

DYNAMIQUE DES RELATIONS MATRIMONIALES HÉTÉROGAMIQUES, LEURS USAGES EN AFRIQUE NOIRE COMME DÉTERMINANT INTERGÉNÉRATIONNEL. CAS DE LA FEMME IVOIRIENNE LOCALE.

DYNAMICS OF HETEROGAMICAL MARITAL RELATIONSHIPS, THEIR USES IN BLACK AFRICA AS AN INTERGENERATIONAL DETERMINANT. THE LOCAL IVORIAN WOMAN CASE

Barthélemy TANO

Docteur en Sociologie et Anthropologie
+225 0779228563 /0707178291
Chambre Nationale des Rois et Chefs Traditionnels

RESUME

La persistance de la dot dans le mariage traditionnel en Côte d'Ivoire, malgré son interdiction, interpelle le socio-anthropologue à rechercher les réponses adéquates au phénomène. Ainsi, le contexte virtuel qui abrite aujourd'hui les plates-formes d'expressions ou réseaux sociaux, offre aux citoyens de tout bord la possibilité d'extérioriser leurs opinions. Aussi, ce contexte donne-t-il un aspect de la posture des femmes ivoiriennes internautes sur la question du choix du type-idéal du conjoint matrimonial qui justifie la persistance de la dot et l'importance du mariage hétérogamique comme outil de l'intergénérationnel en Afrique.

En effet, on perçoit à travers les opinions desdites femmes (83%) enquêtées le dynamisme d'un comportement culturel, vecteur, à son tour, du dynamisme social global et spécifiquement, du mariage traditionnel africain favorisant les relations intergénérationnelles par la dot. Cependant, le choix de la femme ivoirienne peut être déterminant dans la consolidation ou non de la structure matrimoniale, donnant ainsi un aperçu de son rôle et de son statut d'acteur structurant des rapports intergénérationnels.

Mots-clés : Femme – Matrimonial – Dot – Mariage Traditionnel – Babatchê.

ABSTRACT

The persistence of the dowry in traditional wedding in Côte d'Ivoire, despite its ban, calls on the socio-anthropologist to seek adequate responses to the phenomenon. Thus, the virtual context which today houses platforms of expression or social networks,

offering citizens of all stripes the possibility of expressing themselves. This context give also an aspect of Ivorians women Internet users thinks on the question of the choice of ideal-type of the sexualpartner. This choice justify the importance of the dowry as an instrument of the intergenerational relationships in Africa.

Indeed, we see through the opinions of the women (83%) investigated that the dynamism of a cultural behavior, translatea global social dynamism and, specifically, to traditional African marriage witch favoring intergenerational relationships by dowry. However, ivorians women choice can be decisive in the consolidation or not of the marital structure, giving, thus, an overview of his role and his status as an actor structuring intergenerational relationships.

Keywords : Woman – Marital – Dowry – Traditionalwedding - Babatché

INTRODUCTION

Le concept d'intergénérationnel offre une piste d'instruction sur la possibilité de comprendre les interactions entre des générations différentes. Comment et pourquoi une analyse d'un concept aussi hétérogène que constitue l'intergénérationnel maintenant ? C'est-à-dire, l'idée même d'un cloisonnement entre des générations différentes étant difficile à cerner, comment la comprendre et pourquoi une telle démarche ? Comme le souligne Liliia Isambaeva et Maris Débois, 2011, «*l'idée de génération est un concept mou (Xavier Gaullier, 1999). Il en existe de nombreuses définitions sociologiques, démographiques, anthropologiques ou historiques.*» p.2

En effet, l'hétérogénéité du concept d'intergénérationnel amène à sa capture à travers différents modes de collaboration. Ceci, entre des générations distinctes, certaines entrant en travail¹, d'autres en ressortant. Dans tous les cas, chacune déterminant ses rôles et statuts sociaux ou, recherchant leur redéfinition, pour être, ou se sentir, utile à la société. On a, là, un problème socioanthropologique, s'agissant de la discipline qui va guider notre analyse à travers le rôle de la femme² dans le processus intergénérationnel, établi par la relation matrimoniale en Afrique en général, en Côte d'Ivoire en particulier.

Comment celle-ci jouait un rôle important dans la mise en relation cohésive de génération différente ? Les choix de la femme ivoirienne sont-ils pris en compte dans le processus marital intergénérationnel en Afrique ? Relève-t-on un paradoxe à ses choix ou un certain conformisme ?

1 Pour ne prendre que cet exemple.

2 L'usage du concept de femme à la place de fille situe notre posture à ne mobiliser que l'être en âge de se marier, même si cela n'a pas été toujours le cas selon l'histoire et la perspective sociologique des peuples africains.

La situation générale de la mise en relation maritale en Afrique est régie par un cadre social singulier selon différentes époques. De tout temps et en tout lieu, dans l'ordre normatif africain, le mariage ou la relation matrimoniale, de type polygamique³ et monogamique, se fait par la démarche du genre masculin africain qui dévoile son intention à l'égard de la famille du genre féminin local désiré ou, directement, à l'endroit de la conjointe visée, selon le cadre social. Ce qui pourrait justifier l'instrumentalisation de la dot comme outil intergénérationnel dans la mise en relation hétérogamique impulsée, éventuellement, par le prétendant masculin.

Or, rarement, de façon spécifique en Afrique subsaharienne, on a su l'opinion de la jeune femme africaine courtisée sur son désir ou non d'adhérer au mariage avant qu'il ne soit consommé. L'occasion nous est donné de scruter le cadre social ivoirien en général et, celui de la jeune femme ivoirienne enquêtée, en âge marital, en particulier, aujourd'hui. A l'ère actuelle, on observe un cadre social composite d'expression se subdivisant en un contexte social physique et un contexte social virtuel, symbolisé par les réseaux sociaux. Ces réseaux sociaux remplissent, en effet, une fonction sociale tout aussi complexe que révélateur des comportements sociaux, selon le genre, orientant les choix en général, y compris celui du conjoint⁴ marital en Côte d'Ivoire. Le choix du conjoint marital, dans une relation matrimoniale en voie d'être consommée, en Côte d'Ivoire, vient être confirmé par des rites, quasi fréquents et constants, selon les normes et valeurs traditionnelles. Ces rites sont observés dans la plupart des cérémonies de mariage en Côte d'Ivoire, tels que le versement de la dot du prétendant au mariage à la famille de sa conjointe. La dot étant le garant de l'ordre normatif hétérosexuel des relations maritales en Afrique noire subsaharienne en général, en Côte d'Ivoire, en particulier.

