



doi 10.5281/zenodo.16941560

Vol. 08 Issue 07 July - 2025

Manuscript ID: #02052

DYNAMICS OF CONJUGAL REGULATION AND THE RECONFIGURATION OF CUSTOMARY NORMS IN CONTEMPORARY MATRIMONIAL PRACTICES:

An Analysis Based on Case Studies in the Municipality of Yopougon (Côte d'Ivoire)

By

Tiamba TRAORE

Email: tiambtraore@gmail.com

Chantal DOTE

E-mail: chantaldote37@gmail.com

Alain TOH

E-mail: alain.toh.1@gmail.com

Institut d'Ethno- Sociologie, Université Félix Houphouët Boigny

Abstract

This study explores the institution of marriage through the configuration of customary norms within matrimonial practices, in a context shaped by urbanization and modernity. It seeks to understand the ways in which traditional customs persist and adapt in contemporary marriage rituals. Adopting a methodological approach that combines qualitative, descriptive, and interpretative analyses, the study relies on a sampling strategy guided by the principle of empirical saturation. The findings reveal, on the one hand, a superimposition of social logics and state imperatives, leading to a recomposition of prevailing matrimonial norms. Customary marriage is perceived, in the collective consciousness, as a foundational matrix for the social legitimization of the couple, whereas civil marriage is regarded as a legal mechanism ensuring symbolic and material security. On the other hand, the pluralistic recognition of matrimonial practices emerges as a strategic proposition for inclusive social transformation. Ultimately, the persistence of adaptive customary forms within marriage rituals is driven by social, economic, legal, and religious factors, and contributes to the strengthening of social cohesion

Keywords:

Conjugal regulation; Reconfiguration of customary norms; Matrimonial practices; Social legitimization; Strengthening of social cohesion



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 License.

RÉSUMÉ

Cette étude examine la question du mariage selon la configuration des normes coutumières dans les pratiques matrimoniales, dans un contexte d'urbanisation et de modernité. Elle vise à comprendre les formes de persistance et d'adaptation des coutumes dans les rituels matrimoniaux de jours. Dans une démarche méthodologique qui s'appuie à la fois sur une approche qualitative, descriptive et interprétative, elle a eu recours à un échantillonnage basé sur le principe de saturation empirique. Ainsi, l'étude révèle d'une part la superposition des logiques sociales et des impératifs étatiques qui entraînent une recomposition des normes matrimoniales visitées. En effet, le mariage coutumier est vu dans la conscience collective, comme une matrice de légitimation sociale du couple tandis que le mariage civil est un dispositif juridique de sécurisation symbolique et matérielle. D'autre part, la reconnaissance pluraliste des pratiques matrimoniales fait office de proposition stratégique pour une transformation sociale inclusive. En définitive, la persistance des formes d'adaptation des coutumes dans les rites matrimoniaux est d'ordre social, économique, juridique et religieux dans une perspective de renforcement de la cohésion sociale.

Mots clés : *Régulation conjugale, Reconfiguration des normes coutumières, Pratiques matrimoniales, légitimation sociale, Renforcement de la cohésion sociale*

How to cite: TRAORE, T., DOTE, C., & TOH, A. (2025). DYNAMICS OF CONJUGAL REGULATION AND THE RECONFIGURATION OF CUSTOMARY NORMS IN CONTEMPORARY MATRIMONIAL PRACTICES. *GPH-International Journal of Social Science and Humanities Research*, 8(7), 57-74. <https://doi.org/10.5281/zenodo.16941560>

1. INTRODUCTION

La question du mariage a suscité plusieurs écrits sous différents angles. À ce titre, des auteurs, comme J.P. Boutillier (1971) et A. Schwartz (1971), S.F. Dédy et G. Tapé (1995) et B. Bawin-Legros (1998), mettent l'accent sur l'importance du mariage dans la société. Pour S.F. Dédy et G. Tapé, le mariage constitue la véritable armature de la société, le fondement de la famille qui est l'espace par excellence de la socialisation des enfants. Ainsi, selon Boutillier et Schwartz, il a pour enjeu essentiel, la perpétuation de l'espèce humaine à travers sa fonction de reproduction biologique et la constitution de nouvelles générations comme outil d'assurance sociale contre la mort. B. Bawin-Legros, estime que le mariage est une valeur sûre qui permet l'équilibre morale des conjoints et au-delà de ceux-ci, la société toute entière. Cette importance du mariage est relativement visible à travers les statistiques nationales. Les rapports annuels 2016 et 2017 de l'INS et DEPSE indiquent de nombreuses célébrations de mariage dans les mairies et Sous-préfectures du pays en Côte d'Ivoire. En 2015, 25 689 mariages ont été célébrés en Côte d'Ivoire contre 26 678 en 2016 avec 59,2% célébrés dans le District d'Abidjan. En 2017, 26 316 mariages célébrés avec plus de la moitié (57,8%), célébré dans le District Autonome d'Abidjan.

Aussi, des auteurs comme F. Kaudjhi-Offoumou (1994) et, M. Koné et N. Kouamé (2005) s'inscrivent dans une approche traditionaliste et moderne du mariage. Koné et Kouamé mettent l'accent sur les principes du choix du conjoint notamment l'endogamie, l'exogamie et la prohibition de l'inceste. Ces auteurs font une analyse du passage de la polygamie à la monogamie d'après la législation matrimoniale ivoirienne. Ils perçoivent la monogamie comme principal facteur des nouvelles formes de mariage notamment le concubinage, le système de maîtresse et même le divorce. C'est pourquoi certains auteurs, tels que J-F. Gossiaux (1986), L. Roussel (1989), M. Bozon (1991), C. Bouchet (1999),

pensent que le mariage moderne s'inscrit dans un contexte de désinstitutionnalisation de la vie privée et notamment familiale. D'autres auteurs comme F. Hérault (1987), G. Bouchard et al., (1997), par contre, interprètent cette action comme une logique d'individualisation des comportements en récusant toute forme d'ancrage familiale.

C'est à partir de cet ensemble de données primaires que la présente étude prend source. Elle s'inscrit dans le champ spécifique du traditionalisme en mettant l'accent sur les pratiques coutumières comme un espace de consolidation du lien matrimonial. Aussi s'inscrit-elle dans une perspective d'analyse des dynamiques sociales qui sous-tendent la persistance des pratiques coutumières dans les processus matrimoniaux au sein de la commune de Yopougon. Elle se propose plus précisément d'interroger les représentations sociales et les systèmes de significations qui participent à la reproduction de ces pratiques dans un contexte d'urbanisation et de modernité, en prenant appui sur des cas empiriques localisés à Abidjan, et plus spécifiquement à Yopougon.

2. DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE

Dans le cadre de cette étude, la population cible est constituée de personnes mariées ou ayant contracté un mariage coutumier ou mixte (coutumier et civil) dans la commune de Yopougon, de chefs de quartiers, de guide religieux, de agents en charge du mariage de la mairie et du Tribunal de première instance de Yopougon. L'objectif de cette recherche étant de comprendre les formes de persistance, de réinterprétation ou de réajustement des coutumes dans les rituels matrimoniaux contemporains, une approche qualitative, descriptive et interprétative a été privilégiée. Ainsi, la méthode d'échantillonnage retenue repose sur un principe de saturation empirique par redondance des informations recueillies. Autrement dit, la collecte des données a été arrêtée lorsque les discours des enquêtés ont commencé à se recouper de manière significative.

La collecte des données s'est déroulée en deux (2) phases distinctes. Première phase a consisté en une analyse documentaire. Cette première phase s'est étendue de juillet à décembre 2007. Elle a consisté à consulter les archives de la du tribunal de première instance de Yopougon et les services d'état civil de la mairie. Les documents exploités comprennent les registres de célébrations, les actes de mariage et les rapports de médiation liés à des conflits conjugaux. Cette première analyse a mis en évidence une résurgence des pratiques coutumières dans les mariages en milieu urbain, en particulier dans la commune de Yopougon. Elle a également permis d'identifier les types de rituels les plus fréquemment pratiqués et les périodes les plus propices à ces cérémonies, orientant ainsi le profil des participants à interroger lors de la seconde phase.

La deuxième phase de l'étude a eu lieu entre juin et novembre 2016. Elle a été consacrée à la réalisation d'entretiens semi-directifs avec un échantillon de soixante-cinq participants inclus dans cinquante (50) entretiens dont quinze (15) entretiens de couple et quarante entretiens individuels. À cet effet, quarante et neuf (49) personnes mariées ont été interrogées, dix (10) aînés communautaires (chefs de quartiers et guides religieux), et six (6) autorités administratives (Agents de la mairie chargé du mariage et agents du Tribunal de Yopougon en charge du divorce).

Comme critère d'inclusion à l'étude, il fallait être marié depuis au moins 5 ans ; avoir contracté un mariage impliquant des rituels coutumiers ; résider dans l'un des quartiers de Niangon Nord ; être un agent de la mairie chargé du mariage ou un agent du Tribunal de Yopougon en charge du divorce ; être un chef de quartier et/ou guide religieux du quartier.

Les interviews avec ces acteurs ont permis de collecter des informations sur la quête et du maintien de la concorde conjugale en lien avec l'actualité des pratiques communautaires en l'occurrence vernaculaires dans le mariage. Le rôle et le poids des entités communautaires dans la quête et le maintien du statut de personne mariée ont été perçus. Aussi, cette étape a permis de comprendre, comment la communauté se maintient dans la mise en couple. Aussi, elle a permis de comprendre comment les acteurs renouvèlent leur identité communautaire dans le processus du mariage.

Les quartiers ont été choisis en raison de leur forte densité résidentielle et de la diversité ethnique qui y est observée, ce qui permet de mieux appréhender les dynamiques interculturelles autour du mariage. Les entretiens ont porté sur la perception des rituels coutumiers, leur rôle dans la validation sociale du mariage, les tensions ou compromis entre normes traditionnelles et exigences contemporaines, ainsi que sur les rapports entre générations autour de la transmission de ces pratiques.

L'analyse des données a été menée à l'aide de la théorie de la reproduction sociale (P. Bourdieu, 1979), en croisant les récits des enquêtés avec les références culturelles et normatives associées à leur trajectoire matrimoniale. Ce cadre d'analyse a permis de dégager les logiques sociales qui sous-tendent la mobilisation du rituel coutumier dans un contexte urbain marqué par des mutations identitaires, économiques et religieuses.

3. RÉSULTATS

Les données de l'étude convoquent la production sociale qui sous-tendent la survie des coutumes dans le processus de la mise en couple pour en comprendre les logiques. Il s'appuie principalement sur le discours des enquêtés. Ces discours indiquent que le comportement matrimonial s'intègre à des logiques différenciées de catégorisation fonctionnelle de la mise en couple :

- Le mariage coutumier comme matrice de légitimation sociale du couple ;
- Le mariage civil comme dispositif juridique de sécurisation symbolique et matérielle ;
- La dot comme institution centrale de consécration matrimoniale.

3.1. *Le mariage coutumier comme matrice de légitimation sociale du couple*

La conscience collective des enquêtés place le mariage dans un espace de communication entre l'individu et son groupe d'appartenance et se formule comme un échange entre deux (2) familles distinctes : les familles des aspirants au mariage. Mais, l'extranéité des principes étatiques du mariage se présente comme levier pour la convocation des us et coutumes en vue de la reconnaissance communautaire du mariage. Le témoignage du chef de quartier, illustre bien cette conception du mariage :

Selon moi, le mariage, c'est l'union de deux familles. C'est-à-dire la famille de madame et moi ma famille. (...). Les gens choisissent de se marier à la mairie, parce que les lois de la nation nous le recommandent. Ce sont ces lois civiles qui sont reconnues par la constitution. Si on prend les cérémonies religieuses et traditionnelles, elles n'ont aucune reconnaissance légale. Elles n'ont pas d'assise judiciaire. Voilà pourquoi, on va à la mairie. C'est pour avoir une garantie. Si les textes religieux ou coutumiers étaient reconnus, on ne serait pas allé là-bas. C'est ce que l'État ivoirien reconnaît ! Voilà pourquoi les gens vont généralement là-bas.

