revue Française d'Anthropologie, vol. 6, n°2, Paris 1966, pp. 53-81.
- CAZELAIS Normand**, "Pourquoi ne pas laisser la femme accéder à la prêtrise", *in* : *Dossier hors de l'Évangile point d'Église ! Rencontre Anne SOUPA et Christine PEDOTTI*, Revue Présence Magazine, Société/Culture/Spiritualité, Montréal, Février 2012, pp. 23-24.
- CHARLES Pierre**, " Les Noirs, Fils de Cham le maudit ", *in* : N.R.Th 55 (1928), pp. 21-73.
- CISWAKA E**, " Libération et responsabilité tragique de l'homme", *in* : Libération et droits de l'homme : À l'aube du 3^{ème} millénaire. Actes des 2^{ème} Journées Philos. du Philosophat Saint-Augustin ", *in* : Pensée agissante (1998) n°8. COPET-ROUGIER E," Anthropologie ", *in* : *Encyclopaedia Universalis*, Vol 2, 1994, pp. 519-526.
- DAGENAIS Hugnette et DEVREUX Anne-Marie**, "Les hommes, les rapports sociaux de sexe et le féminisme : des avancées sous le signe de l'ambiguïté", *in* : NQF, Vol. 19, n° 2-3-4, décembre 1998, pp. 1-22.
- DAKAYI Thomas**, " Les langues africaines et la pensée scientifique ", *in* : *Les langues africaines, facteur de développement*, Actes du séminaire pour l'enseignement des langues africaines, de Yaoundé-Mvolyé, 2-4 septembre 1975, Douala, Collège Libermann, 1976, 150 p.
- DÉCHAUX Jean-Hugues**,
- " *La parenté dans les sociétés occidentales modernes* " : un éclairage structural, *in* : Recherches et Prévisions, FNSP/CNRS, Paris, n° 72 Juin 2003, pp. 53-63.
 - *Les deux faces de l'individualisme familial*, *in* : "Le lien familial", Les

- Cahiers de la Sécurité intérieure, n° 35, 1999.
- DARROCH Jacqueline / SINGH**
- Susheela /FROST Jennifer,** "Differences in teenage pregnancy rates among five developed countries: the roles of sexual activity and contraceptive use". *Family Planning Perspectives*, 2001, 33 (6), 244-281.
- DEMBÉLÉ Demba Moussa,** "Méconnaissance ou provocation délibérée ? ", in : GASSAMA Makhily (éd), *L'Afrique répond à Sarkozy*. Contre le discours de Dakar, Edt. Philippe REY, Paris, 2008, pp. 77-109.
- DE SURGY A.,** " Par quelle voie et dans quelle mesure les Mwaba du Togo estiment-ils être mis en demeure d'exercer leur liberté? ", in : *Droit et Cultures Nanterre* (1983), n.5, pp. 71-86.
- DIETERLEN G. ,** " La personne chez les Bambara ", in : *Journal de psychologie normale et pathologie* (1947) janv-mars, pp. 45-53.
- DIOP Babacar,** " Contribution de l'Afrique à l'humanisation de la jeunesse ", *Les cahiers histoire et civilisations*, n°1, 2003, pp. 39-50.
- DIRVEN E.,** " Une éthique africaine ", in : *Raison ardente* (1978) n°3, pp. 55-58.
- DJASSOUA Christophe,** " La philosophie de l'homme chez le peuple Nawda ", Conférence inédite, p.3 (donnée au Grand séminaire St Gall de Ouidah)
- DJIVOH Mellon // AVOUNDE Gervais,** " L'hommes dans l'aire culturelle aja-fon : le secteur de la vallée de l'Ouémé ", in : *L'homme dans le milieu traditionnel*, La Voix de Saint Gall, n° 50, Ouidah 1988, pp. 5-21.
- EBALE Samuel,** " Réflexion sur l'éducation dans un contexte de démunition ", in : *Raison ardente* (1994) n.41, pp. 41-51.
- ERNY Pierre,** " Aspects de l'éducation morale en Afrique noire ", in : *Afrique documents* (1968) n.96, pp. 35-43.
- ETOA Vounda Marcelin,** " Engelbert Mveng, poète de l'inculturation ", in : *Patrimoine*, avril 2000, n° 002, p. 9.
- FASSASSI Raïmi // N'GUESSAN Koffi,** " La circulation des enfants en Côte-d'Ivoire " : solidarité familiale, scolarisation et redistribution de la main-d'œuvre ", in : *African Population Studies / Etude de la Population Africaine*, Vol. 20, n° 1, 2005, pp. 1-29.
- FANOU Pamphile Siméon,** " Conception de l'homme chez les Xwéda ", in : *L'homme dans le milieu traditionnel II* ", La voix de St Gall, n° 50, Ouidah 1989, pp. 21-28.
- GBEASSOR Massan,** "Les jeunes porteuses du grand marché de Lomé", in : *Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum.*, vol. 11, n° 2-3, 1985, 339-341.
- GERARD Etienne,** "Logiques sociales et enjeux de scolarisation en Afrique : réflexion sur des cas d'écoles malien et burkinabé", in : *Politique africaine*, Karthala n° 76, Paris 1999, pp. 153-163.
- GRACIA M,** " Auto-organisation des milieux africains et développement : in Solidarité traditionnelle et développements mutualistes ", Actes de l'UCI d'Hiver à Yaoundé-Saa (janv. 1983), *Communauté. Archives de Sciences Sociales de la Coopération et du Développement*, Paris 65, 1983, pp. 21-38.
- GUISSE Youssouph Mbargane,** " Identité culturelle, communautés ethniques et