Et pourtant, la loi n°64-381 du 7 octobre 1964 relative aux dispositions diverses applicables aux matières régies par les lois sur le nom, l'état-civil, le mariage, le divorce et la séparation de corps, la paternité et la filiation, l'adoption, les successions et les dons, en ses articles 20 et 21, interdit tout mariage contracté à la suite du versement, en matériel ou en numéraire, d'une dot. La loi tente ainsi de proscrire la chosification de la femme dans les relations matrimoniales en milieu rural et urbain ivoirien. Et pourtant, hélas, une fois encore, on peut observer une sorte de plébiscite, par la femme ivoirienne enquêtée, de la dot, à l'issue d'une enquête ; dot qui trouverait un écho favorable, à partir une extrapolation extraordinaire, dans l'interprétation de

3 On prend en compte la majorité des cas sans tenir compte de la polyandrie.

4 Employé à la fois pour le genre féminin que masculin. On verra par la suite que la femme a son mot à dire dans le choix marital final, dans certaines cultures africaines.

Simone de Beauvoir (1949). Autrement dit, la qualité du genre féminin, pour ce qui est de la femme ivoirienne, inscrit la catégorie féminine locale dans un rôle du modèle social de «*femme au foyer*» selon l'idéologie masculine en vigueur dans les traditions africaines. Ce qui constitue un paradoxe dans un contexte africain qui vise un développement socioéconomique à tous égards.

Revenant, d'emblée, au contexte virtuel qui est le champ de l'analyse, le phénomène des réseaux sociaux offre un champ d'interactions sociales qui donne à constater des tentatives hétéroclites de collaborations, de diffusions d'informations dont, le seul caractère diffus, instruit sur le dynamisme de ce champ à enrichir ou à mettre en faillite nos connaissances. Cela dit, sous le double angle des dispositions qui existent dans les traditions africaines, la dot et le mariage coutumier, comment se justifie le choix du conjoint matrimonial chez la jeune femme ivoirienne enquêtée aujourd'hui ?

Y a-t-il un fondement culturel du choix du conjoint marital ou matrimonial chez la jeune femme ivoirienne enquêtée dans le plébiscite de la dot ? Autrement dit, le plébiscite de la dot par la femme ivoirienne investiguée n'est-il pas un indicateur de la fige des sociétés ivoiriennes dites modernes dans une certaine pratique culturelle ancestrale ? C'est en cela qu'on détermine le rôle cohésif intergénérationnel primaire de la femme locale, rôle par ailleurs secondaire, auprès du genre masculin dont la condition humaine, exprimée par sa virilité, lui donne primeur sur le genre féminin, selon les termes de De Beauvoir. Elle dit à ce sujet et je cite : «*On ne naît pas femme, on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine ; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin*». (De Beauvoir S. in Chetcuti N. :2009)

Par ailleurs, on perçoit clairement, à travers ce cheminement analytique de type comparatif, que la femme africaine est et reste un «*trait d'union*» entre des strates sociales, entre des communautés, entre des générations aux codes de valeurs différents. Par comparaison donc de deux périodes dont, la période précoloniale, celle des valeurs ancestrales et, la période postindépendance, celle des choix indépendants. Bref, la femme locale est un pilier de l'intergénérationnel en Côte d'Ivoire. Le cas du choix indépendant du conjoint matrimonial de la femme cible du «*groupe y'a koi dedans*» de Facebook⁵ nous interpelle particulièrement.

D'emblée, on rappelle le cadre normatif de l'étude. Il concerne uniquement les liaisons matrimoniales de type hétérosexuel exogamique ou endogamique et leurs implications économiques, mais surtout sociales. Au contraire de Monique Wittig (1976) qui prétend que l'hétérosexualité relèverait d'une disposition poli-

5 Voir annexes.

tique justifiant l'idéologie d'une «*classification arbitraire structurant le rapport de force inégalitaire entre les hommes et les femmes* (Chetcuti : 2009).»

En effet, à l'ère précoloniale, les conditions de l'union matrimoniale entre un homme et une femme en Afrique en général, étaient déterminées par des rites et normes engageant deux familles. Pierre Bonte, cité par Mfoungué Bounang (2012), parle d'une «*ritualisation intense de l'institution matrimoniale «consistant» dans le transfert de biens qui interviennent à cette occasion et qui en soulignent la dimension collective.*»

Et pourtant, enfin, à la colonisation, précisément, pendant la période post-guerre (1939-1945), sont introduites de nouvelles normes sociales dans les colonies françaises, liées à l'économie de marché, fondée sur l'idéologie du culte de l'argent selon les termes d'Etienne Cabet⁶ (Russ J. : 1988). La variation des statuts matrimoniaux instruit sur le libre choix du colonisé désormais, confronté au célibat⁷ ou au mariage moderne et, aussi, aux charges nouvelles qu'exige la qualité de vie dans les milieux initialement traditionnels qui s'urbanisent de plus en plus. Cette qualité de vie est, elle-même, régie par un droit international qu'impose le système des nations unies post-guerre⁸, contrôlant toutes les strates sociales par des règles universelles, y compris celles qui exigent, à leur tour, des unions matrimoniales consenties, à l'occidentale. On est en face d'obstacles juridiques venant contrarier l'esprit des pratiques traditionnelles africaines. Cependant, si le choix de la conjointe chez le jeune garçon ou l'adulte ou même le vieillard subsaharien se fonde sur des valeurs de fidélité et d'honneur que peut procurer celle-ci, les raisons du choix du conjoint chez la femme enquêtée sont, par contre, sujet à réflexion. C'est alors ce choix qui nous préoccupe dans cette analyse.

La nouvelle donne, au temps moderne post-guerre mondiale, initie des valeurs qui, d'un point de vue analogique, ouvrent sur l'occasion de porter une attention sur les pratiques matrimoniales africaines, celles-ci s'accommodant aux dites valeurs nouvelles, tout en se pervertissant, pensait-on. Autrement dit, les relations libres qui ont cours à partir de la période moderne avaient déjà cours, dans un cadre culturel dûment contrôlé, à l'ère précoloniale chez les Baoulé selon Pierre et Mona Etienne (1971). La typologie des mariages, faite par ces derniers, et les processus d'aboutissement au mariage, nous apprennent qu'au-delà de certaines considérations, inscrites dans un conformisme collectiviste qui semblent contrôler les relations matrimoniales en Afrique, les conditions d'un choix libre du partenaire

6 Jacqueline Russ (1988).

7 Dans cette étude, c'est un état qui se distingue du veuvage.

8 Après la seconde guerre mondiale, 1945.

sexuel existaient chez les Baoulé avant la période coloniale. Cela n'excluait pas une différence, parfois négligeable, mais bien souvent notable, d'âge entre les conjoints de générations différentes ou non, la majorité de femmes africaines enquêtées étant beaucoup plus jeune que leurs conjoints.

