

Facteurs sociaux de la polémique autour du projet de légalisation de la polygamie en Côte d'Ivoire : une analyse à partir de familles polygynes dans la commune d'Abobo

DAGO Michèle-Ange
Enseignant-chercheur
Université Félix Houphouët-Boigny
angemichdago@gmail.com

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 3, No 3 (2023)

Résumé

En Côte d'Ivoire, 29% des femmes sont dans des mariages polygynes, en dépit de la loi de 1964 qui consacre la monogamie. Cette légitimité sociale a conduit à une proposition de loi visant la légalisation de la pratique polygamique. Face à cette proposition, des acteurs politiques et des défenseurs des droits de la femme s'opposent. L'objectif de ce travail est d'analyser les facteurs sociaux de cette polémique à partir du vécu de familles polygynes à Abobo. Dans cette logique, une recherche documentaire et des entretiens semi-directifs menés auprès de 53 individus ont été privilégiés. Cette démarche a permis de comprendre que la polygynie participe à la construction de l'identité au détriment des conséquences de la pratique sur les liens familiaux et sociaux. Dès lors, cette polémique autour du projet de la légalisation de la polygamie laisse transparaître des interrogations sur sa légitimité sociale. Ce qui met en lumière le risque de renforcement de l'injustice de genre.

Mots clés : légitimité sociale, polygamie, identité, légalisation, liens sociaux

Abstract

In Côte d'Ivoire, 29% of women are in polygynous marriages, despite the 1964 law that enshrines monogamy. This social legitimacy led to a bill to legalize polygamous practice. Political actors and women's rights advocates are opposed to this proposal. The objective of this work is to analyze the social factors of this controversy based on the experience of polygynous families in Abobo. With this in mind, documentary research and semi-structured interviews with 53 individuals were preferred. This approach has made it possible to understand that polygyny participates in the construction of identity to the detriment of the consequences of the practice on family and social ties. Therefore, this controversy surrounding the project to legalize polygamy raises questions about its social legitimacy. This highlights the risk of reinforcement gender injustice.

Keywords: social legitimacy, polygamy, identity, legalization, social ties

Introduction

La polygamie désigne le fait pour une personne d'être en union simultanément à plusieurs autres (Robert, 2020). Les anthropologues distinguent la polygynie, union d'un homme à plusieurs femmes, de la polyandrie, décrivant l'union entre une femme et plusieurs hommes. Mais dans les faits, la rareté statistique de la polyandrie laisse place à l'usage de la polygamie, au sens de polygynie (Conseil du statut de la femme, 2010). Ce système d'organisation reste le plus répandu car 80% des sociétés sont polygames, contre 20% qui sont monogames (Association Départementale pour le Développement et la Coordination des Actions auprès des Etrangers de la Savoie, 2013). Ces unions polygames concernent le continent africain, la Chine, le Cambodge dans certaines régions, l'Inde ainsi que le Moyen-Orient. Dans ces régions, les fonctions sociales de ce système matrimonial sont perceptibles. En témoigne la situation au Kosovo, où lorsque deux familles ou deux villages sont prêts à s'entretuer, les systèmes d'échange notamment le mariage polygame permet de mettre fin au conflit (ADDCAES, 2013).

Quant à la fonction économique de la polygamie, elle se perçoit à travers la situation économique des paysans monogames ou polygames. Des chercheuses au Burkina Faso avaient calculé qu'un paysan monogame avait moins de revenus annuels que le paysan polygame du fait de l'économie non mécanisée ; le nombre de femmes et d'enfants constituant une force de travail pour l'agriculture (ADDCAES, 2013). Ainsi, dans ces régions du monde, le fait qu'un homme ait plusieurs conjointes apparaît comme une normalité. La Côte d'Ivoire n'échappe pas à cette réalité matrimoniale car 29% des femmes sont dans des mariages polygames (R. Millogo et al, 2022). Cette situation met en évidence une légitimité sociale de la pratique. Ainsi, pour renforcer cette légitimité, une proposition de loi est présentée au parlement par le député Yacouba Sangaré en juin 2022.

Selon Bouquet (2014), la légitimité sociale est l'existence de normes symboliques partagées, permettant aux membres d'une société d'interagir. Elle s'impose à travers la tradition, le statut, la connaissance, l'expertise ou la conviction. C'est pourquoi pour l'auteur, celle-ci relie les citoyens sur la base d'une identité collective forte et d'intérêts communs. Castellano (2022), abonde dans ce sens quand il affirme que la légitimité trouve son fondement dans les éléments tels que le droit, l'équité, la raison ainsi qu'à la tradition. Pour l'auteur, légitimité et légalité vont de pair dans la mesure où étymologiquement, le concept de légitimité est emprunté du latin *legitimus*, qui signifie légal. Dans cette mesure, légitimité est synonyme de la légalité. Ainsi, au regard de l'étymologie du mot, pour l'auteur, tout ce qui est légitime est légal. De plus, l'auteur perçoit la légitimité comme une conformité permettant une adhésion, une acceptation des sujets à une pratique. Cette légitimité étant l'expression d'une justice distributive, acceptée par tous. D'Onorio (2020) nuance cette position de Castellano (2022), quand il affirme que la légitimité est l'un des concepts récupérés par le droit, mais qui ne lui est pas spécifique. Néanmoins, l'auteur soutient que la légitimité assure une meilleure efficacité à la règle de droit car elle justifie ladite règle auprès des sujets par une accréditation, un certificat de garantie. Toutefois, l'auteur affirme que la légalité

diffère de la légitimité, en ce sens que la première est matérialisée par une loi écrite, alors que la seconde demeure une loi non écrite.