- nation en Afrique", *in* : Revue sénégalaise de philos. (1985) n.7-8, pp. 33-47.
- HEBGA Meinrad**, "Christianisme et négritude", *in* : A. ABBLE et *alii*, *Des Prêtres Noirs s'interrogent*, PA, Cerf, Paris 1956, pp. 189-203.
- HENNAUX Jean-Marie**, « Fécondation in vitro et avortement. Simple note morale au sujet de la "fivete" », *in* : NRT n° 108/1, 1986, pp. 27-46.
- HEYER René**,
- "Seules devant Dieu. La théologie féministe dans ses traits distinctifs et son unité", *Revue de droit canonique* t.46, n°1, 1996, pp. 87-98.
 - "L'Église catholique, les femmes et la modernité", *Revue des sciences sociales de la France de l'Est* n° 23, 1996, pp. 94-98.
 - "Délinquants sexuels : ouvrir un chemin de libération", *Bulletin périodique de l'Aumônerie des prisons (FPF)*, n° 48, juin 2005, pp. 20-23.
- HOUÉGBO Ange-Marie // FANOU Pamphile Siméon**, "Conception de l'homme chez les Xwéda. Réflexion Théologique", *in* : L'homme dans le milieu africain. Partie théologique", *La Voix de Saint Gall*, n° 51, Ouidah 1989, pp. 13-21
- HOUÉSSOU Félix Zannou**, "La religiosité populaire à Cotonou". Croyance ou spiritualité de refuge ?, *in* : AULENBACHER Christine (éd.), *Spiritualité et théologie. Questions, enjeux, défis*, LIT Verlag Münster, 2012, pp. 165-175.
- JACQUEMI Mélanie**, "Travail domestique et travail des enfants, le cas d'Abidjan (Côte-d'Ivoire)", *Tiers-Monde* 43 / 170, 1997, pp. 307-326.
- JOLIN Louis**, "Une éthique de la solidarité et de la responsabilité", *Teoros Montreal, Montreal*, 26 / 3, 2007, p. 3.
- JANOWITZ Morris**, "Observations on The sociology of citizen ship : obligations and rights", *Social Forces*, vol. 59, n° 1, 1980.
- KAGAMÉ Alexis**, "La littérature orale au Rwanda", *in* : A. ABBLE, et *alii*, *Des Prêtres Noirs s'interrogent*, P.A., Ed du Cerf, Paris, 1956, pp. 205-211.
- KAHANG'a Rukonkish**,
- "Solidarité négro-africaine et sens de la justice et de la paix", *Actes de la 10e Semaine philosophique de Kinshasa*, 1986, *in* : *Philosophie africaine*, FTC, Kinshasa 1988, pp. 165-176.
 - "L'homme du lien et le concept de responsabilité", *Bilan et perspectives. Actes de la xv^e Semaine Philosophique de Kinshasa, du 21 au 27 avril 1996*, *in* : *Philosophie Africaine*, FTC, Kinshasa, 2002, pp. 191-218.
- Kā mana**,
- "L'homme face à son avenir", *in* : *Zaire-Afrique* Kinshasa 1979, n° 131, pp. 53-55.
 - "L'éducation intégrale", *in* : *Zaire-Afrique* Kinshasa 1979, n° 134, pp. 239-243.
 - "Les solidarités responsables", *in* : *Zaire-Afrique*, Kinshasa 1980, n° 145, pp. 301-304.
- KAMANZI Michel Segatagara**, "L'impact économique et social de l'épidémie du SIDA en Afrique. Un appel à la solidarité", *in* : *Congo Afrique. Economie-Culture-Vie Sociale*, n° 420 Decembre 2007, 749-763.
- KENKOU Georges Kossi**, "Solidarité sociale traditionnelle et promotion des structures coopératives en milieu rural africain. Le cas de groupements

- villageois au Togo et au Burkina Faso ", *Cah. Sci. hum* 30 / 4, 1994, pp. 749-764.
- KINYONGO Jeki**, " Ethique et responsabilité ", Actes de la 3^e Semaine Philosophique de Kinshasa, 1978, *in* : *Ethique et Société*, Kinshasa, FTC, Kinshasa 1980, pp. 101-105.
- KI-ZERBO Joseph**,
- " Pour une éducation nouvelle en Afrique noire ", *in* : Tam-Tam (1957) avr-mai, pp. 11-18.
 - " La personnalité négro-africaine ", *in* : Présence Africaine (1962) n.42, pp. 137-143.
 - " Education et développement ", *in* Tam-Tam n.s. 6 (1970), 13-22 ; *in* : Rythmes du monde 18 (1970), pp. 82-100.
- LADWEIN Richard**, " Le capital transgénérationnel : une transmission dynamique des pratiques de consommations entre la mère et sa fille ", Document de travail du LEM 2007-09
- LALEYE, Isidore-Prosper**, " Le droit de penser comme droit de l'homme dans l'Afrique actuelle ", *in* : Philosophie et droits de l'homme, 1982, pp. 69-88.
- LAFIA Max-Cyr**,
- " Anthropologie chrétienne et conception bantou de l'homme ", *in* : L'homme dans le milieu africain. Partie théologique, La Voix de Saint Gall, n° 51, Ouidah 1989, pp. 5-12.
 - " Tónu ou l'homme dans la mentalité bariba ", *in* : L'homme dans le milieu traditionnel I, La Voix de Saint Gall, n° 49, Ouidah 1987, pp. 5-17.
- LANGE Marie-France**, " Le phénomène de déscolarisation au Togo et ses conséquences ", *in* : Études Togolaises de Population, n° 14, Lomé, 1988, 152-165.
- LEMONNYER Antoine**, " Le Missionnaire des Béatitudes ", R.S.P.T. 1922, pp. 373-389.
- LEROY Catherine-Marie**, " Martin Buber, précurseur du personnalisme " *in* : ACP Pratique et recherche n° 1, pp. 67-72.
- LITAABA Michel Kassou**, " La croix du Christ chez les *nawdba* du Nord-Togo ". Conférence inédite, Grand Séminaire de Ouidah, Dahomey, le 04 mars 1965, 9 p.
- MANESSY Gabriel**, " Langues voltaïques ", *in* : *Les langues dans le monde ancien et moderne*, CNRS, Paris 1981, pp. 101-116.
- MARCAULT Ghislaine // PIERRE F**, " Grossesse chez l'adolescente ", *in* : *Grossesse et Adolescence*, Actes du colloques de Médecine et Santé de l'Adolescent, Poitiers 2000, pp. 57-64.
- MBITI John**, « God, Dreams, and African Militancy " *in* : J.S. Pobe, ed. *Religion in a Pluralistic Society*, 1976, pp. 38-47.
- MESSAGE J. / ROMAN Joël et TASSIN Etienne**, " A quoi pensent les philosophes ? ", J'attends la renaissance entretien avec Paul Ricœur, Autrement, Paris 1988, n°102, 8 p.
- MONNIER Jean Claude // PROLONGEAU Jean François**, " Les raisons pour lesquelles la grossesse n'est pas recommandée chez l'adolescente ", *Quotidien du médecin*, 29 Avril 1994.
- MOREY Madeleine**, *Les origines de l'enseignement secondaire féminin*, Femmes Diplômées, 1962, n° 43.
- MOUYOULA Prosper**, " Le rôle de la femme Congolaise dans le processus de construction de la citoyenneté nationale ", *in* : A. SOW SIDIBÉ et *alii*, *Genre, inégalités et religion*, AUF, Paris 2007, pp. 79-95.

MUJYNYA Edmond, " L'homme dans l'univers des Bantu ", (Thèse, FL., Fribourg). Lubumbashi, Presses Univ. Nat. du Zaïre, 1972, (10)-VII-188.

MULAGO Gwa Cikala Musharhamina Vincent,

– " Le pacte du sang et la communion alimentaire, pierres d'attente de la communion eucharistique ", in : *Des prêtres noirs s'interrogent*, Karthala, Paris 1956, pp.171-187.

– " La famille et le mariage africains interpellent L'Église ", *Bulletin of African Theology / Bulletin de Théologie Africaine* 4 (7, Juin), Kinshasa 1982, pp. 17-40.