Cependant, tout en relativisant les choses, l'usage singulier de l'exemple de la culture baoulé en la matière, ne fait que rappeler l'existence d'une forme de libre-échange matrimonial dans la culture⁹ africaine subsaharienne, systématiquement condamnée par les préceptes d'une idéologie occidentale de type-idéal du mariage. Aussi, citerons-nous l'exemple gabonais de la dot ou du mariage, en général, à partir de l'analyse de Mfoundoué BounangCornelia (2012) de la tradition gabonaise.

1. MÉTHODOLOGIE

1.1. Justification de l'étude

D'un point de vue contextuel, nonobstant les réfutations de Durkheim E. des assertions anthropologiques et ethnologiques de son époque (F. Weber : 2017, 23), ce dernier admet la singularité des civilisations, de sorte que le savant ne peut se permettre de juger d'un fait propre à une société, autre que la sienne, selon des instruments méthodologiques qui s'appuient sur les valeurs de la société à laquelle il appartient. Chaque peuple a sa civilisation et dans celle des sociétés dites «*primitives*», la valeur primordiale est celle qui se ramène d'abord et uniquement au groupe et non à l'individu (F. Weber : 2017, 29). C'est dans ce contexte que l'analyse actuelle introduit la question de la femme autochtone au centre des relations matrimoniales en Côte d'Ivoire : de la perception sociale de la condition locale de la jeune fille vierge, lui imposant une idéologie traditionnelle africaine de statut de «*sexe*» auréolant le foyer hétérosexuel d'honneur et de dignité. Honneur et dignité qui bénéficient à l'homme autochtone, l'époux, qui, par ailleurs, n'est tenu d'aucune exigence, de la part de la communauté, à démontrer sa «*virginité*» avant le mariage.

D'un point de vue anthropomorphique et psychologique, c'est ce processus de transformation physiologique qui part de l'essence naturelle au devenir de l'être social, conscient de son statut d'être secondaire. C'est-à-dire, qui fait passer la jeune fille vierge d'un état primitif, potentiellement égal au jeune garçon vierge, à un être d'altérité. Autrement dit, de la jeune fille vierge à la femme potentiellement procréatrice nécessairement fusionnante à un homme. Le relevant, De Beauvoir dit ceci et je cite : «*C'est une étrange expérience pour un individu qui s'éprouve*

9 Usage générique du concept.

comme sujet, autonomie, transcendance, comme un absolu, de découvrir en soi à titre d'essence donnée l'infériorité : c'est une étrange expérience pour celui qui se pose pour soi comme l'Un d'être révélé à soi-même comme altérité. C'est là ce qu'il arrive à la petite fille quand faisant l'apprentissage du monde elle s'y saisit comme une femme. La sphère à laquelle elle appartient est de partout enfermée, limitée, dominée par l'univers mâle : si haut qu'elle se hisse, si loin qu'elle s'aventure, il y aura toujours un plafond au-dessus de sa tête, des murs qui barreront son chemin.» (Beauvoir in Chetcuti, *ibid.*, 52)

Or, de l'idée de De Beauvoir, il n'en a pas été le cas dans toutes les communautés dites traditionnelles¹⁰, l'exemple des communautés baoulé de Côte d'Ivoire qui expriment bien cette forme libre des relations matrimoniales autour de la jeune fille baoulé. Aussi, à travers les représentations sociales dans les milieux traditionnels locaux, la femme africaine, sauf exception faite des lesbiennes africaines encore muselées dans bien d'Etats africains, particulièrement, les femmes des communautés gabonaises et ivoiriennes, dans leur rôle d'agent conciliant ou «*déconciliant*», reproductrices ou non, sont pourvoyeuses de «*grande*» probité morale ou de conflit et de principes civilisationnels par leur disposition ou non à élever les enfants et à tenir un foyer hétérosexuel. C'est, en effet, cette curieuse expérience qui inscrit notre analyse dans la démarche durkheimienne de la comparaison méthodologique et de la description historico-comparative, s'appuyant sur l'étude de textes. Cela, pour décrire l'invariabilité des civilisations traditionnelles des peuples africains, en général, des peuples ivoiriens, en particulier, depuis les sphères rurales jusqu'aux sphères urbaines ; invariabilité sous contrôle et opposée aux cultures occidentales si variables.

1.2. Population cible

L'invariabilité des civilisations traditionnelles africaines, des milieux ruraux aux milieux modernes, pourrait se démontrer à partir de l'exemple comparatif de perceptions de deux types de communautés dont la perception de la dot et du mariage chez les ayandji et les Fang du Gabon et la perception de la dot et le mariage chez les Baoulé de Côte d'Ivoire, en période précoloniale. Ceci, comparé à l'opinion des femmes ivoiriennes enquêtées sur le choix libre du partenaire marital. Du coup, le concept de femme, loin de faire penser à l'immutabilité des essences chez Simone De Beauvoir, indique la totalité d'une catégorie d'individus de la réalité sociale africaine, en général, ivoirienne, en particulier, selon l'idée de Gurvitch G. (Coenen-Huther : 1989, 88).

¹⁰ On préfère le terme de traditionnel au terme de primitif pour ce qui est de qualifier les sociétés.

1.3. Lieu de l'étude

S'agissant des réalités virtuelles, la naissance de traditions nouvelles conduit au constat que les pensées humaines se modélisent dans une vague de rapports à l'autre ou à l'alter égo, à partir de plates-formes numériques et virtuelles telles que les réseaux sociaux, particulièrement Facebook (Pierre Merklé). On a des formes de sociabilités qui s'encrent dans des mœurs ouvrant sur un habitus qui permet de saisir ces manières de penser, d'agir et de sentir, collectif, en dehors des manifestations individuelles. Et, surtout, ces nouvelles manières de faire sont douées, aussi paradoxalement qu'on puisse le qualifier d'évanescence, de pouvoir de coercition. De ces groupes d'amis sur Facebook, on en arrive à percevoir une convergence d'idées et d'actions, voire même de sentiments partagés ; éléments qui caractérisent cette catégorie de genre, cible de l'analyse, les femmes ivoiriennes du groupe « Y'a Koi Dedans » sur Facebook. Ainsi dit, la plate-forme Facebook est le lieu cible de l'étude.