Sous ce rapport, ces auteurs montrent que la légalité n'est que la confirmation, par écrit d'une pratique légitimée par une société. Par ailleurs, Nguimfack (cité par Nguimfack, 2014) s'intéresse aux facteurs qui légitiment la polygynie. L'auteur s'appuie sur le cas du Cameroun et constate qu'autrefois, la polygynie y était une institution utile dans la mesure où elle était une solution aux difficultés telles que le manque de main-d'œuvre familiale utiles aux travaux champêtres, l'infertilité d'une femme. A cette fonction sociale de la polygynie, s'ajoute le fondement religieux de cette pratique, comme fondement de la pratique mis en évidence par Dongmo (2017). L'auteur reprend les propos de Brédji Ibrahim, Imam d'Abidjan, qui revendique la légalisation de la polygamie en Côte-d'Ivoire en vue de permettre aux musulmans de vivre leur religion. Il fait remarquer également que la pratique est légitimée par d'autres religions, en dehors de l'islam. En témoigne les propos d'un leader mormon mis en évidence par l'auteur. Lesdits propos décrivent la polygamie comme la seule *religion de là-haut* pour ces croyants (Dongmo, p. 2). A ces facteurs religieux, complète l'auteur, s'ajoute l'argument culturel perçu chez les peuples bamiléké du Cameroun. Selon lui, ces peuples appréhendent la polygynie comme un droit pour l'homme issu de cette communauté, à tel enseigne que la monogamie y est considérée comme du célibat. L'auteur renchérit en présentant le rôle de la polygynie dans la construction des rapports de pouvoir. A partir du cas des Mossi du Burkina Faso, l'auteur affirme que la pratique confère un statut social et est susceptible de renforcer le pouvoir politique de certains segments de la société.

Pourtant selon Nguimfack (2014), les épouses en union avec un polygyne éprouvent des difficultés liées au stress familial mettant à mal leur santé mentale. Cette position est expliquée par Bruyninckx et al (2017) qui affirment que ces femmes perçoivent la venue d'une autre épouse dans le foyer comme une violence morale et la rupture du rapport de confiance avec l'époux. En effet, pour les auteurs, en dépit du contexte socioculturel sénégalais qui légitime la polygynie, ces premières épouses appréhendent cette pratique comme une trahison, un abandon par l'époux. En clair, ces auteurs montrent des conséquences sociales de la pratique nonobstant la coutume, la religion, et des facteurs économiques qui la légitiment. C'est en cela que pour Nguimfack (2014), force est de constater que la vie au sein des familles polygames nourrit beaucoup de commentaires dans la société. L'auteur en veut pour preuve le regard de la société qui perçoit parfois ces familles polygames tantôt comme à problème, tantôt comme à respecter. C'est d'ailleurs le cas en Côte d'Ivoire, où, bien que la légitimité sociale de la polygynie soit établie, le projet de légalisation de la polygamie est sujet à polémique.

La polémique autour de la légalisation de la polygamie dépend des fondements sociaux de sa légitimité et de l'impact social de la pratique. L'objectif de ce travail est donc d'analyser les facteurs sociaux de la polémique autour du projet de légalisation de la polygamie, à partir du vécu de membres de familles polygynes à Abobo. Les résultats se structurent ainsi autour de deux points : i) fondements sociaux de la légitimité de la polygynie ; ii) Impact social de la pratique.

1. Méthodologie

La méthodologie de l'étude s'articule autour du site de l'étude et de la population, de l'échantillonnage, des techniques de collecte et d'analyse de données.

1.1. Site et population de l'étude

L'enquête de terrain a été réalisée dans des familles polygames résidant à Abobo. Jusqu'à la fin du XIXe siècle, cette commune, à l'origine était constituée de villages traditionnels d'autochtones Atchan que sont Abobo-Baoulé et Abobo-Té. C'est en 1904, au moment où commence la construction de la voie ferrée que la localité se voit transformée (Diabaté et Kodjo, cité par Dan, 2023). En effet, une petite gare érigée par l'administration coloniale française au Nord de ces deux villages se transforme en une concentration urbaine qui prend le nom d'Abobogare et attire tous les déguerpis des autres quartiers et des immigrants. Ceux-ci sont constitués de ressortissants du Nord de la Côte d'Ivoire et des pays sahéliens, d'origine Malinké et islamisés depuis le XIIe siècle. Dès lors, l'espace Atchan dévient progressivement le lieu de cohabitation de diverses cultures et de religions. La population y est composée de 80,34 % d'Ivoiriens et de 19,66 % d'étrangers, avec une dominance pour les Akans (Ébriés, Baoulés, Attiés, etc.) qui représentent 40,61 % de la population, suivis par les Mandés du Nord (34,98 %), les Krous (16,61 %) et les Mandés du Sud (7,75 %) (ONU HABITAT, 2012). Ces caractéristiques, font de la commune un des laboratoires mettant en scène l'ensemble des aires culturelles présentes en Côte d'Ivoire ainsi que les religions pratiquées.).