MUNGALA Assidie Sanzong,

– " L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales ", *Éthiopiennes* 29, 1982, pp. 51-71.

– " Quelques systèmes d'éducation de base en Afrique et leur impact sur la personnalité ", in : Actes du VII^e Congrès Mondial de l'Association Internationale des Sciences de l'Education (Gent, Belgique, 25-29 juillet 1977), Gent, 1978, pp.611-621.

MULOWAYI Jean-Pierre, – " Vie religieuse et mentalité africaine ", in : *Telema*, n° 11, 1977, p. 41.

MUTOMBO-MWANA Achille, " Des larmes pour une perle noire : Engelbert Mveng africanus", Tübingen, le 30 juin 1995, in : *L'Africain*, Le Père Engelbert Mveng, S.J. Pionnier de la théologie africaine. Historien, artiste et poète, professeur à l'université de Yaoundé (1930-1995), n° 171, 1995, pp. 1-8.

MVENG Engelbert,

– " Structures fondamentales de la prière négro-africaine" in : *Personnalité Africaine et catholicisme* P.A., Paris 1963, pp. 153-200.

– " Essai d'anthropologie négro-africaine : la personnalité humaine ", in : *Religions africaine et christianisme*. C.R.A., vol. XII, 1978, pp. 23-24; pp. 85-96.

– " Essai d'anthropologie négro-africaine ", in : *Bulletin de Théologie africaine*, vol.1. 2, 1979, p. 229.

– " Églises et solidarités pour les pauvres ", in : BTA, vol. VII, 13-14, 1985, pp.297-309.

– " Paupérisation et développement en Afrique " in : *Terroirs*, 1, 1992, pp. 111-119.

– " African Theology. A Methodological Approach ". *Voices from the Third World*, XVIII / 1, 1995, pp. 106-116.

MVENG Engelbert / WERBLOWSKY

R.J.Z., (Ed.), " *Black Africa and the Bible, L'Afrique Noire et la Bible*, The Jerusalem Congress on Black Africa and the Bible. Le Congrès de Jérusalem sur l'Afrique Noire et la Bible, 24-29 Avril 1972 ", by The Israël Interfaith Committee, Jérusalem / New York 1973.

INDI-OKALLA Joseph (éd.), " Mveng Engelbert ", in : *Lexikon für Theologie und Kirsche*, Bd 7, 566, 1998.

NDZIÉ Ambena,

– " Engelbert Mveng, poète et humaniste ", in : *Patrimoine*, avril 2001, n°0013, p. 8.

– " Inculturation ", in : J-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, pp. 565-568.

N'KOUÉ Pascal, Enseignons à l'école

Nos langues vernaculaires, in : *Vie Diocésaine de Natitingou* N° 92, Juillet 2005.

NTIMA Nkanza, " Droit et éducation à

La vie, à la liberté ", in : *Raison ardente*

- 1987, n.27, pp. 68-88.
- NTUMBA Kabela Cici Kosakante**, "Vie morale et responsabilité. Approche notionnelle de la responsabilité morale selon le vécu traditionnel luba", in *Ethique et Société*. Actes de la 3^{ème} Semaine Philosophique de Kinshasa, du 3 au 7 avril 1978, RPA 5, Kinshasa 1980, pp. 225-237.
- NZUZI Phukuta**, " Education rationnelle, éducation pour le progrès ", in : *Education en crise, société menacée*, Usawa, 1989-1990 n°5-8, pp. 203-213.
- Office Fédéral Suisse** des Assurances Sociales, *Les familles monoparentales*, in : *Aspects de la Sécurité Sociale*, Rapport de recherche n°1/96.
- PAGES R.P.**, " Proverbes et sentences du Rwanda ", in : *Aequatoria* (1947) pp 81-88, pp. 144-150.
- PALASSI Konga et alii**, "Genre et éducation. Le poids des travaux domestiques dans la scolarisation de la jeune fille dans la Région Maritime au Togo". Rapport final dans le cadre de ROCARE, Edition 2010. http://www.rocare.org/grants/2010/grant_s2010tg1.pdf. Consulté, le 10-04-2013.
- PAILLÉ Pierre**, "L'analyse par théorisation ancrée", *Cahiers de recherche sociologique*, n° 23, 1994, p. 147-181.
- PASSARGE Siegfried**, "*Togo*", in: Hans Meyer, *Das Deutsche Kolonialreich: eine Länderkunde der deutschen Schutzgebiete*, Bibliographisches Institut, Leipzig und Wien 1910, pp. 3-128.
- PETA Ikambana**, " La dignité humaine comme fondement des droits de l'homme ", in : *Raison ardente* 1990 n°33, pp. 89-95.
- PÉNOUKOU Julien Éfoé**, "Christologie au village", in : *KABASELE François*, DORE Joseph et LUNEAU René (éd.), *Chemins de la christologie africaine*, Desclée, Paris 1986, pp. 79-111.
- PETA Ikambana**, " La dignité humaine comme fondement des droits de l'homme ", in : *Raison ardente* 1990 n°33, pp. 89-95.
- PILON Marc**, " Les déterminants de la scolarisation des enfants de 6 à 14 ans au Togo en 1981. Apports et limites des données censitaires ", *Cahiers des Sciences Humaines* 31 / 3, 1995, pp. 697-718.
- POUCOUTA Paulin**, " Engelbert Mveng, Une lecture africaine de la Bible ", in : *NRTh*, 120/1 (1998), pp. 32-45.
- QUENUM Alphonse**, " La rencontre de l'Afrique avec l'Occident : le jeu des médiations ", in : *Association des Théologiens Catholiques du Bénin (ATCB), Relations et médiations en Afrique. Handicap ou chance pour le développement. Réflexion chrétienne*, Actes du Colloque du 02 au 04 juillet 2002. Grand Séminaire Saint Gall, Ouidah, 2004, pp. 41-55.
- ROCHEBLAVE-SPENLÉ Anne-Marie**, "La notion de rôle : quelques problèmes conceptuels", in : *Vocables et concepts*, R.F.S., (IV, 1963), pp. 300-306.
- ROCHON Madeleine**, "La fécondité et La grossesse à l'adolescence : une analyse démographique", in : Colette GENDRON/ Micheline BEAUREGARD (dir.), *L'avenir-santé au féminin*, Gaëtan Morin, Boucherville 1989, pp. 151-178.
- SACHIKONYE Lloyd M.**, " Solidarity and Africa in the new century ", *Review of African Political Economy* Volume 31 <http://www.informaworld.com/smpp/title~content=t713443496~db=all~tab=issueslist~branches=31 - v31>, Issue 102 December 2004, pp. 649-656.