1.4. Méthode et outils

L'approche de l'analyse, comparative et historique, consiste en une appréhension situationnelle en termes de représentations, d'idéologies et de normes déjà établies, mais aussi qui se forment au profit de peuples africains, en apparence, différents. Cette approche s'appuie sur divers outils.

1.4.1. Echantillon

Tableau 1 : Types de réponses des enquêtées selon le genre sur la base de 42 réponses

GENRE	TYPE 1 : Tablette		TYPE 2 : Babatchê		TYPE 3 : Neutre		TOTAL	
	VA	VR (%)	VA	VR (%)	VA	VR (%)	VA	VR (%)
Femme	-	-	24	-	4	-	28	-
Homme	-	-	-	-	1	-	1	-
TOTAL	-	-	24	-	5	-	29	100

Source : Enquête, Tanoh Barthélémy, octobre 2019

Caractéristiques des répondants

Selon le genre

- Femmes : 28
- Homme : 1

Selon le type d'opinion

- Tablette : --
- Babatchê : 24
- Neutre : 5

1.4.2. Approches

Elle est à la fois qualitative et quantitative usant de l'analyse progressiste des idées et de la typologie des perceptions.

Aussi, on procède par le tri des réponses ou commentaires fait.e.s. Des quarante-cinq (45) réponses répertoriées¹¹, trois (3) sont des répétitions qui ne peuvent prises en compte dans l'analyse. Ces réponses non prises en compte sont des doublons qui sont susceptibles d'introduire un biais dans l'analyse. D'emblée, l'analyse se fonde sur quarante-deux (42) réponses effectives.

2. RESULTATS ET DISCUSSIONS

Dans la présente, ces deux approches situationnelles vont faire l'objet d'une cohabitation contiguë. Ceci se justifie par le procédé progressiste fixant l'esprit du lecteur, dans un espace clé, aux idées et faits exposés à travers l'analyse.

2.1. Femme comme pilier de l'intergénérationnel à travers les valeurs culturelles ancestrales liées au mariage en Afrique. Un exemple à partir des Ayandji et des Fang chez les Gabonais

L'institution du mariage africain ancestral implique, à la fois, des familles, et aussi des pratiques ritualisées dont la dot. Le symbolisme de la dot serait interprété d'une part, comme une «*rétribution*» pour l'acquisition d'une épouse, ou, comme le niveau de la valeur d'un devoir de réparation sociale qui est associé à une femme locale courtisée. Dans tous les cas, la dot ramène à la

11- Voir annexes.

pratique aussi bien culturelle qu'économique. Celui qui s'en acquitte doit être en mesure de posséder des biens.

Plusieurs écrits, en effet, présentent la dot comme une marchandisation de la femme africaine, même venant d'auteurs africains. Dans un article publié en ligne par la revue africaine «*Jeune Afrique*¹²», la démographe Thérèse Locoh parle du sel fourni pour la dot à la famille de la femme camerounaise, à Douala, comme suit et je cite : «*il s'agit en fait du prix de la mariée.*» Mais, Evans Prichard revendique un repositionnement sémantique de la dot comme biens de l'épouse fournis par l'époux à la famille de la dernière au lieu d'un achat de la femme locale par le futur époux. Cependant, les origines de la dot traduisent toute la pratique économique qui la sous-tend. C'est la symbolique de l'alliance pacifiste qui, à l'origine, est proposée par un homme, en Afrique. Ainsi, Cornelia Bounang Mfoungué, 2012, rapportant les paroles du Pasteur Ogoula-M'Beye, dit ceci et je cite : «*la légende raconte qu'un homme du clan Avandji épris d'une femme décida de donner un présent aux parents de la future épouse. Cette dernière devrait désormais quitter sa famille et vivre auprès de son mari.*» (p. 164) Cette façon de faire est une symbolique qui vient sceller un mariage entre un homme, un prétendant local, extérieur à la famille de son épouse, venant parfois d'un autre village, hors de la tribu, et une femme autochtone dont il est, de façon unilatérale désireux. On a, là, l'exemple d'une relation matrimoniale de type exogamique. Or, selon le même auteur, la dot aurait une origine endogamique et incestueuse. Chez les Fang, nom de l'ainé des Afiri, Mfoungué (B. C.) rapporte que la pratique de la dot tire ses origines d'une relation incestueuse entre deux cousins parallèles, le fils et la fille de deux frères, Fang Afiri et Ntumu Afiri, dont les enfants, de sexes différents, sont considérés dans les communautés du village de Nyong-Ayop comme frère (Mvé-Fang, fils de Fang) et sœur (Angone, fille de Ntumu). De cette relation incestueuse, Angone fut enceinte et la colère de son père Ntumu, alors chef de village, amène celui-ci à demander en compensation de cet acte impardonnable, «*les choses suivantes* :

- 50 *bikukul bi ekyé* (première barre de fer qui servent de monnaie) ;
- 50 *bipbkwela* (barre de fer de meilleure qualité qui servent de monnaie après les précédentes) ;
- 50 lances ;
- 10 fusils.

Après avoir donné ces produits, les deux jeunes gens se marièrent et quittèrent le village pour une destination inconnue. D'après cette légende, l'origine mythique de la dot serait l'amende consécutive à un acte incestueux.» p. 162

¹² <https://www.jeuneafrique.com/mag/258739/societe/dot-en-afrique-maries-a-tout-prix/>

Voici décrites deux situations originelles qui traduisent le caractère utilitaire de la dot comme prise en charge économique de l'épouse par l'époux dans des relations matrimoniales de type exogamique, ou, comme un impôt punitif dans des relations matrimoniales de type endogamique au Gabon. Dans tous les deux cas, la prise de décision est centralisée et semble être contrôlée uniquement par les hommes autochtones gabonais.

Qu'en est-il de la perception de la femme enquêtée de son rôle dans le mariage et dans le choix du conjoint matrimonial ?

Comment se représente la communauté de son rôle de conjointe matrimoniale dans les communautés africaines précoloniales ?

Analysons le cas de la jeune femme baoulé dans la communauté baoulé précoloniale.

2.2. De la représentationsocioculturelle du rôle de la femmeautochtone dans une relation matrimoniale chez les Baoulé (Côte d'Ivoire)

Plusieurs auteurs évoquent les cas de mariages dits forcés¹³ ou arrangés dans les traditions africaines sans se préoccuper du contexte idéologique et normatif de la culture relationnelle ancestrale. On parle de souci de la reconnaissance et des alliances (Mfoungué B.C. : 2012, 125-127). Cependant, Pierre et Mona Etienne, 1971, parlent de la femme baoulé comme un acteur impondérable dans la structure sociale traditionnelle précoloniale en matière de relation matrimoniale. Autrement dit, les civilités échangées autour d'un vin de palme en milieu baoulé rappelle qu'on ne peut forcer une femme à se marier si elle ne veut pas, aussi bien dans le mariage dit ordinaire que dans le mariage pré-pubertaire¹⁴. A l'époque précoloniale, la femme baoulé bénéficiait déjà d'une extrême liberté en matière de relation matrimoniale (p. 168).