Dans cette commune, le contact avec les populations de l'étude été possible grâce à notre participation en tant que formatrice au projet « *école des parents* » initié depuis 2021 dans le cadre de resocialisation des enfants en conflit avec la loi. A cet effet, quelques participants à ce projet ont servi de canal d'accès à la population de l'étude. Cette population est constituée de couples vivant dans un foyer polygyne, afin de saisir les raisons de ce choix ainsi que l'impact de celui-ci. A ceux-ci s'ajoutent les enfants issus de ces familles pour comprendre leur vécu en lien avec l'impact du choix matrimonial de leurs parents. De plus, des associations de femmes ont constitué notre cible afin d'appréhender leur avis sur l'impact de la polygynie dans les ménages de leurs différents quartiers. Enfin, des guides religieux et leaders communautaires ont été interrogés afin de collecter des informations sur le lien entre la religion et la polygamie, auprès des premiers, et sur l'impact social de cette pratique, auprès des seconds. Suivant la localisation de la population définie, les quartiers de Sagbe, Kennedy, Colombie, et de PK18 ont été parcourus.

1.2. Echantillonnage

Dans cette étude, l'échantillonnage par boule de neige éclairé par le principe de saturation a permis d'interroger dix (10) chefs de famille polygame musulmans, de sept (7) chefs de famille polygame non musulmans, huit (8) femmes musulmanes issues de foyers polygames, neuf (9)

femmes non musulmanes issues de foyers polygames, treize (13) progénitures d'une famille polygame, un (1) iman, trois (3) chefs communautaires, et deux responsables d'associations de femmes. L'échantillon est donc composé de cinquante-trois (53) individus. La phase de collecte de données a duré quinze (15) jours notamment du 13 au 27 Juillet 2022.

1.3. Techniques de collecte et d'analyse de données

Les données de ce travail ont été collectées grâce à une recherche documentaire et à l'entretien semi-directif. La recherche documentaire a permis de collecter des informations sur l'ampleur, les causes et les conséquences de la polygynie dans le monde en général et en Afrique en particulier. Quant à l'entretien, il a permis de collecter les avis des acteurs identifiés. De ce fait, un guide d'entretien a été privilégié à l'endroit des époux vivant dans les foyers polygynes. Des questions relatives à leur choix matrimonial ainsi que ses conséquences leur ont été adressées. De même, un guide d'entretien portant sur les conséquences de cette pratique parentale a été adressé aux enfants vivant dans ces familles. Quant aux associations, aux leaders religieux, un guide d'entretien portant sur leur avis sur les causes et les conséquences de ce phénomène ont été récoltés. Les données recueillies ont fait l'objet d'une analyse de contenu. Elles ont été interprétées sur la base du fonctionnalisme, pour comprendre les fonctions sociales que remplit cette institution sociale qu'est la polygynie. De plus, cette théorie, de par son évolution, ouvre des perspectives de transformation des institutions. Ces différentes démarches ont abouti aux résultats ci-dessous.

2. Résultats

Les données recueillies montrent que la polygynie participe à la construction de l'identité des acteurs impliqués dans la pratique. Cependant, dans le contexte urbain, notamment à Abobo, cette pratique conduit à la fragilisation des liens sociaux.

2.1. La construction de l'identité comme fondement social de la légitimité la polygynie

Les données collectées montrent que la polygynie, en tant que fait social participe à la construction de l'identité culturelle et de la masculinité des acteurs qui la pratiquent. Ce qui constitue un fondement à sa légitimité.

2.1.1. La construction de l'identité culturelle

Le système matrimonial polygyne apparait comme pratique permettant d'identifier la communauté musulmane. C'est que qu'explique Y. S, chef de famille, polygame musulman, qui explique que : *« vous-même vous savez que les musulmans ont droit à quatre femmes. Ce n'est pas nouveau dans ce pays, nous sommes reconnus comme des polygames à cause de notre religion ».*

Ce discours montre que la polygynie est un trait distinctif des individus pratiquant la religion musulmane ; car elle apparaît comme une ordonnance de la religion. Ces propos sont soutenus par K.L. chef de famille, polygame musulman, quand il affirme que :

L'islam même encourage la polygamie dans plusieurs cas pour résoudre des problèmes dans le couple ou dans la famille. Nos sœurs, nos filles, nos mamans le savent bien. Elles n'ont pas de problème avec ça. J'ai des sœurs qui sont deuxième femme, troisième femme de quelqu'un. Ça fait partie de notre vie de tous les jours depuis nous sommes nés. Donc les hommes musulmans sont libres de le faire .