- SAMBOU Ernest**, "Une voie réaliste pour l'ecclésiologie", in *Reconnaitances Théologiques à travers l'Afrique noire*, Lumière et Vie Lyon 1982, vol. 31, n° 159, 29-41.
- SARTRE Jean-Paul**, "Présence noire : une langue étrangère les habite et leur vole leur pensée", P.A., No 1, 29, sd.
- SCHWARZ Alf**, "Solidarité Clanique, Intégration Urbaine et Chômage en Afrique Noire", *Canadian Journal of African Studies* 1969, pp. 377-394.
- SOEDJEDE Douata Adjémida**, "L'épargne et le crédit non structurés au Togo", in : LELART Michel, *La tontine pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, John Libbey Eurotext, Paris 1990, pp. 203-237.
- SOW Siga**, "Le matriarcat. Preuve historique de l'importance sociale de la femme et de son rôle dynamique dans la société africaine traditionnelle", in : *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*. Colloque d'Abidjan 3-8 juillet 1972, PA, pp. 337-355.
- TARDITS Claude**, "Réflexions sur le problème de la scolarisation des filles au Dahomey", *Cahiers d'Études Africaines*, v l. 3, 1962, pp. 266-281.
- THIERS-VIDAL Léo**, "De la masculinité à l'anti-masculinisme : penser les rapports sociaux de sexe à partir d'une position sociale oppressive", *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 21 n°3, décembre 2002, 71-83.
- TITIANMA Sanon**, "La vraie solidarité entre tiers-monde et Europe", in : *Lumen Vitae* 46 (1991), pp. 337-345.
- TOULABOR Comi et alii**, "Togo authentique", in : *Politique Africaine*, n° 27, Karthala, Paris 1987, pp. 2-86.
- TRAORE Aminata**, "Crise de la solidarité en Afrique", *Politiques de développement et croissance démographique rapide en Afrique : actes de la Conférence internationale Développement et croissance rapide, regard sur l'avenir de l'Afrique*, Paris, 2-6 septembre 1991. Ined, 1993, 235.
- TSHIAMALENGA Ntumba**, – "La vision Ntu de l'homme, Essai de philosophie linguistique et anthropologique", in : CRA, Vol III, n° 14, 1974.
– "Ethique et société, La société comme système et comme communauté dialogale", *Actes de la 2^{ème} rencontre des Moralistes Zaïrois*, 1985, in : *Crise morale et vie économique au Zaïre*, Kinshasa 1986, pp. 147-158.
- URD**, *Etude dans le secteur de la population au Togo. Famille, migrations et urbanisation au Togo. Résultats de l'enquête quantitative*, Université de Lomé, Lomé 2002, Fascicule 2.
- VACHON Robert**, "Du développement endogène à la solidarité interculturelle. Pour une réorientation radicale des ONG", in : VACHON Robert (éd.), *Alternatives au développement*, IIM, Éditions du Fleuve, Montréal 1988, pp. 289-348.
- VIDAL Claudine**, "La solidarité africaine" : un mythe à revisiter ("African Solidarity": Reexamining a Myth), C.E.A., 136, XXXIV-4, (1994), pp. 687-691.
- VOEDZO Yaovi Séverin**, – "À l'ombre d'une solidarité : esquisse de lecture chrétienne de la parenté chez les Akposso", in : *L'amitié en milieu traditionnel africain*, La Voix de Saint Gall, n° 52, Ouidah 1990, pp. 18-19.
– "Conception de l'âme" (l'homme) chez les Ewe du Sud Togo", in :

L'homme dans le milieu traditionnel II", La Voix de SaintGall , n° 50, Ouidah 1989, pp. 29-43.

WENSERTA Dominique Tchalinga,

" La conception de l'homme chez les Lama ", in : L'homme dans le milieu traditionnel I, La Voix de Saint Gall, n° 49, Ouidah 1987, pp. 18-28.

ZAJACZKOWSKI Andrzej," La famille,

Le lignage et la communauté villageoise chez les Ashanti de la période de transition "C.E.A., Vol. 1, Cahier 4 (Dec., 1960), pp. 99-114.

ZOLL Rainer,

– " Le défi de la solidarité organique. Avons-nous besoin de nouvelles institutions pour préserver la cohésion sociale? ", in : Revue canadienne *Sociologie et Société*, n° 2, vol. XXX, 1998.

– " Des filles-mères ", in : Revue des femmes russes et des femmes françaises Août 1897, Paris 1897, P. 119-124.

III. LES MÉMOIRES ET LES THÈSES

Cette partie se structure en deux : les mémoires et les thèses.

1. LES MÉMOIRES

BILLY Améyo Didjoumdiriba, *La*

libération anthropologique du Négro-Africain selon Engelbert Mveng, université de Fribourg, Fribourg 2007, 138 p.

BUCHS Katharina,

L'éthique de la responsabilité ou l'homme responsable chez Lévinas, Fribourg, 2001, 218 p.

NKULU Jean Irénée, *Responsabilité*

collective bantu et coresponsabilité dans "Lumen Gentium", Mémoire de

licence, FT, Lovanium, Léopoldville, 1969, 181 p.

SADOU Amadou Malam,

Traditionislamique, sexualité et changement social. Le cas des filles-mères dans la ville d'Agadez, Université nationale de Côte d'Ivoire, Faculté des lettres et sc. hnes, Département des sciences sociales, Abidjan 1987, 80 p.

2. LES THÈSES

AGAYI Marc Kodjo, *L'engagement*

politique des chrétiens dans les pays francophones d'Afrique de l'ouest (1990-2005), Thèse de doctorat en Théologie, Strasbourg, 2010, 509 p.

AYE Marcelin, *Capital social, logiques*

de solidarité et accès aux soins de santé modernes en Afrique subsaharienne, Université de Montréal, Montréal 2001, 269 p.

LEMONGO Omomba, *La tradition comme articulation ambiguë.* Université libre de Bruxelles, Bruxelles 1995, 210 p.

MANDEFU KAMBUYI, *L'impact d'un*

discours anthropo-théocentrique sur les Communautés ecclésiales vivantes. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église, Rome, Rome 1990, 741 p.

PANU-MBENDELE W. M. Constantin,

La " membralité " : Clé de compréhension des systèmes thérapeutiques africains, Faculté de Psychologie, Université de Fribourg, Fribourg 2005, 461 p.

POULET Etienne, Contribution à l'étude

des composantes de la personne humaine chez les Mossi (*Haute-Volta*), Université de Clermont-Ferrand, multigr., Clermont-Ferrand 1969, 115 p.

TSANGU MAKUMBA Marie-Viviane,

La Tradition negro-africaine et la

nouvelle *génération*. Thèse de doctorat, Faculté des lettres de l'Université de Fribourg / Suisse, 1972; Ed. Partielle, PU, Bruxelles 1972, 166 p.

VOEDZO Yaovi Séverin, *Église-Famille-de-Dieu* : Genèse et pertinence du concept. Le cas du Togo, Faculté de Théologie Catholique, Université Strasbourg, Strasbourg 2012.

YATALA Nsomwe Ntambwe
Constantin, L'institution de tribunaux administratifs dans *la société ecclésiale*, Faculté de Droit, Université de Fribourg, Ed. St Paul, Fribourg 2007. 496 p.