Pierre et Mona Etienne représentent comme suit les scènes répétitives autour du vin, quand le vin de palme est fini et je cite :

- (1) le serveur dit à celui à qui le vin a été offert : *Nzan ueli* (le vin est fini) ;
- (2) l'assemblée lui répond : *Ndja su mo* (Monsieur, merci d'avoir versé¹⁵ !) ;

13 Entre un adulte ou un vieillard (homme) et une mineure selon les termes de Mfoungué. Pierre et Mona Etienne parlent de mariage pré-pubertaire.

14 On peut l'assimiler au mariage dit forcé et/ou arrangé selon les termes de Mfoungué Cornelia.

15 Pour dire, « merci d'avoir servi ! »

- (3) Et on s'adresse à celui qui a offert le vin en disant : *Ndja klwa o ! Ndja klwa o !* (Monsieur, merci ! Monsieur, merci !) ;
- (4) Celui qui a offert le vin s'adressant aux autres buveurs par l'intermédiaire de celui à qui le vin a été offert dit enfin de compte : *Be e bla sé* (Que fait-on de/pour la femme) ?
- (5) On répond en chœur en disant : *Bla la Yolé* (On ne sait quoi faire pour elle, car, on a beau fait, (acquisition de biens matériels) elle finit par nous quitter pour un autre mari ou elle retourne chez son frère) ! (pp. 167-168).

Cette représentation laisse paraître le caractère insaisissable et insatiable de la femme baoulé dans les relations matrimoniales de tout temps. Cependant, la précédente représentation de la femme, chez les Baoulé, ne dit pas qu'elle irait avec un nouveau mari plus riche, mais elle établit sa spécificité évanescence et sa propriété caustique déstructurante de l'ordre matrimonial qui l'a établie comme épouse. Apparemment, le choix de la femme locale n'ayant pas été suffisamment pris en compte en aval, on dit, dans cette analyse, qu'elle rentre en conflit structurel avec les principes normatifs du mariage qui l'a établie comme épouse. Elle peut ou non déstructurer le lien intergénérationnel.

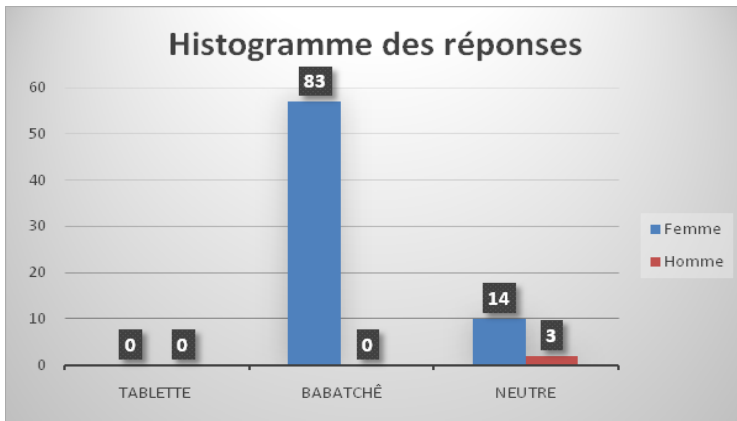
Toutefois, Pierre et Mona Etienne (p. 169), nous instruisent sur l'opportunité qu'a offert la colonisation aux femmes baoulé, fuyant ses obligations vis-à-vis d'une tradition qui les confinait dans des pratiques matrimoniales éprouvantes et peu onéreuses, pour se réfugier aux postes militaires composés d'étrangers qui payaient bien «*leurs services domestiques et sexuels.*» Pierre et Mona Etienne (p. 170), en concluent que les femmes autochtones, depuis les sociétés traditionnelles précoloniales à aujourd'hui, sont «*autant «agissantes» qu'«agies», «déterminantes» que «déterminées»*» dans la mécanique structurelle intra et interfamiliale, intra et intergénérationnelle.

Et pourtant, en apparence, les rôles et statuts de la femme africaine, future épouse, sont déterminés par la famille qui, selon le système de filiation successoral, attend d'elle la mise au monde du neveu utérin héritier (filiation matrilineaire) ou d'être la source féconde de l'héritier patriarcal (filiation patrilineaire). Le prétendant de la jeune femme baoulé peut être donc aimé par la famille de celle-ci ou la famille en question peut rejeter le choix de prétendant de sa fille sous un prétexte aussi diffus que non justifié. Dans tous les cas, le choix de la famille se fonde sur un prétendant capable de produire de la richesse. La femme baoulé est donc une source de production de richesse pour la famille depuis les

sociétés précoloniales, une source dont on perçoit rarement, au goût du jour, la posture dans le choix de son ou ses conjoints matrimoniaux pour ce qui est de son rôle déterminant. Qu'en est-il de la posture de la femme enquêtée dans le choix de son conjoint matrimonial ? Autrement dit, qu'est-ce qui détermine son choix de conjoint matrimonial et qui pourrait justifier la persistance de la dot dans les sociétés ivoiriennes modernes d'aujourd'hui ?

Analysons la question avec la femme ivoirienne dans la Côte d'Ivoire actuelle !

2.3. Du conformisme dans le choix indépendant de la jeune femme ivoirienne actuelle aux principes intergénérationnels ancestraux en Côte d'Ivoire.



Graphique 1 : Réponses des enquêtés selon le genre

Plusieurs réponses¹⁶ expriment clairement ou implicitement (83%) que le choix matrimonial des femmes ivoiriennes actuelles, échantillonnées, est porté sur les « *babatché*¹⁷ », une catégorie de prétendant ayant un âge avancé, un âge qui serait socialement perçu comme un écart prononcé entre deux générations distinctes, voire incompatibles, d'un point de vue de la mise en relation matrimoniale. Suivant l'analyse de Mfoungué Bounang (2012), on relève que ce

¹⁶ On a pris en compte 19% de doublons (femme) et 12% de doubles réponses données par les hommes.