Ce discours met en évidence une tension entre reconnaissance symbolique des pratiques coutumières/religieuses et légitimation institutionnelle par l'État à travers le mariage civil. Cette tension peut être analysée à travers la grille de lecture de Pierre Bourdieu, en particulier ses notions de champ, de capital symbolique, de légitimité et de reproduction sociale. À cet effet, la légitimité étatique se positionne comme capital symbolique dominant. L'intervé affirme que le mariage civil est préféré parce qu'il est reconnu par la Constitution et dispose d'une assise judiciaire. Ici, le champ juridique (au sens bourdieusien) impose sa définition légitime du mariage, reléguant les cérémonies religieuses et coutumières au rang de pratiques symboliquement significatives mais juridiquement illégitimes. Selon Bourdieu, les institutions étatiques détiennent un pouvoir de nomination qui permet de définir ce qui est légitime dans un champ donné. Le mariage civil devient donc une forme de capital symbolique validée par l'État, et recherchée par les individus, non pas parce qu'elle répond nécessairement à leurs valeurs profondes, mais parce qu'elle garantit une reconnaissance sociale officielle (héritage, filiation, sécurité juridique...). Il y a également la soumission aux normes dominantes et la reproduction sociale. Ainsi, l'acteur social, en déclarant que « c'est ce que l'État ivoirien reconnaît ! Voilà pourquoi les gens vont généralement là-bas », montre une adhésion à l'ordre symbolique dominant, même si, implicitement, il valorise aussi les pratiques coutumières. Cette adhésion reflète ce que Bourdieu appelle la violence symbolique : une forme de domination douce, intériorisée, qui conduit les individus à consentir aux normes imposées, souvent au détriment de leurs propres logiques culturelles. Ainsi, en privilégiant le mariage civil, les individus participent à la reproduction d'un ordre social où le droit étatique prend le dessus sur les autres formes de légitimation matrimoniale. Le capital culturel traditionnel (coutumier, religieux) est dévalorisé face au capital juridique et administratif, que l'État érige comme norme. En outre, l'union de deux familles participe à la survivance du capital social traditionnel. En affirmant que « le mariage, c'est l'union de deux familles », l'acteur mobilise encore une logique sociale traditionnelle, où le mariage n'est pas qu'un contrat entre deux individus, mais une institution sociale de reproduction du capital social (réseaux, alliances, solidarité inter-familiale).

Ce discours montre donc la coexistence de logiques multiples (juridique, coutumière, sociale) mais surtout comment certaines logiques de l'État moderne tendent à dominer les autres dans l'ordre social contemporain, reproduisant ainsi les hiérarchies établies entre les formes de capital. À travers la théorie de Bourdieu, ce discours illustre bien un processus de reproduction sociale ; les acteurs, même s'ils sont porteurs de traditions locales (capital

culturel traditionnel), adoptent les normes de l'État (capital symbolique légitime) pour garantir leur place dans l'ordre social, assurant ainsi la perpétuation des rapports de domination symbolique. Cette dynamique est une des manifestations concrètes de la violence symbolique, où l'ordre établi s'impose sans coercition explicite, mais avec le consentement des dominés eux-mêmes.

Cette conception du mariage se clarifie par ce témoignage, travers une typologie des mobiles d'observance des formes de mariage :

« J'ai fait le coutumier et le religieux. Sans le coutumier, un mariage civil ne peut pas avoir lieu. Bon, ça peut avoir lieu mais c'est l'église qui le demande que, pour faire un mariage civil, il faut faire le coutumier d'abord. C'est l'église qui nous recommande ça. Sinon, pour faire le mariage civil, on n'a pas besoin forcément de faire le coutumier. Mais, pour l'église, il faut que les parents soient consentants d'abord. Donc, on a fait le coutumier et le civil et le religieux après. C'est comme ça. Ça dépend des églises mais dans les églises catholiques, c'est comme ça. Le mariage civil, c'est pour valoriser le couple. C'est pour donner de la valeur et à la femme et à l'homme. Le mariage donne une image de respect. Quand on dit qu'ils sont mariés, ça donne une image de respect et à la femme et à l'homme. Dans des églises comme chez nous, pour avoir des postes, il faut te marier ! Pour avoir accès à tels ou tels postes, il faut avoir le statut de marié. C'est fondamental ! Ça donne de la valeur ! »

Ce discours illustre la complexité du mariage comme institution sociale hybride, à l'intersection de plusieurs champs : coutumier, religieux et étatique. L'individu y navigue avec des logiques parfois complémentaires, parfois concurrentes. Le mariage se présente comme un espace de légitimation symbolique (capital symbolique). Ainsi, lorsque l'acteur affirme : « Le mariage civil, c'est pour valoriser le couple (...) ça donne une image de respect », il met en évidence le rôle du mariage comme vecteur de reconnaissance sociale, qui confère aux individus un statut légitime dans leur communauté. Dans la perspective de Bourdieu, cela correspond à l'accumulation de capital symbolique : le mariage reconnu civilement et religieusement devient un titre socialement valorisé, une manière d'exister honorablement dans le regard d'autrui, et d'accéder à des ressources sociales ou institutionnelles (notamment dans le champ religieux : « pour avoir des postes, il faut être marié »).

Il y a aussi, la superposition des logiques coutumière, religieuse et étatique : reproduction des hiérarchies sociales. La séquence décrite (coutumier, civil, religieux) montre une forme de reproduction d'un ordre symbolique structuré, où l'accès à certains espaces sociaux ou statuts passe par une accumulation progressive de formes de légitimation. « Pour faire le mariage civil, il faut faire le coutumier d'abord (...) c'est l'église qui nous recommande ça. ». Ici, l'Église impose une norme interne à son propre champ (au sens de Bourdieu), qui consiste à reconnaître d'abord l'ordre coutumier, puis civil, avant de légitimer

religieusement l'union. Cette hiérarchie entre formes de reconnaissance illustre un processus de sélection et d'exclusion, qui participe à la reproduction des structures sociales existantes. En plus, la violence symbolique et l'intériorisation des normes dominantes sont présentes. Ces propos : « Pour avoir accès à tels ou tels postes, il faut avoir le statut de marié. C'est fondamental ! », témoigne d'une intériorisation des normes religieuses et sociales, imposées par certaines institutions, qui déterminent l'accès à des positions valorisées. Selon Bourdieu, c'est là une forme de violence symbolique : les individus se conforment aux exigences institutionnelles, non par contrainte physique, mais par adhésion intériorisée à un ordre social qui présente ses normes comme naturelles ou évidentes. Ainsi, le mariage devient non seulement une affaire personnelle, mais surtout une condition d'accès à la reconnaissance institutionnelle. En fin, la reproduction sociale à travers les normes matrimoniales constitue une réalité. En exigeant le mariage comme préalable à l'accès aux responsabilités ecclésiastiques ou sociales, l'Église et l'État participent à la reproduction d'un ordre social différencié, où seuls ceux qui remplissent certains critères (ici, être marié selon les formes reconnues) peuvent accéder à des formes de pouvoir symbolique ou institutionnel. Cela illustre parfaitement l'idée centrale de Bourdieu : les institutions produisent, reproduisent et légitiment les inégalités sociales sous couvert de neutralité ou de règles "objectives".