ZEYER Marie-Adélaïde, Léon Bourgeois, Père spirituel de la Société des Nations.
Solidarité internationale et service de la France (1899-1919), École Nationale des chartes, Paris 2006.

<http://www.psy.be/famille/fr/ados/adolescentes-enceintes.htm>
<http://www.afrikibouge.com/chronique-de-societe/1089>
<http://www.persee.fr/web/revues/home/pre-script/article/cea>
<http://1libertaire.free.fr/PenserleGenreViaHommeLTVidal.html>
http://scd-theses.u-strasbg.fr/2140/01/AGAYI_Kodjo_Marc_2010.pdf
<http://ethesis.unifr.ch/theses>
<http://www.theses.fr/s63800>
<http://theses.enc.sorbonne.fr/document995.html>
http://lem.cnrs.fr/Portals/2/actus/DP_2007_09.pdf
<http://med2.univ-angers.fr/discipline/pedopsy/journees-adolescent/actes2000.pdf>

IV. LES SITES WEB

<http://www.lexadin.nl/wlg/legis/nofr/oeur/lxwetog.htm>
<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do>
<http://www.savoirnews.net>
<http://www.legifrance.gouv.fr>
<http://www.crin.org/resources>
<http://www.intranot.fr>
<http://www.musikiwi.com/paroles/mannick-fille-mere>
http://mamytartine.blog.lemonde.fr/2005/11/15/2005_11_victor_hugo
<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/cedaw34/responses/TogoReponseFrench.pdf>
<http://populationsdumonde.com/fiches-pays/togo>
<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/984001918/0000.pdf>

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE	2
I. PRÉSENTATION GÉNÉRALE DE LA THÈSE	2
1. INTÉRÊT ET ACTUALITÉ	2
1.1. Du point de vue objectif : un phénomène social aux proportions immenses	2
1.2. Du point de vue subjectif: motivations personnelles	3
2. PROBLÈME POUR L'ÉGLISE ET LA SOCIÉTÉ	4
2.1. Un problème pour la société	4
2.2. Un problème pour l'Église	6
II. METHODOLOGIE DU TRAVAIL	7
1. ENQUÊTE SOCIOLOGIQUE	8
2. CONTEXTUALISATION ANTHROPOLOGIQUE	9
3. PROPOSITIONS CONCRÈTES	9
III. LES LIMITES DE LA DEMARCHE	10
IV. LA STRUCTURE DU TRAVAIL	10
1. ESSAI DE COMPRÉHENSION DU PHÉNOMÈNE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE	11
2. LA FEMME FACE AU PROBLÈME DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE DANS LA TRADITION NAWDA	11
3. RESPONSABILITÉ DE L'ÉGLISE POUR LE DEVENIR-SUJET DE L' ADOLESCENTE-MÈRE	12
PREMIÈRE PARTIE : ESSAI DE COMPRÉHENSION DU PHÉNOMÈNE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE	13
INTRODUCTION	14
CHAPITRE UN : LA PRÉSENTATION ET L'ANALYSE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE	16
I. PRÉLIMINAIRES REGARD SUR LE PHÉNOMÈNE DE GROSSESSES CHEZ LES ADOLESCENTES EN FRANCE	16
1. LA RÉALITÉ DE GROSSESSES À L' ADOLESCENCE	16
2. LE TAUX DE GROSSESSES À L' ADOLESCENCE	18
II. LES GROSSESSES CHEZ LES ADOLESCENTES, LA SITUATION AU TOGO	21

1. LE CONTEXTE GÉO-SOCIO-CULTUREL DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE -----	21
1.1. Le contexte géographique-----	21
1.1.1. La présentation du panorama géographique-----	21
1.1.2. La représentation graphique des maternités adolescentes -----	23
1.2. Le contexte socioculturel -----	26
1.2.1. La politique scolaire -----	27
1.2.2. La représentation graphique du taux de scolarisation-----	28
2. LE REGARD SUR LE PROBLÈME-----	33
2.1. La notion d'adolescence -----	33
2.1.1. La définition de l'adolescence -----	33
2.1.2. Les différentes approches de l'adolescence -----	34
2.1.2.1. L'approche démographique et psychologique de l'adolescence -----	34
2.1.2.2. L'approche éthique de l'adolescence -----	36
2.1.2.3. L'approche communautaire de l'adolescence en pays nawda -----	37
2.2. L'adolescente-mère ou la catégorie inclassable-----	39
2.2.1. Les différentes assertions d'adolescente-mère -----	39
2.2.2. L'adolescente et les regards d'autrui -----	41
2.2.3. Le statut de l'adolescente-mère -----	42
3. LA MÈRE FACE À ELLE-MÊME -----	44
3.1. Une célibataire volontaire-----	44
3.2. Une célibataire involontaire -----	46
CHAPITRE DEUX : LES CAUSES DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE-----	49
I. LES CAUSES EXOGÈNES DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE -----	49
1. LE CONTEXTE FAMILIAL ET RELIGIEUX -----	49
1.1. La situation matrimoniale et financière des parents -----	49
1.2. La "tabouisation" de la sexualité-----	51
1.3. La perte du sens du sacré-----	54
2. L'INÉGALITÉ DE GENRES DANS L'ACCÈS À LA SCOLARISATION -----	55
2.1. L'androcentrisme -----	55
2.2. Les blocages d'ordre socioculturel : religion, us et coutumes-----	61
3. LA TRANSMISSION INTERGÉNÉRATIONNELLE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE-----	62
3.1. La transmission de la maternité adolescente par le modèle parental-----	62
3.2. La transmission intergénérationnelle de la maternité adolescente comme réalité occultée -----	66