La polygynie, fait ainsi partie des pratiques qui fédèrent les individus de la communauté musulmane quel que soit le sexe. D'ailleurs, M.T, femme musulmane, au mari polygame, qui ajoute que : « *chez nous, ce n'est pas un problème de prendre deux trois, même quatre femmes. On a grandi dans ce genre de foyer. Mon papa était un polygame. Donc ce n'est pas la polygamie qui va me déranger.* » Ces propos montrent que la polygamie est une pratique intégrée dans le processus de socialisation des femmes issues des communautés musulmanes. Mieux, ces dernières sont des agents disposés à perpétuer cette culture matrimoniale, faisant partie de l'identité de la communauté. C'est ce qui ressort dans les propos de K.Y., leader religieux qui explique que :

L'homme a toujours été polygame avant même la religion. Dans les écritures saintes, notre Dieu n'a rien vu de mal à ça. C'est pourquoi, notre religion autorise jusqu'à quatre femmes si c'est nécessaire. Elle vient pour sauver certaines familles du manque d'enfants ou de l'incapacité à jouer son rôle en tant que partenaire sexuelle.

Le fondement religieux de la polygynie est donc établi, au regard de son caractère utilitaire présenté. Mais ce facteur religieux, qui participe à la construction de l'identité culturelle des individus, n'est pas le seul fondement de la dynamique cette pratique en milieu urbain. Celle-ci repose également sur la construction de l'identité masculine.

2.1.2. La construction de l'identité masculine

La polygamie apparaît comme un signe extérieur d'une masculinité construite. C'est ce qu'explique C.D. chef de famille polygame, non musulman, qui affirme que « *ce qui fait la différence entre un homme et une femme, c'est que l'homme peut être en couple avec plusieurs femmes ; mais ce n'est pas possible pour la femme* ». Il est d'ailleurs soutenu par T.G. chef de famille polygame également non musulman qui ajoute que : « *un vrai garçon doit avoir au moins deux femmes, c'est ce qui montre qu'il n'a pas de problème de virilité* ».

Ces propos montrent que la polygamie est un attribut des hommes ; c'est un signe distinctif de la masculinité. D'ailleurs, K.E. ajoute que : « *ce n'est pas nous qui avons créé cette pratique. Elle existe depuis le temps de nos grands-pères au village. Même nos papas en ville ici avaient souvent deux femmes ou même trois. En tant que leur fils, on ne fait que les imiter* ».

Dès lors, imiter le choix matrimonial des aînés permet de construire son identité masculine. Les propos de DL, chef de famille polygyne, non musulman, le montre quand il revendique :

Ce n'est pas seulement les musulmans ou les Dioulas qui sont polygames. L'homme a été toujours polygame avec ou sans religion. Mes parents au village étaient animistes, mais étaient dans la polygamie. Il y'avait une femme âgée et une autre plus jeune qui était ma mère. Les familles de chacun étaient même d'accord avec ce fait. Ça permet à l'homme de montrer qu'il peut gérer une grande famille, qu'il est un chef. Il est même respecté plus que celui qui a une seule femme. Je me souviens que des mariés à une seule femme avaient souvent recours à lui pour des conseils ou interventions dans des conflits conjugaux. Sa situation de polygame était enviée comme celle des autres polygames du village, car tout le monde savait qu'il était un homme .

Ce discours montre qu'en dehors de la religion musulmane, la polygynie est une pratique valorisée au sein de la gent masculine, car elle permet de structurer les rapports entre les individus du même sexe ; de les différencier à travers des attributs construits comme l'apanage des hommes. Elle confère ainsi la reconnaissance du statut d'homme à ceux s'inscrivant dans cette pratique. Au regard de ces facteurs, en milieu urbain, la polygamie se maintient, non sans conséquences socioéconomiques.

2.2. La fragilisation des liens sociaux, impact social de la pratique

Comme démontré plus haut, la polygynie, puise sa légitimité dans des contextes socioculturels variés. Lesdits contextes reposent parfois sur des lois religieuses qui limitent ou codifient la pratique. La polygynie étant un système matrimonial permettant plusieurs mariages à la fois, elle implique des dispositions sociales et financières préalables visant à contenter les individus impliqués et leurs communautés d'origine. L'objectif de l'observance de tous ces rites encadrant la pratique, c'est la stabilité familiale et la cohésion sociale. Pourtant, à Abobo, ce mode matrimonial entraîne la fragilisation des liens sociaux à travers la double résidence des hommes qui entraîne la précarisation des conditions socioéconomiques.