En tout, ce discours révèle que le mariage, loin d'être une simple affaire privée, fonctionne comme un rite de passage institutionnalisé, structurant les trajectoires sociales et l'accès à des rôles valorisés. En ce sens, il participe à la reproduction des rapports sociaux et des hiérarchies symboliques, conformément à la théorie bourdieusienne. Les différentes formes de mariage (coutumier, civil, religieux) ne sont pas seulement des pratiques culturelles, mais des moyens d'accumulation de capital symbolique, indispensables pour maintenir ou améliorer sa position dans le champ social.

3.2. Le mariage civil comme dispositif juridique de sécurisation symbolique et matérielle

L'action du mariage civil est diversement interprétée. Toutefois, il ressort du discours des enquêtés qu'elle est investie de la recherche du sentiment de sécurité principalement de l'épouse et des enfants, comme indiquent ces propos :

Pour le mariage civil là, beaucoup de personnes le font, à cause de leur fonction ! Parce quand tu es fonctionnaire, si tu te maris à l'état civil, tu as des avantages ! Il y a des charges qui diminuent ! Il y a aussi la question de responsabilité ; dans une entreprise, s'il y a un poste à pourvoir, celui qui est marié légalement est mieux vu par rapport à un célibataire ! C'est un peu ça ! Il y a aussi la facette professionnelle où le mariage impacte le boulot ; la marge salariale ! Il y a aussi le fait que les femmes aiment porter bague ! S'il n'y a pas de bague sur le doigt, c'est comme si elles ne sont pas mariées. Il y a aussi la vie sociale ; pour avoir plus d'estime, il faut aller faire le mariage civil. Si vous êtes mariés légalement, tout le monde vous respecte ! S'il n'y a pas de mariage légal, la femme se dit qu'elle n'est pas en sécurité !

Ce discours met en lumière les fonctions sociales, économiques et symboliques du mariage civil dans la société contemporaine ivoirienne. Il illustre parfaitement les mécanismes de reproduction des inégalités sociales et symboliques à travers l'institution matrimoniale. Ainsi, le mariage civil est vu comme un capital symbolique et institutionnel. L'interviewé souligne les avantages professionnels, économiques et sociaux liés au mariage civil, tels que des avantages pour les fonctionnaires (charges réduites, meilleures allocations), une meilleure considération professionnelle (« celui qui est marié légalement est mieux vu »), une estime sociale accrue (« tout le monde vous respecte »). Dans la perspective de Bourdieu, cela relève de l'accumulation de capital symbolique, c'est-à-dire une forme de reconnaissance sociale socialement construite et perçue comme légitime, parce qu'elle est validée par l'État. Le mariage civil devient alors un titre social, un certificat d'honorabilité, qui ouvre l'accès à des ressources matérielles et symboliques, tout comme un diplôme ou un statut professionnel.

Aussi, la légitimation des rapports sociaux par l'État est établie par violence symbolique. Quand l'interviewé affirme : « Pour avoir plus d'estime, il faut aller faire le mariage civil », il manifeste une intériorisation des normes juridiques comme normes sociales dominantes. Ici que s'applique le concept de violence symbolique de Bourdieu : l'État (à travers le droit civil) impose ses normes comme l'unique mode de reconnaissance sociale valable, au détriment d'autres formes (coutumière, religieuse), en les rendant invisibles ou socialement insuffisantes. Ce processus agit sans coercition physique, mais par consentement intériorisé. Ce consentement est le produit d'un travail historique de légitimation des institutions étatiques, qui façonnent les perceptions de ce qui est "normal", "respectable" ou "valable". La reproduction sociale se déploie alors par la conformité aux normes matrimoniales. Le fait que le mariage civil améliore l'accès à certains postes ou valorise la position professionnelle montre qu'il fonctionne comme un mécanisme de sélection et de distinction sociale. Ceux qui y ont accès (souvent grâce à des ressources économiques ou à un capital culturel plus élevé) bénéficient d'avantages symboliques et matériels qui perpétuent les hiérarchies sociales existantes. De plus, cette norme est transmise dans les habitus (façons de penser, de percevoir et d'agir) : « la femme se dit qu'elle n'est pas en sécurité », ce qui montre que la reconnaissance juridique du mariage est perçue comme garante de stabilité, renforçant son pouvoir de structuration des rapports sociaux et familiaux.

Par ailleurs, le capital matrimonial et sa distinction genrée constitue une réalité dans ce processus de reproduction et de valorisation. La mention de la bague comme signe visible de statut (« les femmes aiment porter bague ») introduit une lecture genrée du capital symbolique. La bague fonctionne ici comme un marqueur social de légitimité matrimoniale, notamment pour les femmes. C'est une forme de distinction au sens de Bourdieu (1979), dans laquelle les signes visibles (l'anneau) permettent l'identification et la reconnaissance d'un statut socialement valorisé.

À travers la théorie de Bourdieu, ce discours révèle que le mariage civil agit comme un instrument de reproduction sociale. Il confère un capital symbolique légitime qui ouvre l'accès à des avantages économiques, sociaux et professionnels. Cette reconnaissance,

produite et imposée par l'État, est intériorisée par les individus comme norme de respectabilité, de sécurité et d'ascension sociale. Ainsi, le mariage civil ne se réduit pas à une formalité administrative : il est un vecteur de distinction sociale, un mécanisme d'exclusion ou d'inclusion, et un outil de légitimation des rapports de pouvoir, à la croisée du droit, du religieux, du genre et du statut professionnel.

Au-delà, de son implication dans les activités professionnelles, le mariage civil est perçu comme une garantie sécurisant le lien de couple eu égard aux diverses orientations de la relation de couple. Ces propos illustrent ce fait.