II. LES CAUSES ENDOGÈNES DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE -----	67
1. LA SIGNIFICATION DE LA GROSSESSE POUR L' ADOLESCENTE -----	67
1.1. La grossesse et l'inconscience chez les adolescentes -----	67
1.2. La grossesse comme expression de l'affirmation de soi -----	69
1.3. La grossesse comme résultat d'exercice de la liberté de choix du futur conjoint -----	71
1.3.1. Le mariage arrangé par les parents -----	71
1.3.2. La grossesse ou la liberté de choix chez l'adolescente -----	74
2. LA MÉCONNAISSANCE DU CORPS -----	76
2.1. La méconnaissance de la relation entre rapport sexuel et maternité -----	76
2.2. La méconnaissance des moyens de protection et de contraception -----	76
3. LE MIMÉTISME DE COMPORTEMENT -----	79
3.1. Le mimétisme et la construction de l'image de soi -----	79
3.2. Le mimétisme et la quête du gain facile -----	80
CHAPITRE TROIS : LES CONSÉQUENCES DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE -----	81
I. LES CONSÉQUENCES SUR L' ADOLESCENTE ELLE-MÊME -----	81
1. LA HONTE, LA CULPABILITÉ ET LE DÉNI DE GROSSESSE -----	81
1.1. La honte et la culpabilité -----	81
1.2. Le déni de grossesse -----	85
2. L'AVORTEMENT, UNE BOMBE À RETARDEMENT -----	87
2.1. L'alternative de l'ivg -----	87
2.2. La survenance de la stérilité -----	90
II. LES CONSÉQUENCES SUR LA FAMILLE ET LA COMMUNAUTÉ -----	91
1. LA DÉCEPTION ET LE DÉSHONNEUR POUR LA FAMILLE -----	91
2. LA NOUVELLE CHARGE SOCIO-ÉCONOMIQUE -----	94
3. LA PROLIFÉRATION D'ANALPHABÈTES ET D'ILLETTRÉES -----	94
III. LES CONSÉQUENCES PAR RAPPORT AUX RELATIONS À L'ENFANT -----	96
1. LES RELATIONS PARENTALES ET COMMUNAUTAIRES -----	96
1.1. Les relations mère-enfant et père-enfant : des relations binaires -----	96
1.1.1. Le rejet du père par la mère -----	97
1.1.2. Le ressenti de l'absence du père par l'enfant -----	98
1.1.3. Une structure relationnelle déséquilibrée -----	99
1.2. Les relations communautaires -----	101
2. LE DEVENIR POSSIBLE DES ENFANTS DE MÈRES ADOLESCENTES -----	104

2.1. Les Kpeji ou les enfants de la rue-----	104
2.2. Les "nagimbii" ou les enfants-sorciers -----	105

DEUXIÈME PARTIE : LA FEMME FACE AU PHÉNOMÈNE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTES DANS LA TRADITION NAWDA ----- 110

INTRODUCTION ----- 111

CHAPITRE UN : LA FEMME NAWDA, UN "NIDA" DANS SON "SITZ IM LEBEN" ----- 111

I. LA VIE TRADITIONNELLE NAWDA DANS LES ESPACES DU TOGO ----- 112

1. L'ORIGINE DU MOT <i>NAWDA</i> ET LE PEUPLE <i>NAWDA</i> -----	112
1.1. La localisation et l'histoire du peuple nawda-----	112
1.2. La composition ethnique -----	114
2. LE TRAVAIL COMME PÉDAGOGIE -----	116
2.1. Le travail comme "tradition" -----	116
2.2. L'amour du travail-----	119

II. LA COMPRÉHENSION NAWDA DE LA PERSONNE HUMAINE ("NIDA") ----- 121

1. LE <i>NIDA</i> SUJET ET FINALITÉ DE LA RESPONSABILITÉ-----	121
1.1. Le nida en lui-même -----	122
1.2. Le nida, le "b'na-mana" -----	124
2. LE <i>NIDA</i> , MEMBRE DE LA COMMUNAUTÉ (DA'ANGA)-----	126
2.1. Le sens de la communauté : le da'anga -----	126
2.1.1. La communauté comme " membralité " -----	127
2.1.2. La communauté comme lieu d'accueil, d'éducation et de formation-----	128
2.1.3. La communauté "transethnique" et "transclanique"-----	130
2.2. L'interdépendance dans la communauté tridimensionnelle -----	132
2.2.1. L'interdépendance entre les nɛɛɛmba (vivants)-----	133
2.2.2. L'interdépendance entre les nɛɛɛmba et les kpaarba (vivants et morts) -----	137
2.2.3. L'interdépendance entre les nɛɛɛmba, les kpaarba et les kpúmba (vivants, morts et non-encore-nés) -----	142
3. LE <i>NIDA</i> ET SON ENVIRONNEMENT COSMIQUE-----	143
3.1. Le cosmomorphisme-----	144
3.2. Les rites liturgiques, expression de l'unité cosmique -----	146
3.3. Le nida et sa responsabilité environnementale-----	150

CHAPITRE DEUX : LA RESPONSABILITÉ DE LA FEMME <i>NAWDA</i> FACE AU PHÉNOMÈNE DE LA MATERNITÉ PRÉCOCE	154
I. LA RESPONSABILITÉ, LES PROVERBES ET LA FEMME RESPONSABLE	155
1. LA RESPONSABILITÉ À TRAVERS DES PROVERBES	155
2. LA FEMME <i>NAWDA</i> ET LA VERTU	160
2.1. La femme vertueuse	160
2.2. La responsabilité comme fondement de l'engendrement	161
II. LA RESPONSABILITÉ ET LA SOLIDARITÉ DE LA FEMME DANS L'ÉDUCATION DE L'ADOLESCENTE	165
1. LA CORRÉLATION ENTRE LA RESPONSABILITÉ ET LA SOLIDARITÉ	165
2. LA SYMBOLIQUE DU CORPS ET LA RESPONSABILITÉ SOLIDAIRE À L'ÉGARD DES ADOLESCENTES MÈRES	168
III. LA FEMME <i>NAWDA</i> ET SES FONCTIONS	169
1. LA FONCTION ÉDUCATIVE, UNE SPHÈRE PRIVÉE DE LA FEMME <i>NAWDA</i>	170
2. LA FONCTION RELIGIEUSE DE LA FEMME : "YIRIMBI" ET "TOGIBI"	172
2.1. La femme (foga)bbs et le mystère du "yirimbi"	172
2.2. La foga et le mystère de "togibi"	176
2.3. L'intelligence pratique et le courage de la nawdfoga	177
2.3.1. Le réalisme de la nawdfoga	177
2.3.2. Le courage de la femme nawda	178
CONCLUSION	183
CHAPITRE TROIS : LA MATERNITÉ PRÉCOCE ET L'ETHOS <i>NAWDA</i>	184
I. LES MODES DE PERCEPTION ET L'IMAGE DES <i>NAWDBA</i> SUR LA JEUNE FILLE ENCEINTE	184
1. LE <i>FABILI</i> : UN RITE PÉDAGOGIQUE ANTI-PRÉCOCITÉ DE GROSSESSE	185
1.1. La pédagogie nawda : "écoute" et "voir"	185
1.2. Les fondamentaux de l'éducation nawda	186
1.3. Le sens de l'initiation	188
2. LA COOPÉRATIVE, UN LABORATOIRE DE RESPONSABILISATION DE LA FILLE.	189
3. L'INITIATION DE LA JEUNE ET L'INFLUENCE PSYCHOLOGIQUE DANS LE PROCESSUS ÉDUCATIF DE L'ENFANT	191
II. LA VALEUR DE LA VIE : LA FEMME ENCEINTE SUJET DE SOLLICITUDE	192
1. LES NORMES TRADITIONNELLES EN MATIÈRE DE PROCRÉATION CHEZ LES <i>NAWDBA</i>	192
1.1. L'enfant, kwagdibiga : un être sacré	192
1.2. Valeur du nom	193