2.2. 1. De la double résidence des hommes polygynes

L'enquête auprès des familles polygynes à Abobo révèle une instabilité des familles marquée par une double résidence de l'homme. En témoignent les propos de Z. A. leader communauté qui décrit le comportement d'hommes polygynes dans sa commune en ces termes :

Si un homme veut prendre une deuxième femme, il y'a des conditions et des manières définies qui n'ont pas forcément des conséquences sur la première femme et ses enfants. Ce qui se passe souvent ici, c'est que l'homme découche régulièrement. Il s'absente parfois de la maison pour un temps indéterminé et la femme avec qui il vivait, apprend qu'il vit maintenant avec une autre. Vous imaginez les conséquences de cette situation ».

Ces propos montrent que le comportement des polygynes chez les enquêtés s'opposent aux règles de la pratique. Ledit comportement participe à fragiliser le lien entre conjoints. En témoigne, les propos de Dame T.M. qui affirme que :

Nous avons cinq enfants, mon mari et moi. Je ne suis pas stérile. Je suis bien en forme. Mais mon mari a disparu de la maison. Je savais qu'il avait des maitresses, mais je ne savais pas qu'il était devenu le mari d'une autre femme. Pour un oui et un non, il découchait. Un jour, il a fait une semaine et c'est un de ses cousins qui m'a dit qu'il vit avec une autre femme au quartier avocadier, ils ont même deux enfants.

Dans cette logique, les séparations de corps ou les doubles résidences, monnaie courante dans les ménages polygynes en ville, fragilisent le support relationnel dans les familles. Cela est également perceptible à travers les propos de Dame N.C. qui déclare que :

Vous voyez, au niveau des enfants, ce n'est pas facile. Je suis seule avec eux, parce que le papa passe tout son temps dans son nouveau foyer. Quand il y'a un problème et que tu l'appelle, il peut attendre trois jours ou même une semaine pour venir. Malgré toutes les démarches entreprises auprès de la famille et de notre communauté pour que les choses changent, rien n'a changé.

Ces données révèlent que le nouveau ménage né de la polygynie se constitue au détriment de la stabilité du premier ménage. Ce nouveau ménage, à travers l'instabilité familiale qu'il crée, contribue à produire des familles monoparentales de fait, malgré l'existence de valeurs, de codes sociaux ou religieux régissant cette pratique. Cette double résidence provoque des tensions au sein des foyers. C'est que qu'explique Y. A, guide religieux, soutient à cet effet que

Dans notre communauté, tout fidèle connaît les conditions d'un mariage polygame. Les conjoints même sont enseignés à cela avant et après leur union. Mais ce qu'on constate, ce sont des conflits, les affaires de jalousie, de rivalité dans le ménage. On n'arrive plus à comprendre les couples d'aujourd'hui. Nous sommes régulièrement en train de régler les problèmes de foyer.

De toute évidence, des relations conflictuelles naissent de cette double résidence initiée par les époux polygynes et participent à l'effritement des liens sociaux. L'on assiste progressivement à la précarisation des conditions de vie du ménage dans la commune.

2.2.2. A la précarisation des conditions socioéconomiques

Les hommes impliqués dans les foyers polygynes se dérobent de leur rôle envers leurs familles C'est ce que décrit Dame C.C qui explique la faible implication de son conjoint, dans son rôle préalablement défini, quand elle affirme que :

Mon mari a vraiment changé depuis qu'il a pris cette femme. Je vends des éponges pour me faire un peu d'argent. Mais les dépenses qu'il faisait avant, comme la scolarité des enfants, la nourriture sont compliquées aujourd'hui. Il m'a carrément abandonné avec les enfants. Par exemple, pendant l'année scolaire qui vient de finir, ils ont renvoyé le dernier de l'école à cause de droit d'inscription. Le délai de paiement était passé. Malgré mes rappels, il n'a pas réagi. Il m'a dit que ce sont mes enfants aussi, de me débrouiller avec eux.

Ces propos montrent que la double résidence des polygynes a des répercussions sur la vie socioéconomique des familles. Cette situation est regrettée par Dame C.D, présidente d'association de femmes quand elle affirme que : « *les hommes qui ont un nouveau foyer abandonnent leur femme avec les nombreux enfants à charge. Ils sont vraiment injustes* ». Les propos de Dame M. B, seconde épouse en donne une raison en ces termes :

Au début de notre relation, j'habitais chez ma tante. Mon homme m'a dit de prendre un studio pour qu'on soit plus indépendant de la famille. Mais nous avons deux enfants aujourd'hui et nous vivons dans trois pièces, c'est lui se charge du loyer. La plupart de ses sœurs connaissent la maison. La dernière fois c'est chez moi qu'il a logé une de ses tantes, venue du village.