Le mariage ! Bon ! On peut dire que c'est quitter sa famille pour venir créer sa propre famille soi-même. C'est, s'attacher à un homme et ensemble réaliser des rêves et aller de l'avant. Moi, je pense que les gens font le mariage civil pour avoir plus de responsabilités dans le travail. Aussi, comme on le dit, c'est pour être stable dans le foyer et sécuriser l'avenir des enfants. Bon, la femme qui va au mariage civil, c'est qu'elle aime son mari. C'est pour être rassurée. Tu peux vivre avec quelqu'un durant vingt (20) ans par exemple, mais, cet homme peut ne pas te marier légalement ! On ne sait jamais ! Peu importe le nombre d'enfants qu'il va faire avec toi, après, il peut te quitter pour aller se marier ! Le mariage, c'est comme une garantie pour la femme.

Ce témoignage articule plusieurs dimensions sociales du mariage : émotionnelle, juridique, économique, genrée, mais aussi profondément symbolique. Il met en lumière les mécanismes par lesquels le mariage civil devient une stratégie de légitimation et un outil de reproduction des structures sociales, tout particulièrement en ce qui concerne les rapports de genre.

Le mariage civil est perçu comme un capital symbolique et un outil de reconnaissance sociale. Le discours souligne que : « les gens font le mariage civil pour avoir plus de responsabilités dans le travail » et « c'est pour être stable dans le foyer et sécuriser l'avenir des enfants ». Ici, on voit que le mariage civil est perçu comme une source de légitimation, à la fois dans le monde professionnel (accès à des responsabilités, meilleure image sociale), mais aussi dans l'espace privé (foyer, famille, enfants). Dans la perspective bourdieusienne, le mariage civil fonctionne comme un capital symbolique : il permet d'être perçu comme socialement accompli, stable, respectable, et ouvre l'accès à des ressources sociales (respect, sécurité, droits, statut reconnu). Il est ainsi un dispositif de reproduction des positions sociales dans la mesure où seuls ceux qui y accèdent peuvent bénéficier de ses effets stabilisateurs et valorisants.

Alors, la sécurité conjugale se présente comme un enjeu de capital pour les femmes permettant une reproduction des rapports de genre. L'idée que : « la femme qui va au mariage civil, c'est qu'elle aime son mari. C'est pour être rassurée », et surtout : « peu importe le

nombre d'enfants, après il peut te quitter pour aller se marier avec une autre », révèle que le mariage légal est perçu comme une garantie contre la précarité affective et sociale. Ici, le rapport au mariage est genré : les femmes apparaissent comme celles qui ont le plus à perdre dans une union informelle, car elles investissent dans la relation sans garantie légale ni reconnaissance institutionnelle. Le mariage civil devient alors un mécanisme de protection face aux incertitudes des rapports conjugaux.

Bourdieu (1972) a montré que les rapports sociaux de genre sont structurés par des formes de domination symbolique. Ce discours montre que les femmes doivent souvent recourir à la norme juridique pour se légitimer socialement et sécuriser leur avenir et celui de leurs enfants. En ce sens, elles intériorisent des stratégies de reproduction, à travers les cadres normatifs imposés par l'État (le mariage civil) pour gagner en stabilité, reconnaissance et respectabilité.

Aussi, la famille est vue comme espace de reproduction sociale : « C'est quitter sa famille pour créer sa propre famille ». Cette phrase met en évidence le rôle du mariage comme instituteur d'une nouvelle unité sociale, chargée de reproduire les normes, les rôles, les attentes et les structures qui régissent la société. La famille, selon Bourdieu, est l'institution fondamentale de la reproduction sociale, car c'est en elle que se transmettent le capital économique, culturel, social et symbolique. En créant « sa propre famille », les individus s'inscrivent dans la perpétuation des logiques de transmission (du nom, des biens, du statut).

Ce discours illustre, selon la théorie de Bourdieu, comment le mariage civil opère comme une institution de reproduction sociale. Il permet l'accumulation de capital symbolique, confère un statut reconnu et sécurisé, et sert de stratégie d'inscription dans l'ordre social légitime. Chez les femmes en particulier, il agit comme mécanisme de protection contre la vulnérabilité sociale, dans un contexte où l'union libre peut conduire à une précarité statutaire et juridique. Cette perception intériorisée des enjeux du mariage civil est une manifestation de la violence symbolique, où les individus, notamment les femmes, adoptent les normes étatiques comme moyens d'assurer leur propre reproduction sociale, tout en consolidant l'ordre établi.

Ces différentes conceptions du mariage sont investies d'intérêts professionnels et de sécurité pour la femme et les enfants. Mais, l'extranéité des principes étatiques du mariage fait que les pratiques coutumières se positionne comme condition de reconnaissance du lien marital par la communauté de référence. Ces points de vue sont intégrés dans ces propos :

« Le mariage, c'est l'union scellée par la tradition entre deux personnes de sexes différents. C'est la dot qui unie deux personnes qui s'aiment. Ce sont deux personnes qui ont bien réfléchi pour confirmer leur amour, pour fonder une famille et finir ses vieux jours ensemble ».

Ce discours valorise une conception traditionnaliste, hétéro-normative et affective du mariage, en insistant sur l'union scellée par la dot et l'amour réfléchi. Il constitue une illustration claire des mécanismes de reproduction des normes sociales, culturelles et symboliques qui structurent la société. Alors, la dot est perçue comme capital symbolique et mécanisme de légitimation sociale. « C'est la dot qui unit deux personnes qui s'aiment ». La dot, dans ce discours, n'est pas perçue comme un simple échange matériel, mais comme un rituel de légitimation sociale de l'union. Elle confère au mariage une valeur symbolique et coutumière qui valide la relation aux yeux de la communauté. Selon Bourdieu, les pratiques rituelles (comme la dot) peuvent être analysées comme des stratégies de reproduction du capital symbolique, c'est-à-dire des moyens de se conformer aux normes sociales dominantes afin d'accéder à la reconnaissance collective. La dot sert ici de titre symbolique qui inscrit l'union dans un ordre social structuré par les règles coutumières et communautaires. Ainsi, l'amour peut être vu comme une justification intériorisée des normes sociales. « Ce sont deux personnes qui ont bien réfléchi pour confirmer leur amour ». Cette phrase illustre l'intériorisation des normes sociales à travers le registre de l'affectivité. Bourdieu explique que les individus adoptent souvent des justifications subjectives (comme l'amour) pour des pratiques profondément structurées par des logiques sociales objectives. Autrement dit, ce n'est pas uniquement l'amour qui motive le mariage traditionnel, mais l'ensemble des attentes sociales, symboliques et culturelles (respectabilité, filiation, transmission patrimoniale, reconnaissance sociale). En évoquant "l'amour réfléchi", le locuteur exprime une forme de consentement symbolique aux normes matrimoniales, ce que Bourdieu nomme violence symbolique : une adhésion aux structures de domination sous des formes perçues comme "naturelles" ou légitimes. Le mariage est comme dispositif de reproduction sociale et de transmission « pour fonder une famille et finir ses vieux jours ensemble ». Ici, le mariage est défini comme un projet de vie structuré, dont la finalité est la création d'une famille stable et pérenne. Or, dans la perspective de Bourdieu, la famille est la principale institution de reproduction sociale : c'est en elle que se transmettent les capitaux économiques, culturels, sociaux et symboliques, et que se perpétuent les positions sociales. Ce discours traduit une conception conservatrice et normative du mariage, qui valorise la stabilité, l'union hétérosexuelle, la durée et la conformité aux attentes sociales. Cela participe directement à la reproduction des structures sociales existantes, en ancrant les individus dans des trajectoires socialement balisées. Ce discours, en apparence affectif et consensuel, révèle des mécanismes profonds de reproduction sociale. Il légitime le mariage coutumier à travers la dot comme capital symbolique, valorise l'union hétérosexuelle durable et sacralise la fondation de la famille comme finalité ultime. À travers ces représentations, les normes sociales dominantes sont reproduites, justifiées et naturalisées. Dans la perspective de Bourdieu, cela illustre bien la violence symbolique : les individus, en croyant faire un choix personnel (ici, le mariage "par amour"), participent en réalité à la reproduction d'un ordre social structuré, sans le remettre en question.