2. L'AVORTEMENT : DÉSIR D'ENFANT ET AUTO-EXCLUSION -----	195
2.1. L'avortement -----	195
2.2. La stérilité et le désir d'enfant-----	197
III. LA FEMME ENCEINTE ET LA PRÉPARATION À L'ACCUEIL DE L'ÊTRE HUMAIN -----	198
1. LA <i>FUTIYA</i> OU FEMME ENCEINTE-----	198
2. LA FUTURE-MÈRE À L'ÉCOLE DE LA BELLE-FAMILLE -----	200
CONCLUSION -----	202

TROISIÈME PARTIE : DES VOIES POUR LE DEVENIR-SUJET DE L'ADOLESCENTE-MERE -----205

CHAPITRE UN : LE PHÉNOMÈNE DE LA MATERNITÉ ADOLESCENTE : UN DÉFI POUR L'ÉGLISE-----206

I. COMPRENDRE LA RESPONSABILITÉ DE L'ÉGLISE -----206

1. UNE RESPONSABILITÉ DÉONTIQUE -----	206
2. UNE RÉPONSE AUX DEMANDES DE L'EXISTENCE -----	208
3. LA RESPONSABILITÉ DE LA FEMME AFRICAINE-----	209

II. LES MESURES PRISES TRADITIONNELLEMENT PAR L'ÉGLISE-FAMILLE-DE-DIEU -----210

1. DES SESSIONS SPIRITUELLES -----	211
1.1. L'enseignement catéchétique-----	211
1.2. Les mouvements d'actions catholiques -----	213
1.2.1. La Légion de Marie-----	213
1.2.2. Jeunesse Étudiante Chrétienne (jec)-----	214
1.3. Les Camps bibliques-----	215
2. L'ÉDUCATION SEXUELLE -----	216
3. LES FOYERS D'ACCUEIL POUR JEUNES FILLES-----	217
3.1. Le système des foyers -----	218
3.2. Des programmes objectivés -----	219

III. AU-DELÀ DE L'AGIR ECCLÉSIAL ACTUEL-----220

1. POUR UNE PASTORALE DE TOUTES LES VOCATIONS -----	220
2. POUR UNE APPROCHE VIVANTE ADAPTÉE AUX JEUNES-----	221
3. POUR UNE ÉDUCATION SEXUELLE CONSTRUCTIVE -----	222

CHAPITRE DEUX : LA MISÉRICORDE, UNE OUVERTURE À LA CONFIANCE

-----	228
I. LA MISÉRICORDE COMME CHEMIN D'HUMANISATION	-----228
1. L'EXPRESSION DE L'EXEMPLARITÉ DU CHRIST : MISÉRICORDE	-----228
1.1. La miséricorde et la justice: deux vertus	-----229
1.2. La justice et la miséricorde : deux valeurs non-antithétiques	-----231
1.3. Distinguer l'adolescente-mère de son péché	-----232
2. L'EXERCICE DE LA MISÉRICORDE À L'INSTAR DU CHRIST	-----236
2.1. La miséricorde pour la protection de la vie	-----236
2.2. La valeur de la vie	-----239
3. LA MISÉRICORDE, LA JUSTICE ET L'IVG	-----241
3.1. L'éthique catholique : une politique anti-avortement	-----241
3.2. Deux positions de l'épiscopat d'Afrique contre l'ivg	-----244
3.2.1. La position de l'épiscopat du Cameroun sur l'ivg	-----244
3.2.2. La position de l'épiscopat du Togo sur l'IVG	-----245
3.2.3. Evaluation critique des discours des évêques	-----246
3.3. La contraception ou l'avortement : la théorie du moindre mal	-----248
II. LA PALABRE ET LA MISE EN ŒUVRE DE LA MISÉRICORDE POUR LA RECONSTRUCTION DE LA PERSONNE	-----250
1. LA PALABRE : ESPACE DU SURGISSEMENT DU BONHEUR	-----250
1.1. La palabre : conciliation communautaire	-----250
1.2. L'aspect thérapeutique	-----252
1.3. Le rôle des sages de la communauté chrétienne de base dans la palabre	-----254
1.3.1. Les sages dans les communautés chrétiennes de base	-----255
1.3.2. Les Dagona : une nouvelle catégorie de belle-mère	-----256
2. LA STRUCTURE DU MOMENT DE LA PALABRE	-----257
2.1. Le moment de la réconciliation	-----258
2.1.1. La réconciliation communautaire : la rumination de la parole	-----258
2.1.1.1. L'entrée en palabre et la lecture de la Parole de Dieu	-----259
2.1.1.2. Le dialogue plutôt que la discussion	-----260
2.1.1.3. Le pardon mutuel et le partage fraternel	-----262
2.2. La réconciliation spirituelle ou l'accueil par le prêtre	-----263
2.2.1. L'examen de conscience	-----264
2.2.2. L'aveu du péché	-----265

2.2.3. L'absolution -----	265
3. LA RÉINTÉGRATION DANS LA COMMUNAUTÉ ECCLÉSIALE -----	266
3.1. La réintégration, une question de justice sociale-----	266
3.2. L'importance et le moment de la réintégration -----	268
III. POUR UNE ÉTHIQUE DE L'ACCOMPAGNEMENT DES ADOLESCENTES-MÈRES -----	269
1. L'ACCOMPAGNEMENT DANS LA RECONSTRUCTION DE SOI -----	269
1.1. L'accompagnement, une ouverture à l'écoute -----	270
1.2. La confiance réciproque comme voûte de l'accompagnement -----	272
2. LA CONFIANCE AU TIERS : OUVERTURE À UNE MENTALITÉ POSITIVE DE RECONSTRUCTION DE SOI -----	273
2.1. Aider l'adolescente-mère à s'exprimer-----	274
2.2. Aider l'adolescente-mère à faire confiance en Dieu -----	275
2.3. La source divine de la confiance donnée par Dieu lui-même -----	276
3. L'ACCOMPAGNEMENT DANS LA RÉINSERTION SOCIALE -----	277
3.1. Accompagner au quotidien l'adolescente-mère-----	277
3.2. Aider à l'autoréalisation-----	278
3.3. Synthèse de l'accompagnement : un puzzle en 6 pièces-----	281
CHAPITRE TROIS : LE VIVRE ET LE DEVENIR-SUJET DANS L'ÉGLISE ET DANS LA SOCIÉTÉ AUJOURD'HUI-----	283
I. LA MATERNITÉ PRÉCOCE DÉFIS PASTORAUX DANS UNE SOCIÉTÉ PATRIARCALE -----	284
1. DES FIGURES EMBLÉMATIQUES POUR LA CAUSE DES JEUNES-FILLES-----	284
1.1. Kimpa Vita-----	284
1.1.1. Face au désarroi spirituel -----	284
1.1.2. En faveur de l'éducation des filles -----	286
2.2. Les Nana Benz -----	288
2.1.1. Implication sociale en faveur des filles -----	289
2.2.2. La pédagogie des Nana Benz-----	290
2. POUR UN FÉMINISME ANTHROPOCENTRIQUE EN AFRIQUE CONTEMPORAINE -----	291
2.1. Au-delà d'un féminisme cloné -----	292
2.2. Un féminisme aux racines africaines -----	293
II. DES MOYENS APPROPRIÉS POUR PLAIDOYER AU DEVENIR-SUJET DES MÈRES PRÉCOCEMENT PARENTS-----	296
1. À L'ÉCOLE DE LA TRADITIONS AFRICAINE -----	296