Ce double ménage implique une répartition des ressources qui tendent à ne plus satisfaire les besoins du premier ménage chez les enquêtés. Comme l'explique Dame T.D. qui déplore :

« mon mari est allé vivre avec une enseignante qu'il a prise comme sa deuxième femme. Depuis, il peut me remettre que 1000 francs pour la semaine lors qu'on a deux enfants. Il me dit que je suis une charge trop lourde pour lui ». Ces propos témoignent de la précarisation socioéconomique de la cellule familiale, suite à l'instabilité occasionnée par la polygamie. Propos d'ailleurs confirmés par G. R, 18 ans, issu de foyer polygame, quand il raconte que :

Mon père nous rend la vie dure depuis qu'il a une nouvelle femme. Il nous refuse presque tout. Nous vivons dans une maison de trois chambres et un salon. Avant, les garçons avaient leur chambre et les filles également. Mon père et ma mère dormaient ensemble. Mais il a pris une nouvelle femme, il a mis mes frères et moi au salon pour loger sa nouvelle femme. Ma maman est dans une autre chambre avec ma petite sœur. Maintenant, il n'a jamais l'argent quand on lui demande. Je me suis dit que je vais aller me débrouiller comme mes amis dans les rues pour satisfaire mes besoins et aider mes frères et sœurs. Je suis le plus grand.

Ce discours montre que la polygynie implique le partage des ressources disponibles du ménage. Elle devient ainsi une menace pour la stabilité économique de la famille, contribuant à sa précarité économique à Abobo chez les enquêtés. De plus, cette précarité ne se limite pas à la cellule familiale car c'est la société qui devient l'espace de la débrouillardise des membres de la famille à la recherche de satisfaction de leurs besoins. D. A. président de jeunes remarque à ce propos :

Les enfants qui se débrouillent s'en vont des petits délinquants, des microbes. Ils quittent la maison pour dormir dans les gares et les marchés pendant la nuit. Ils agressent les passants en leur arrachant leurs biens et leur argent. Notre commune en souffre et il y'a des secteurs très dangereux. Quand ils arrivent à ce niveau de délinquance, leur famille ne peut plus rien pour les ramener à la raison.

Ce discours révèle l'insécurité à laquelle les familles polygames exposent leur environnement.

3. Discussion

La recherche menée auprès des acteurs impliqués dans la polygynie e à Abobo révèle les fonctions sociales de la pratique qui la légitime au détriment de ses conséquences sociales. La légitimité de la polygamie est constatée par Hertrich (2008) quand il remarque que la polygamie est une institution solide en Afrique de l'ouest. Selon ce dernier, la pratique concerne un homme marié sur quatre ; et quatre femmes mariées sur dix. Diamouténé (2009), abonde dans son sens en se référant à la situation au Mali. L'auteur affirme que la proportion des mariages polygames augmente avec l'âge quel que soit le sexe. Concernant les hommes mariés, le pic des polygames se retrouve en milieu rural dans la tranche d'âge de 50 à 79 ans, soit 41% des mariés contre qu'en milieu urbain, le plus fort taux d'hommes polygames se retrouve chez les 70 ans et plus avec 38 %. Au regard de ces données, l'on s'aperçoit, selon l'auteur, que la probabilité d'être polygame augmente avec l'âge chez les hommes. C'est le même constat que fait l'auteur concernant les femmes. Il souligne à ce propos que le plus fort taux de femmes impliquées dans les unions polygames se situe entre 60 et 64 ans soit environ 45% de celles-ci. A contrario, la proportion de femmes impliquées dans les unions polygames parmi les mariées se retrouve en milieu urbain dont le plus fort taux se retrouve dans la tranche d'âge de 35 à 55ans. Ces données statistiques fournies

par l'auteur complètent la présente étude qui se veut qualitative ; elles mesurent le phénomène pour en saisir l'ampleur dans la région ouest Africaine.

Le Conseil du Statut de la Femme (2010) abonde dans le même sens lorsqu'il affirme que la polygamie est une coutume millénaire issue d'un modèle patriarcal. Dans ce système matrimonial, les hommes ont autorité sur les femmes ; ils peuvent avoir plusieurs concubines ou esclaves. Etant une pratique fort ancienne, la polygamie n'est donc pas l'apanage d'une religion. Elle est antérieure à l'islam et au mormonisme, ajoute le Conseil qui affirme que plusieurs religions l'ont autorisé avant de l'interdire. Dans cette logique, l'on constate avec cette institution que l'Islam n'a fait que limiter le nombre des coépouses, auparavant illimité. Ces informations montrent que la religion musulmane n'a pas initié la polygamie. Elle s'est inscrite dans une dynamique de la régulation de la pratique à l'œuvre dans diverses parties du monde. Dans le même ordre d'idées, Arboncana (2010) insiste sur la distinction à faire entre la polygamie et les unions formées par le plaisir et qui se terminent avec le même plaisir. Pour l'auteur, la polygamie est une institution dans les pays à statut polygame, avec ses droits et ses restrictions. L'auteur en veut pour preuve l'exclusivité des relations sexuelles entre époux où les cas d'infidélité apparaissent comme une injure grave à l'endroit des épouses. En ce sens, pour Arboncana (2010), au Mali, la violation par l'époux des règles du mariage polygame est une violation des obligations du mariage et une atteinte à la dignité de ses conjointes. Bruyninckx et al (2017) lui emboîte le pas en soutenant qu'au Sénégal, polygamie est soumise à des contraintes relationnelles presque sacrée. Si ces différents auteurs nous décrivent la polygamie tant au niveau de son ampleur et de ses particularités, Bruyninckx et al (2017) s'attellent à présenter les avantages de cette pratique. Pour ceux-ci, la polygamie est une alternative fort appréciable au divorce, dans le contexte sénégalais où l'éducation et les attentes sociales conduisent les femmes à survaloriser le mariage et la natalité.