3.3. La dot comme institution centrale de consécration matrimoniale

Il y a une diversité de conceptions liées à la pluralité de reconnaissance de l'union quel que soit le niveau d'attachement des individus à leur communauté ethnique et ou religieuse. La conscience collective des enquêtés l'interprète différemment suivant les formes

de célébration auxquelles leur union est alignée avec une toile de fond commune qui positionne la diversité de besoin de reconnaissance comme produit de transformations croissantes de l'univers de la conjugalité à travers lesquelles les formes coutumières de formulation perdent de leur pouvoir. Ceci rend perceptible certains déficits de reconnaissance familiale et religieuse et laisse un pan des attentes de reconnaissance qui ne peuvent être satisfaites par la formulation canonique du mariage. Le processus de réduction de la présence familiale et religieuse dans la ritualisation canonique que la conscience collective salue souvent comme progrès normatif, au sens d'un accroissement de l'autonomie et des possibilités personnelles, a alors un revers. L'aspirant au mariage peut sans regret se débarrasser du système d'ordres, de signes, de rituels différenciés qui se combinent au sein de sa communauté marquée par des principes et manières de former un couple, pour réaliser ensuite que c'est également renoncer à certaines formes de manifestations de reconnaissance ; les signes grâce auxquels le couple peut être gratifié d'estime en résonance avec son statut de couple font défaut. Ainsi, la reconnaissance familiale et religieuse reste un besoin vital voire un objectif à atteindre dans la temporalité de la formation du couple conjugal. Cela se comprend à travers diverses catégories d'entendement de la dot.

L'analyse du discours des enquêtés sur les mobiles de l'observance de la « dot » permet de dégager trois (3) formes des pensées limitatives qui militent en faveur de la survie des pratiques traditionnelles dans le processus du mariage en occurrence de cette pratique *la dot, c'est le mariage ; la dot, c'est divin ; la dot, c'est honorer*.

En effet, l'analyse des discours sur la question de la dot, laisse entendre que la dot, c'est le mariage. Comme le montre le témoignage suivant :

La dot ! Moi je pense que la dot, c'est le mariage ! C'est le symbole même du mariage. C'est ce qui unit les deux familles. Quand tu vas vers une femme, quand tu demandes sa main, c'est à travers la dot, que les parents de la fille savent que leur fille est avec quelqu'un. Sans dot, les parents ne sont pas informés, donc il n'y a pas de lien ! C'est la dot qui réunit les deux familles. Quand il n'y a pas la dot, il n'y a pas de lien entre les deux familles, donc il n'y a pas de mariage. La preuve, c'est ce qu'on a fait avant de faire mariage civil. La dot, c'est le côté traditionnel. C'est après l'avoir fait, qu'on est allé devant Dieu.

Cette perception de la dot, si déconcertante qu'elle soit, puisse qu'elle est prohibée, selon les institutions étatiques depuis plus d'un demi-siècle (1/2 siècle) montre que l'idéologie du mariage moderne est loin de sa cible de transfiguration. Elle est justifiée par deux (2) autres idéo-types au sens wébérienne : *la dot, c'est divin, c'est honorer*.

Ce discours valorise la dot comme essence même du mariage, comme rituel fondateur de l'union conjugale, mais surtout comme vecteur d'alliance entre familles. Il traduit une perception où la légitimité sociale du mariage ne repose pas sur sa validation juridique ou

religieuse, mais sur la reconnaissance coutumière, profondément enracinée dans les structures traditionnelles de reproduction sociale. La dot comme capital symbolique et rite de consécration sociale, « Moi je pense que la dot, c'est le mariage ! C'est le symbole même du mariage ». Dans ce discours, la dot est élevée au rang de capital symbolique central dans le champ matrimonial. Pour Bourdieu, les pratiques symboliques (comme la dot) sont des moyens de produire et de reproduire du pouvoir symbolique : elles permettent de nommer une union, de lui conférer un statut légitime aux yeux de la communauté.