¹⁷ Concept aux origines non clairement déterminées, *babatché* serait emprunté soit au Malinké, soit au Susu de la Guinée ou au Dioula, et dont la décomposition comme suit : « *baba* » ou le père, le vieux ; « *tchè* » ou l'homme, *babatché* signifie l'homme expérimenté ou mature, reflétant, dans la représentation populaire, l'image de l'homme économiquement pourvu, aisé et socialement généreux.

choix des femmes cibles aurait été qualifié de «forcé». En effet, selon l'auteur, dans les années 1950, au Gabon, il se pratiquait ce qu'il convient d'appeler le mariage forcé entre «*ces hommes qui avaient soit le même âge que les pères de ces filles voire plus*». P. 125»

Or, selon Pierre et Mona Etienne (1971), ce type de mariage dit «forcé» correspond au mariage pré-pubertaire, un instrument communicatif précolonial, de type cohésif et intergénérationnel, mettant en réseau deux ou plusieurs familles locales. D'emblée, ce type de mariage était positif pour les communautés qui le pratiquaient même s'il n'aboutissait pas forcément, c'est-à-dire, qu'il pouvait ne pas être consommé si la jeune fille baoulé, vierge, n'adhérait pas, p. 176.

C'est dire, dès lors, que le choix de la femme autochtone africaine dans la consommation d'une union matrimoniale en Afrique en général, en Côte d'Ivoire en particulier, est primordial. Il détermine la réussite ou non des rapports matrimoniaux, de leur simple contraction jusqu'au mariage depuis l'époque précoloniale à aujourd'hui. On parle du choix de la femme baoulé comme un besoin psychosomatique et social lié à son existence, la disposant à une mise en relation matrimoniale intergénérationnelle favorable ou non.

C'est sans doute le caractère dynamique de la courtisée africaine, tiraillée entre culture collective et décision individuelle, qui détermine la persistance de la dot dans les sociétés africaines subsahariennes dites modernes. Ce processus est conforme au principe de plaisir freudien qui obéit à l'excitation interne de l'organisme devenant psychique (à partir de la couche corticale) sous l'emprise des besoins économiques (1920).

Cependant, comment la femme ivoirienne enquêtée perçoit cette image de «*tablette*¹⁸» et de «*batché*» comme type-idéal de choix matrimonial ?

18 Appareil informatique aux contours carré ou rectangulaires, la tablette est un ordinateur portable à surface plane ou ultraplat (Thevenot P. : 2015, 32). Cependant, la définition de cet instrument a été rapportée à certains objets ayant la même physionomie dont l'ardoise ou la tablette de chocolat ou encore, pour ce qui intéresse l'analyse, d'un point de vue organique, à l'aspect athlétique de l'abdomen du sportif de haut niveau. Cet aspect musclé de l'abdomen du sportif, représenté dans les milieux urbains ivoiriens, reflète une catégorie sociale dont l'image est spécifiquement ramenée au jeune oisif sur la plate-forme des échanges dans le groupe. Voir image supérieur sur la photo 1 en annexes.

2.4. Perception dutype idéal de choix matrimonial chez la femme ivoirienne actuelle : entre plébiscite de l'opportunité économique et conformité aux principes de l'intergénérationnel.

Tableau 2 : Types de réponses des enquêtées selon le genre sur la base de 42 réponses

GENRE	TYPE 1 : Tablette		TYPE 2 : Babatchê		TYPE 3 : Neutre		TOTAL	
	VA	VR (%)	VA	VR (%)	VA	VR (%)	VA	VR (%)
Femme	-	-	24	83	4	14	28	97
Homme	-	-	-	-	1	3	1	3
TOTAL	-	-	24	83	5	17	29	100

Source : *Enquête, Tanoh Barthélémy octobre 2019*

En apparence, le choix de la femme ivoirienne enquêtée semble dominé par son besoin primaire, soit 83% de ses réponses montrent une fixation de celles-ci sur la possibilité que le choix du «*babatchê*» puisse être une solution viable à la résolution quotidienne de leurs charges. En voici quatorze des réponses les plus significatives¹⁹ :

- 1- *Je préfère solution ;*
- 2- *On parle de mon avenir ;*
- 3- *L'argent des vieux ;*
- 4- *L'argent est mieux ;*
- 5- *Je vais payer mes charges ;*
- 6- *Solution (babatchê) est mieux ;*
- 7- *L'argent des vieux ;*
- 8- *Tablette ne paie pas facture ;*
- 9- *La solution (babatchê) ;*
- 10- *L'argent des vieux ;*
- 11- *Mon argent ne doit pas finir (en choisissant un babatchê) ;*

¹⁹ Les réponses interprétées par les répondants.

12- *On ne mange pas tablette de chocolat ;*

13- *Qui va laisser viande (babatché) pour os (tablette) ;*

14- *L'argent des vieux.*

De ce point de vue, la femme ivoirienne, comme agent de reproduction sociobiologique est aussi et principalement un vecteur économique dynamisant en Afrique. Le mariage autour de la femme ivoirienne dynamise la capacité des prétendants masculins à en acquérir une, mais surtout une femme locale fertile, en âge social de procréer. Le processus de la dot en Afrique est un processus dynamisant autant que la femme ivoirienne, elle-même, fait le choix du prétendant nanti, capable de survenir à ses besoins les plus élémentaires aux plus complexes. La perception féminine locale du pouvoir de «*l'argent*» détermine donc le caractère dynamique du comportement économique de la femme ivoirienne, un élément impondérable²⁰ dans toute structure sociale.

Autrement dit, vu les réponses d'enquêtées, ci-dessus, ce ne serait pas l'affection qui orienterait le choix du conjoint marital chez la jeune femme ivoirienne, mais ses besoins physiologiques ou besoins qui concourent à sa propre survie, ceux qui relèveraient de l'entretien de son corps et apporteraient une sécurité à son esprit. Le genre féminin, en Afrique, s'illumine du pragmatisme des choix communautaires et familiaux, en fixant ses objectifs, aussi bien dans l'immédiat, que dans la projection, en termes de «*solutions*» immédiates et «*d'avenir*», à partir d'expressions réalistes telles que «*on ne mange pas tablette de chocolat.*» En effet, le réalisme des besoins de la femme ivoirienne se précise par la possibilité de subvenir aux «*charges*», de payer les «*factures*» en disposant en permanence de ressources financières ou, tout simplement, de «*l'argent*». La réponse 11 (susmentionnée) traduit cette idée et je cite : «*mon argent ne doit pas finir.*»

De ce point de vue, la femme ivoirienne serait un être du vécu campée sur ses désirs, selon le constat fait plus-haut. Ses désirs sont la source du dynamisme social amenant les prétendants au travail. Son caractère impondérable évoqué par Pierre et Mona Etienne (1971) traduit que la femme ivoirienne est un élément libre dans une structure sociale ou communautaire pourtant formalisée, strictement réglemantée par des normes culturelles. C'est cela un paradoxe qui, relativement, enlève la lutte pour leur autonomisation socioéconomique dans les sociétés d'hier et d'aujourd'hui. Comment justifier ce paradoxe ?