1.1. L'éducation de la mère précoce au sens de la maternité-----	296
1.2. L'éducation de la mère précoce au sens du mariage-----	299
1.3. La pédagogie de la belle-mère -----	301
2. DES INITIATIVES ÉCCLÉSIALES ET PUBLIQUES EN FAVEUR DES MÈRES PRÉCOCES -----	302
2.1. La maternité précoce et la question de parité-----	302
2.2. La parité : un défi -----	305
2.3. Meilleures conditions d'études, possibilité de parité-----	307
III. DE L'ÉTHIQUE PRATIQUE : PROPOSITIONS À L'ÉGLISE ET À LA SOCIÉTÉ POUR DEVENIR-SUJET DES ADOLESCENTS PRÉCOCEMENT PARENTS -----	310
1. POUR UNE ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE DE L'HUMAIN FRAGILE ET VULNÉRABLE -----	310
1.1. L'être fragile, l'épicentre de la réflexion-----	310
1.2. Réflexion sur la culture de la vie-----	312
1.3. Mère précoce comme source de l'engendrement de la paix-----	313
2. APPORT DE LA TRADITION <i>NAWDA</i> -----	315
2.1. La palabre espace du surgissement du bonheur-----	315
2.2. La pédagogie de la belle-mère -----	315
3. CRÉATION DE LABORATOIRES : SPIRITUELS, MORALES, PSYCHOLOGIQUES ET INTELLECTUELS -----	316
3.1. Laboratoires : spirituels, morales, psychologiques et intellectuelle -----	316
3.2. Des actions dans le domaine de la santé publique -----	319
CONCLUSION -----	320
CONCLUSION GÉNÉRALE -----	322
I. RETROSPECTION -----	322
II. PERSPECTIVES D'AVENIR -----	324
INDEX THÉMATIQUE-----	336
BIBLIOGRAPHIE -----	342
TABLE DES MATIÈRES-----	381
FIGURES-----	390
TABLEAUX -----	390
ANNEXES-----	390

FIGURES

Figure 1 : Nombre de femmes adultes enceintes -----	25
Figure 2: Nombre total de femmes enceintes de moins de 18 ans -----	25
Figure 3: Nombre total de femmes enceintes -----	26
Figure 4: Taux brut de scolarisation en primaire -----	28
Figure 5: Taux brut de scolarisation en secondaire par sexe et par région : 2010-2011 -----	28
Figure 6: Taux brut de scolarisation en primaire et en secondaire par sexe et par région : 2010-2011 -----	29
Figure 7 : Profil d'ensemble de scolarisation au Togo : -----	30
Figure 8 : Structure relationnelle de l'enfant -----	100
Figure 9: La communauté, substitut de la cellule familiale -----	102
Figure 10: Proposition holographique de la structure de l'anthropologie <i>nawda</i> -----	203
Figure 11: Puzzle -----	282

TABLEAUX

Tableau 1 : Illustration de terminologie du concept de jeune fille en différentes langues en Afrique -----	37
Tableau 2 : Ressemblance entre le <i>nawdum-bassar-moré</i> -----	114
Tableau 3: Proverbes traduisant la responsabilité de la femme -----	157
Tableau 4: Illustration de l'inégalité du genre en milieu universitaire au Togo -----	308

ANNEXES

Annexe 1 : Une histoire, une vie -----	328
Annexe 2 : Échantillon de questions d'enquêtes de terrain -----	331
Annexe 3 : Petit lexique de référents sémantiques <i>nawda</i> -----	333

LA MATERNITÉ ADOLESCENTE AU TOGO. UNE INTERPELLATION POUR L'ÉGLISE ET LA SOCIÉTÉ

Résumé

L'adolescente-mère est fragilisée par la précocité de sa grossesse et le regard intolérant de sa communauté. Pourtant elle est appelée à devenir un véritable sujet, responsable de son destin et de celui de son enfant. C'est un défi qui consiste à dire « un grand " oui " à la vie humaine ». La maternité adolescente au Togo est alors une interpellation pour l'Église et la société. Comment la question de maternité adolescente est/était-elle perçue dans la tradition nawda ? Quel rôle jouait la femme face à ce problème ? L'Église, en raison de sa vocation de protéger et de donner la vie à chaque personne humaine, est tenue de donner une réponse éthique au questionnement du phénomène de la maternité adolescente. Elle peut : intégrer les éléments positifs de la pédagogie nawda et africaine en général ; renforcer la pratique de la justice miséricordieuse, en recourant, le cas échéant, au mécanisme de la palabre africaine ; accompagner les adolescentes-mères en les considérant comme des actrices responsables de leur vie et non comme des victimes que l'on assiste ; encourager la femme africaine à se former pour pouvoir former à son tour ; créer des structures d'accueil et d'encadrement à l'instar du Préau du Grand Arbre (qui est une école de la petite enfance où l'on part des réalités socioculturelles de chaque milieu pour apprendre aux enfants le sens du respect de soi) et de la Résidence Universitaire la Providence (qui se veut une arme contre ceux pour qui l'enfant est un obstacle). La société togolaise devrait concevoir une politique de sécurité sociale en faveur des adolescentes-mères en situation de précarité. Il s'agit d'une question de justice et d'équité fondée sur le respect de la dignité humaine auquel a droit toute personne, fût-elle adolescente-mère.

Résumé en anglais

The teenage mother is weakened by her early pregnancy and the intolerant view of her community. Yet she is destined to become a real subject, responsible for her destiny and of her child's. It is a challenge to say "a great " yes " to human life." The adolescent motherhood in Togo is thus an interpellation toward the Church and the society. How the issue of adolescent motherhood is / was seen in the Nawda tradition? What was the role of women to deal with this problem? The Church, because of its vocation to protect and give life to every human person, is required to give an ethical response to the issue of the phenomenon of teen motherhood. It can: integrate the positive elements of the Nawda and African pedagogy in general; strengthen the practice of the merciful justice, by using, when appropriate, the mechanism of the African palaver; support teenage mothers by considering them as actresses responsible for their life and not as victims that we are witnessing; encourage the African woman to train to be able to train in her turn; provide care and support facilities like the Préau du Grand Arbre (which is a school of early childhood based on the sociocultural realities of each environment in order to teach children the sense of self-respect) and University Residence Providence (wishing to fight against those considering the child as an obstacle). The Togolese society should develop a social security policy to support teenage mothers in precarious situations. It is a matter of justice and equity based on respect of the human dignity to which everyone is entitled, albeit teenage mother.