En effet, dans le champ coutumier, la dot fonctionne comme un acte de nomination légitime, comparable à un acte juridique dans le champ étatique. Ainsi, c'est par la dot que le mariage est reconnu socialement, et non par le mariage civil ou religieux, qui ne sont perçus que comme des étapes complémentaires, voire secondaires. Reproduction des alliances familiales et capital social : « C'est la dot qui unit les deux familles (...) Quand il n'y a pas la dot, il n'y a pas de lien entre les deux familles ». La dot est ici présentée comme un rituel d'alliance interfamiliale, un mécanisme de légitimation et de reproduction des liens sociaux, conformément à l'analyse de Bourdieu sur la famille comme instance de reproduction du capital social. Par la dot, deux familles : officialisent une relation, renforcent leur réseau social, s'inscrivent dans une logique de continuité générationnelle (par les enfants issus du couple), et parfois même d'échange de biens, d'honneur, de statuts. La famille, chez Bourdieu, n'est pas seulement une unité biologique ou affective : c'est une construction sociale qui fonctionne comme un espace de transmission et d'accumulation du capital sous toutes ses formes (économique, culturel, symbolique, social). La dot, en tant que pratique codifiée, permet cette transmission. Hiérarchisation des formes de légitimité matrimoniale : reproduction des habitus : « C'est ce qu'on a fait avant de faire le mariage civil » « C'est après l'avoir fait qu'on est allé devant Dieu ». Cette séquence révèle une hiérarchie intériorisée des étapes du mariage, où le coutumier précède le civil, lui-même précédant le religieux. Cela traduit une structure de l'habitus, c'est-à-dire un ensemble de dispositions durables qui orientent les pratiques en fonction de normes incorporées. Ce schéma (de dot, mariage civil et mariage religieux) illustre un ordre social internalisé dans lequel le mariage coutumier est perçu comme fondamental, tandis que les autres formes de mariage (civil, religieux) servent à renforcer ou compléter la reconnaissance sociale de l'union. Cette structuration reproduit un ordre symbolique ancien, mais incorporé dans les pratiques contemporaines, ce qui illustre le principe de reproduction sociale par intériorisation des normes.

Aussi, assiste-t-on à une violence symbolique et un consentement aux structures traditionnelles. Le discours ne remet jamais en question la centralité de la dot. Au contraire, il la présente comme "la preuve" de l'union. Cela témoigne d'une adhésion non critique aux normes coutumières, ce que Bourdieu appelle violence symbolique : un processus par lequel les dominés intègrent les catégories de pensée des dominants et participent à la reproduction de l'ordre établi, en croyant agir de leur propre initiative. Même si cette forme d'union ne donne pas toujours de droits légaux à la femme (notamment en cas de séparation ou d'héritage), elle est perçue comme plus fondatrice que le mariage civil ou religieux.

Ce discours montre comment la dot, en tant que rituel coutumier, fonctionne comme un capital symbolique majeur dans le champ matrimonial en Côte d'Ivoire. Elle est à la fois un acte de reconnaissance sociale, un mécanisme d'alliance interfamiliale, et un outil de reproduction des habitus traditionnels. Dans la perspective de Bourdieu, cette pratique participe pleinement à la reproduction sociale, car elle transmet des normes, légitime des positions sociales et consolide l'ordre existant, tout en étant perçue comme naturelle ou évidente. C'est un exemple clair de violence symbolique et de transmission intergénérationnelle de l'ordre social par les pratiques culturelles.

4. DISCUSSION

L'étude indique une tension entre logiques traditionnelles et impératifs étatiques. La recomposition des normes matrimoniales sont visitées. Les données empiriques issues des entretiens dans la commune de Yopougon révèlent une structuration plurielle de la mise en couple, qui conjugue à la fois des normes traditionnelles (coutumières), juridiques (étatiques) et religieuses. Ces normes s'articulent selon des logiques différenciées mais complémentaires, qui témoignent d'une hybridation des référentiels normatifs autour du mariage. Cette pluralité est cependant ordonnée selon une hiérarchisation symbolique intériorisée par les acteurs, que l'on peut interpréter à la lumière des travaux de Bourdieu sur la reproduction sociale.

Dans les discours recueillis, le mariage coutumier apparaît comme la forme première et fondatrice du mariage. Il est perçu non seulement comme un rituel d'union des individus, mais aussi comme un dispositif d'alliance entre familles, dont la valeur réside dans sa capacité à ancrer l'union dans une reconnaissance communautaire. Cette perception rejoint les travaux de J. Goody (1976) sur les systèmes de mariage en Afrique, pour qui la logique matrimoniale dépasse la simple union conjugale et s'inscrit dans une économie de la parenté, de la transmission et des alliances. Dans cette optique, le mariage coutumier devient un mécanisme de reproduction des structures sociales. Il permet de perpétuer les réseaux d'alliance, les lignages, et d'assurer une certaine continuité des normes et des hiérarchies sociales. À travers ce rituel, les familles réaffirment leur position dans l'espace social local. P. Bourdieu (1993) qualifierait ce processus de "stratégies de reproduction", où les familles investissent le champ matrimonial pour maintenir ou améliorer leur capital social.

Aussi, bien que perçu comme secondaire dans l'ordre rituel, le mariage civil est néanmoins investi d'une fonction stratégique. Il constitue, dans la plupart des discours, un instrument de sécurisation sociale et économique. Il garantit des droits (héritage, filiation, pensions, régimes matrimoniaux) et offre une forme de reconnaissance institutionnelle qui protège principalement les femmes et les enfants. Cette fonction est conforme à ce que F. Weber (2008) appelle les "formes juridiques de la parenté", c'est-à-dire les modalités par lesquelles l'État encadre et institutionnalise les liens familiaux. Si ces dispositifs sont parfois perçus comme éloignés des normes locales, ils sont néanmoins intégrés dans les stratégies matrimoniales des couples, en particulier lorsqu'il s'agit de stabiliser le lien ou de légitimer des enfants. Selon P. Bourdieu (1994), l'État exerce un monopole de la violence symbolique

légitime, notamment à travers son pouvoir de nommer et classer les relations sociales. Ainsi, même lorsque le mariage coutumier est vécu comme « le vrai mariage », les acteurs reconnaissent implicitement la puissance classificatoire du mariage civil, dans un processus de double reconnaissance (sociale et étatique).

Enfin, la centralité de la dot dans les représentations locales du mariage est un autre révélateur des logiques de reproduction sociale à l'œuvre. Dans les discours des enquêtés, la dot est perçue comme la preuve irréfutable de l'engagement matrimonial, voire comme le véritable acte de mariage. Elle est ce qui rend visible le lien, ce qui lie publiquement deux familles, ce qui « consacre » l'union. Cette perception rejoint les analyses de J-F. Bayart (1985) sur la dimension politique du don dans les sociétés africaines, où toute prestation matrimoniale engage une logique de réciprocité, de reconnaissance et de contrôle social. À travers la dot, se jouent des rapports de pouvoir et de hiérarchie, mais aussi une inscription du couple dans une mémoire sociale partagée. Pour Bourdieu, de tels rituels ne sont jamais neutres : ils fonctionnent comme des actes de nomination sociale, porteurs d'un capital symbolique. Celui-ci est d'autant plus puissant qu'il est invisible : on croit simplement "faire comme il faut", alors qu'on reproduit en réalité des structures sociales inégalitaires et des hiérarchies de genre, souvent au détriment des femmes. La dot devient ainsi un outil de légitimation de l'ordre social existant, dont l'autorité repose sur l'adhésion inconsciente des individus, une forme typique de violence symbolique.