Sous ce rapport, cette fonction d'intégration sociale assumée par la polygamie met en lumière le revers de la pratique. En effet, Arboncana (2010) soutient que les foyers polygames sont des champs de conflits latents dans la mesure où ils favorisent la compétition entre les épouses pour l'appropriation du mari, seul géniteur de la famille. Cette compétition sous-entend la mobilisation de stratégies diverses entre coépouses, visant à pousser les autres à l'erreur ou au divorce. Bruyninckx et al (2017), renchérissent en décrivant le vécu des femmes dans les foyers polygames. De ce fait, à travers une étude menée au Sénégal, les auteurs remarquent que les femmes interrogées s'expriment régulièrement sur la concurrence entre les coépouses, les conflits qu'elles rencontrent. Ces dernières décrivent des insultes, des bagarres sans oublier les pratiques de maraboutage. Le but étant, continuent les auteurs, de s'affirmer et de susciter les faveurs du mari, qui parfois en tire des avantages personnels, reconnaissent-elles. Les auteurs décrivent ainsi le délitement des liens familiaux, du fait de la polygamie, tout comme la présente recherche. De plus, Ouedraogo et al (1998), remarquent que la polygamie représente la première cause de divorce à Dakar et à Bamako. Selon ces auteurs, le divorce constitue réplique privilégiée de la première épouse après un temps d'observation et de conflits. En l'affirmant, ces auteurs présentent la polygamie comme une institution participant au délitement des liens sociaux. C'est que

qu'explique Ouedraogo et al (1998) lorsqu'ils soulignent qu'à Dakar, la précarité économique découlant de la polygamie est décisive pour le choix du divorce comme alternative à la polygamie. Pire, les auteurs remarquent que le nombre d'enfants dans le ménage constitue une contrainte pour les épouses dans la mesure où plus celles-ci ont des enfants, plus elles trouvent des raisons qui les maintiennent dans le foyer, dans ces conflits au lieu de divorcer. Ce qui laisse entrevoir une persistance de conflits, voire la déstructuration des familles au regard des stratégies mobilisées par les épouses, pour leur survie dans le ménage.

En ce sens, les auteurs mettent en lumière la fragilisation de liens sociaux, au sein des familles attachées à cette pratique culturelle. Dès lors, ses fondements socioculturels ne sauraient constituer un appui pour la pratique dans la société. C'est le point de vue de Thomas Jefferson (1776) (Cité par le Conseil du Statut de la Femme, (2010), qui appelle à une distinction importante entre les croyances religieuses et les actions qui en découlent en ces termes

les croyances religieuses concernent uniquement la relation entre l'homme et Dieu, alors que le pouvoir législatif concerne les actions et non les opinions...la liberté religieuse ouvrirait la porte à l'autorisation d'autres actions liées à croyances religieuses, tel le sacrifice humain, qui reviendrait à placer les doctrines religieuses au-dessus des lois du pays... (p.23).

Ce discours met en évidence la nécessité de la primauté du contrat social sur idéologies individuelles qui mettent en danger le bien-être et la cohésion sociale.

Selon Rousseau (1762), le contrat social est le fondement d'une autorité qui rend les individus aussi libres que dans l'état de nature. Il permet de trouver une forme d'association qui défend et protège chaque associé qui en s'associant à tous, s'obéit à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Dans ce contrat, la liberté des individus garantit la liberté de la communauté et vice-versa. En d'autres termes, poursuit l'auteur, la liberté des individus ne peut être préjudiciable à celle des autres car la volonté générale n'est pas la volonté de tous mais peut être valablement exprimée par la majorité sans risque d'oppression. Si cette contribution démontre l'importance du contrat social au détriment des cultures, des idéologies des communautés, la position de Rousseau exclut les conditions sociales de production dudit contrat. En effet, lorsque les rapports sociaux de domination demeurent à l'avantage d'une partie des associés, notamment des hommes, malgré les avancées notables en ce qui concerne les droits de la femme, les lois fondant le contrat social ne peuvent que refléter la volonté des hommes ; au regard du taux de représentativité relativement faible des femmes dans les instances de décisions.