20 Pierre et Mona Etienne (1971).

Pour Simone de Beauvoir, cité par Natacha Chetcuti, « on²¹ lui apprend que pour plaire il faut chercher à plaire, il faut se faire objet ; elle doit donc renoncer à son autonomie. »

D'emblée, au regard de l'étude présente, faite en Côte d'Ivoire, la communauté ou la famille constitue un facteur dynamisant dans le processus d'autonomisation de la jeune fille et de la femme ivoiriennes. On a, en face de nous, un mécanisme social, communautaire ou familial, de l'intergénérationnel, intériorisé par la femme ivoirienne ; mécanisme qui induit une interprétation, à priori, de type phénoménologique, qui transcenderait l'observation immédiate et spontanée. Cependant, on est aussi en face d'un phénomène transculturel de construction de pont intergénérationnel dont la femme ivoirienne en détient l'ingénierie. Engluée dans le choix communautaire ou familial, la femme ivoirienne enquêtée construit son autonomie par l'accès «*inconditionnel*» aux ressources financières par voie du mariage.

Alors, on est en droit de dire une chose, les sociétés africaines actuelles lui doivent son droit, un droit d'existence égalitaire avec l'homme, puisqu'elle a également des besoins qui s'expriment aussi quotidiennement que ceux de l'homme.

CONCLUSION

Deux des opinions ou réponses données par la femme ivoirienne enquêtée, en l'occurrence «*l'argent est mieux*» ou «*solution est mieux*», interpellent la curiosité du spécialiste en sciences sociales et humaines et finissent par envisager qu'on pourrait être en face d'une spécificité complexe, celle qui instruit sur le besoin de justice sociale de la femme africaine, en général, ivoirienne, en particulier. Comment interpréter sa propension à la «*solution*» ? Quel peut être le sens social du concept de «*solution*» et de sa recherche constante ?

Voici, là, un être cohésif, que constitue la femme ivoirienne, misant plus sur les relations de complémentarité entre générations que sur leurs rapports ambivalents probables. Elle se voue à la tâche, et s'en donne les moyens, de rendre à une certaine «*vieille*» génération, sa valeur dépréciée par les communautés de jeunes ivoiriens, aujourd'hui, qui la poussent hors du champ actif social.

À ce niveau, qu'en est-il de sa propre situation, arrivée à un âge avancée et sans partenaire matrimonial ?

Cette spécificité complexe, comme une autre forme d'explication, pourrait traduire le dépit ou la frustration de la femme africaine, en général, socialement

21 La femme au sein de sa communauté d'origine.

discriminée, résignée à établir un ordre paritaire et à ressortir de la précarité²². Consciente de son rôle d'agent de reproduction sociobiologique (la maternité), la femme ivoirienne semble exploiter ce statut, que lui confère à la fois la nature et la culture (conformisme), aux fins de négocier son accès aux ressources économiques relativement détenues par le genre masculin, sans doute en prévision d'une situation qui prend de plus en plus de l'ampleur, celle du risque de la monoparentalité, non plus seulement par veuvage, mais aussi par la séparation des conjoints aujourd'hui²³.

Mais, ce tableau qui met l'accent sur une certaine lutte de la femme ivoirienne pour l'accès aux ressources économiques, dans un monde sous l'emprise des hommes, ne dégage pas suffisamment le contenu comportemental du rôle que peut jouer la femme ivoirienne, dans la mise en relation cohésive de plusieurs générations distinctes. La femme ivoirienne, certes, est un vecteur intergénérationnel, mais, son choix non pris en compte, elle peut rentrer en conflit structurel avec les normes culturelles établies par les rites du mariage en Côte d'Ivoire.

De toute évidence, on est en droit de se poser une série de questions qui sont les suivantes :

Quel est l'avenir du mariage traditionnel hétérogamique en Côte d'Ivoire autour de la dot ?

La dot peut-elle garantir un mariage homosexuel en Côte d'Ivoire ?

Autrement dit, l'ère moderne voit éclore les types de relations homogamiques dans les pays du sud, particulièrement en Afrique, de plus en plus tolérés et qui pourraient achever ou mettre fin à la prééminence de la dot dans les mariages ivoiro-africains de type hétérosexuel.

Quelle est, d'emblée, la pertinence d'une telle question aujourd'hui ?

22 <https://www.vie-publique.fr/sites/default/files/rapport/pdf/054000445.pdf>

23 <https://www.vie-publique.fr/sites/default/files/rapport/pdf/054000445.pdf>

ANNEXES

ANNEXE 1



Photo 1 : Vue de l'image des jeunes athlétiques ou tablettes (ci-haut) et des adultes ou Babatché (ci-dessous) pris sur le mur Facebook du groupe Y'a Koi Dedans.

ANNEXE 2

A screenshot of a Facebook comment thread. At the top, it shows the post is by 'Oman Betty Nassa et 16 autres personnes' and has '45 commentaires'. Below this are two buttons: 'J'aime' (with a thumbs-up icon) and 'Commenter' (with a speech bubble icon). The comments are as follows:

- Dyne Minessow Babatche**: J'aime · Répondre · 4 sem
- Eva Lova**: Je préfère solution babatche, J'aime · Répondre · 4 sem
- Eva Lova**: L'autre là ces problème stress goumin Maut de cœur. Busy for nothing J'aime · Répondre · 4 sem (with 1 😂 emoji)
- Oman Betty Nassa** (replied to Eva Lova): Eva Lova 😂😂😂😂😂😂😂 J'aime · Répondre · 4 sem
- Eva Lova** (replied to Oman Betty Nassa): Oman Betty Nassa ces vrais la vieille mère J'aime · Répondre · 4 sem
- A link: [Afficher 2 autres réponses](#)
- Eedith Mireille Leonce Ezzo**: C est chaud hein J'aime · Répondre · 4 sem (with 1 😱 emoji)
- Moko Nadia**: Aten on parl de mn aveni la J'aime · Répondre · 4 sem (with 1 😂 emoji)
- Nathalie Kle**: Oman Betty Nassa c'est qu'elle question ça, je vais faire quoi avec tablette J'aime · Répondre · 4 sem (with 1 😂 emoji)
- Oman Betty Nassa** (replied to Nathalie Kle): Nathalie Kle 😂😂😂 y'a A.V.C DEDANS J'aime · Répondre · 4 sem (with 1 😂 emoji)
- Nathalie Kle**: Oman Betty Nassa je cherche avec torche un bon babaaaaaa 😂😂😂😂😂😂