Conclusion

En définitive, la polémique autour du projet de légalisation de la polygamie en Côte d'Ivoire se nourrit d'une part des facteurs légitimant la polygynie, et de l'impact social de cette pratique, d'autre part. En effet, la polygynie participe à construire l'identité des individus qui y adhèrent. Mais ce processus s'opère au détriment du lien social qui s'effrite suite à la double résidence du père ; ce qui favorise la précarisation socioéconomique de la famille et même de la société. s. Sous ce rapport, cette polémique autour du projet de légalisation de la polygamie remet

en question la légitimité sociale de la polygynie dans le pays. Ainsi, dans un contexte où le taux de représentativité aux instances de décision est à l'avantage des hommes, la légalisation de cette pratique n'est que le renforcement de la domination idéologique de l'homme. Ce qui participe à nourrir les injustices de genre dans le pays.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Association Départementale pour le Développement et la Coordination des Actions auprès des Etrangers de la Savoie, 2013, « Au sujet de la polygamie » *Actes de la journée d'étude du 30 mai*, Chambéry

Arboncana Aliou, 2010 « l'institution de la polygamie : quelques effets personnels en droit malien de la famille » in *Réflexions sur le pluralisme familial*, 147- 166, Presse universitaire de Paris, Nanterre

Baudry Robinson, Juchs Jean-Phillipe, 2007, « Définir l'identité », *Hypothèses*, Numéro 2007/1(10), 155- 167. www.cairn.info/revue-hypothese, consulté le 07 Aout 2022

Bruyninckx Marielle, Cauchie Dimitri, Dardenne Eugenie, Ghinste Marie Vande, 2017, « Diversité des modes matrimoniaux : vécu psychosocial des différents acteurs de systèmes familiaux polygames en milieu urbain au Sénégal », *Alterstice*, volume7, Numéro 2, 77-89 www.erudit.org/fr/revues, consulté le 06 Aout 2022

Castellano Sylvaine, 2022, « Origine et développement historique de la légitimité », *Revue interdisciplinaire droit et organisations*, pages 8 à 30, 10.34699/rido.2022.6. hal-03633813

Conseil du statut de la femme, 2010, *Avis, la polygamie au regard du droit des femmes*, Quebec,

Cusset- Pierre Yves, 2006, « les évolutions du lien social, un état des lieux » *Horizons Stratégiques*, Numéro 2006/ 2(2), 21-36, www.cairn.info/revue-Horizons stratégiques, consulté le 30 Août 2022

D'Onorio Joël-Benoit, 2020, « la légitimité : de quel droit ? », *Les Cahiers Portalis*, numéro 7, PP93 à 126

Dongmo Kahou Paulette Flore, 2017, *Contribution à l'éradication des problèmes liés à la polygamie au Canada, au Cameroun et en Côte-d'Ivoire : essai féministe de théorie interdisciplinaire critique des différentes politiques de gouvernance*, Thèse de droit, Université de Montréal

Grin François, 2007, *Tolérance et Tolérabilité, l'aménagement de la diversité culturelle et religieuse ; éthiques et politiques de la diversité culturelle et religieuse*, vol .9, Numéro1, [https://Journals.openedition.org/ éthiquepublique/1778](https://Journals.openedition.org/ethiquepublique/1778);DOI : consulté le 29 juillet 2022

Hertrich Véronique, 2008, la polygamie : « persistance ou recomposition ? le cas d'une population rurale du mali », in *Cahiers Québécois de démographie*, INED, Paris

Lagrange Hugues, 1999, « La construction de l'identité masculine et ses vicissitudes », *Agora débats/jeunesses, du corps à l'identité sexuée* pages13-27, doi :<https://doi.org/10.3406/agora.1999.1695>

Nguimfack Léonard, 2014, « Conflits dans les familles polygames et souffrance familiale, in *Cahiers critique de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 2014/2 (numéro 53), pp49 à 66, consulté le 10 Août 2022

ONU-HABITAT, 2012, *Côte D'Ivoire : Profil urbain d'Abobo*, Programme des Nations Unies pour les établissements humains

Rousseau Jean Jacques,1762, *Du contrat social ou principes du droit politique*, bibliothèque numérique romande, www.ebooks-bnr.com, consulté le 18 Août 2022

Vinsonneau Geneviève, 2002, « le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu », *Carrefours de l'éducation*, Numéro 2002/2 (14), 2-20, www.cairn.info/revue-carrefour, consulté le 13 Août 2022

Vlei-Yoroba Chantal, 1997, femmes d'Afrique, Regards complémentaires Droit de la famille et réalités familiales : le cas de la Côte d'Ivoire depuis l'indépendance, *Clio, Femmes d'Afrique, Genre, Histoire*, Journals.openedition.org/Clio/383

Michèle-Ange DAGO est Maître-Assistante de Sociologie. Elle est membre du Laboratoire d'Etudes et de Recherches Interdisciplinaires en Sciences Sociales (LERISS). Elle concentre ses recherches et publications sur l'emploi, le transport informel et l'autonomisation de la femme.

Michèle-Ange DAGO
Institut d'Ethno-Sociologie (IES)
Université Félix Houphouët Boigny (UFHB)
angemichdago@gmail.com