 **Desiree Alice N'kou** Boubou
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Yolande Apovo** C est Dieu qui fait grâce sinon dans les deux cas il y a problème. je connais des vieux qui sont plus malos que les tablettes . Que Dieu nous aide
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Ada Traoré** 🗨️ L argent des vieux kè 🤔🤔🤔🤔🤔
J'aime · Répondre · 4 sem

 **OL Meledje Meledje** Les babatches l'argent est mieux ooooo au calme
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Eva Edith** J'ai assez laper tablette cholestoral va me tuer vieux es bon à l'heur la
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Elisabeth Ngoa** C'est avec tablette de chocolat que je vais payer mes charges???
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Rosine N'gbra** 🗨️ Les vieux pères au calme
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Hubertine Assou** 🗨️ Solution es mieux hein c'est pas musclé qui conte hooo c'est la poche qui parle
J'aime · Répondre · 4 sem  1

 **Mado Kouassi** Huuuuu 🤔
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Roxane Doumlivouta** Largent des vieux
J'aime · Répondre · 4 sem  1

 **Amelan Mélanie Abou** Je vais me débrouiller avec le vieux, affaire de tablettes là c'est trop compliqué 🤔🤔🤔🤔
J'aime · Répondre · 4 sem  1

 **Coulibaly Cassandra** Babaaaaa 😄😄😄👍
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Valere N'guessan Nogboubla** Tablette de chocolat c'est quoi kpaaaaaaaaaa
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Maman De Sylvia** 🍷 LA solution babatche ou rien
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Rosine Konaté** L'argent des vieux pères heiiiiiiiiinnn !
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Rosy Zouédé** 🍷 On parle pas trop
Mon argent doit pas finir
Je dois toujours compléter ... [Voir plus](#)
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Yedidia Chouchoudouhadegod** Oman même y'a choix dans xala ?? Babatché au calme koi ko tablette
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Anna Djalega** ✨ Je vais prendre le Vieux il va acheter vibromasseurs pour terminer le bara 🤪 1
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Oman Betty Nassa** 🛡️ Anna Djalega les vieux d'aujourd'hui ont des potion Magic hein 🤪 1
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Oman Betty Nassa** 🛡️ Souvent le vieux grai ke la tablette, les tablettes de chocolat ils sont tellement confiants qu'ils ne valent rien 🤪👤👤👤👤
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Mado Kouassi** HUUUUU 😂
J'aime · Répondre · 4 sem

 **Roxane Doumlivouta** Largent des vieux
J'aime · Répondre · 4 sem  1

 **Amelan Mélanie Abou** Je vais me débrouiller avec le vieux, affaire de tablettes là c'est trop compliqué 😞😞😞😞
J'aime · Répondre · 4 sem  1

 **Bougoudé Larissa Epse Lorougnon** Babatché tranquillement tranquille koi
J'aime · Répondre · 4 sem  1

 **Magui Apaou** Qui va laisser viande pour aller manger os Hum Babatché (Vieux) est mieux deh ..
On va faire quoi avec tablette de chocolat 😞😞😞😞
J'aime · Répondre · 4 sem  1

 **Duchesse Prunelle** On mange pas tablette de chocolat hoo 🤪
bisous bisous le choix est déjà fait heinn
J'aime · Répondre · 4 sem  1

 **Alain Aho** Popopiiiiii tu vois Oman elles ont toutes reprodu babatché . Ca veut dire qu'elles n'ont meme pas se sentiments. Vraiment dommage . Ke village sera vide avec les mineurs
J'aime · Répondre · 4 sem  1

 **Valerie Acho** Cest l'ahent qui achète tablette. Ou bien cest bizarre
J'aime · Répondre · 4 sem   2

 **Alain Aho** Mais c'est l'homme qui fabrique l'argent. Tu n'as pas semé tu veux récolter.
J'aime · Répondre · 4 sem  1

 Votre commentaire...    

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DE BEAUVOIR Simone, 1976, *le deuxième sexe*, Tome 1, réédition, Paris, Gallimard ;
- DE BEAUVOIR Simone, 1986, *Le deuxième sexe*, Tome 2, réédition, Gallimard, Paris ;
- BERGER Jean-François, 2008, *Les besoins de l'Homme. Essai d'après Abraham Maslow*, éditions-Dadga.com, Collections comprendre, <http://www.gestion-des-ressources-humaines.fr/images/maslow.pdf>
- BOUDON Raymond, 2004, *Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ?*, Revue du Mauss 2004/2 (n°24), page 281 à 309 ;
- CHECUTI Natacha, 2009, *De «on ne naît pas femme» à «On n'est pas femme»*. De Simone de Beauvoir à Monique Wittig, <https://doi.org/10.4000/gss.477> ;
- COENEN-HUTHER Jacques, 1989, *Parsons et Gurvitch : exigence de totalité et réciprocité de perspectives*, Sociologie et sociétés, vol. XXI, n°1, P. 87-96 ;
- ISAMBAEVA Liliia et DEBOIS Marie, 2011, *Le «problème» des relations intergénérationnelles : Analyse de projets intergénérationnels*, Rapport de recherche, Université de Genève ;
- MERKLE Pierre, 2004, *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris, Collection Repères, La Découverte,;
- MFOUNDUE Bounang Cornelia, 2012, *Le mariage africain, entre tradition et modernité: étude socio-anthropologique du couple et du mariage dans la culture gabonaise*, Université Paul-Valéry, Montpellier III ;
- N'GUESSAN Kouadio Jérémie, *Le nouchi et les rapports Dioula-Français*, Université de Cocody-Abidjan, <http://www.unice.fr/bcl/ofcaf/21/Kouadio.pdf> ;
- ETIEN Pierre et Mona, 1971, «A qui mieux mieux » ou le mariage chez les Baoulé», Cahier ORSTOM, série Sciences Humaines, Volume VIII, n°2 ;
- RUSS Jacqueline, 1988, *Socialisme utopique français*, Paris, Bordas;
- THEVENOT Pauline, 2015, *Nouveauté technologique et milieu professionnel : la tablette tactile et les acteurs de l'immobilier*, Thèse de doctorat, Université de Lorraine, Nancy ;
- WEBER Florence, 2017, *Emile Durkheim : Les règles de la méthode sociologique*, Champs classiques, Paris, 333 pages.