Ces différentes conceptions du mariage (coutumier, civil, religieux) ne sont pas vécues comme concurrentes mais comme complémentaires, ordonnées selon une logique pragmatique qui combine reconnaissance sociale (par la dot), légitimité communautaire (par la coutume) et protection légale (par l'État). Ainsi, les pratiques matrimoniales dans la commune de Yopougon s'inscrivent dans une configuration syncrétique, marquée par une recomposition des normes sociales autour du mariage, où les individus, tout en affirmant leur autonomie apparente, participent à la reproduction des structures sociales héritées, notamment à travers la mise en couple.

Aussi, la reconnaissance pluraliste des pratiques matrimoniales comme propositions stratégique pour la cohésion sociale/transformation sociale. L'analyse des discours recueillis dans le cadre de cette étude révèle une structuration complexe et hiérarchisée des normes matrimoniales dans la commune de Yopougon. Entre attachement aux coutumes, exigence de sécurité juridique et reconnaissance religieuse, les pratiques de mise en couple ne relèvent pas d'un choix individuel isolé, mais traduisent des logiques sociales, symboliques et institutionnelles qui reproduisent un ordre matrimonial pluraliste mais inégalement reconnu. Face à cette configuration, il apparaît nécessaire de proposer des pistes concrètes d'action permettant une meilleure articulation entre les différentes logiques en présence, tout en assurant la protection des droits fondamentaux des individus, notamment des femmes et des enfants. Alors, repenser les politiques publiques en matière de mariage, consolider les dispositifs communautaires d'accompagnement conjugal, Améliorer l'accès aux droits et la gouvernance matrimoniale et envisager des réformes institutionnelles respectueuses des traditions sont des propositions stratégiques pour une transformation sociale.

En effet, les discours montrent que de nombreux couples considèrent le mariage coutumier comme la véritable consécration de leur union, reléguant le mariage civil à une fonction purement administrative, voire symbolique. Cette hiérarchisation, observée également par S. F. Moore (1978), souligne le décalage entre le droit étatique et les normes sociales locales. Une réponse institutionnelle consisterait à reconnaître juridiquement certains effets du mariage coutumier, à travers un mécanisme d'enregistrement simplifié, permettant de sécuriser les droits de filiation, de succession ou de protection conjugale.

Aussi, il est nécessaire de consolider les dispositifs communautaires d'accompagnement conjugal. Les logiques communautaires occupent une place centrale dans la régulation sociale du mariage. Comme l'a montré T. Traore, (2022), les espaces traditionnels sont souvent les premiers recours en cas de conflit conjugal ou de rupture. Il serait donc pertinent de renforcer la capacité de ces dispositifs à jouer un rôle de médiation pluraliste, en y intégrant des représentants des différentes sphères d'autorité : coutumiers, religieux, mais aussi agents de l'état civil ou juristes formés au droit de la famille.

Par ailleurs, des structures communautaires d'appui aux femmes mariées coutumièrement pourraient être créées, afin de leur offrir un espace de dialogue, de conseil juridique et de mobilisation collective. Cela favoriserait une meilleure reconnaissance sociale de leur statut, tout en leur offrant des leviers de défense de leurs droits (N. Fraser, 2003).

En outre l'amélioration, de l'accès aux droit et à la gouvernance matrimoniale, s'impose. Les récits des enquêtés font apparaître une méconnaissance fréquente des implications légales du mariage civil et des risques liés à son absence (en particulier pour les femmes). À cet égard, F. Weber (2008) rappelle que l'ignorance du droit produit des inégalités structurelles. Il est donc essentiel de développer des campagnes publiques d'information et de sensibilisation, accessibles et multilingues, sur les différents types d'union, leurs effets juridiques, et les moyens d'accès à l'état civil. En complément, il serait utile de décentraliser les services de l'état civil, notamment dans les zones périurbaines comme Yopougon, en formant des agents de proximité capables d'enregistrer les unions et de conseiller les couples. Ce type de stratégie, observé dans plusieurs études de J-P. Olivier de Sardan (2008), renforce la confiance dans l'institution et améliore son accessibilité.

Enfin, il est nécessaire d'envisager des réformes institutionnelles respectueuses des traditions. Une réforme du code de la famille pourrait également être envisagée à moyen terme, en s'appuyant sur une approche dialogique avec les acteurs communautaires, de manière à reconnaître la pluralité normative sans rompre brutalement avec les référents culturels. Dans ce sens, les travaux de M. Abélès (2003) sur la cohabitation des ordres juridiques offrent une piste de réflexion pertinente. Il s'agirait non de faire disparaître les normes traditionnelles, mais de les articuler aux dispositifs modernes, dans une logique de co-régulation. Une attention particulière devrait être portée à la formation des leaders religieux et coutumiers sur les questions de droits humains, d'égalité de genre et de médiation conjugale. Ce sont des figures de légitimité incontournables dans les trajectoires

matrimoniales locales. Les inclure activement dans les programmes de réforme renforcerait la cohérence du système normatif dans son ensemble.

5. CONCLUSION

Au regard de ce qui précède, il apparaît que les logiques coutumières, loin de disparaître, continuent d'organiser en profondeur les pratiques matrimoniales. Toutefois, leur absence de reconnaissance officielle produit des effets d'insécurité juridique et sociale, en particulier pour les femmes. C'est pourquoi il est nécessaire d'avancer vers une reconnaissance pluraliste des normes matrimoniales, en articulant les dispositifs traditionnels, religieux et étatiques dans une perspective de sécurisation, de dialogue et de justice sociale. Une telle démarche, sociologiquement permettrait non seulement de réduire les inégalités liées au statut matrimonial, mais aussi de renforcer la cohésion sociale en reconnaissant la diversité des parcours conjugaux dans leur complexité historique et culturelle.

6. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABELÈS Marc, (2003), *Anthropologie de l'État*, Paris : Armand Colin, 288 p.
- BAWIN-LEGROS Bernadette, (1988), *Famille, mariage, divorce. Une sociologie des comportements familiaux contemporains*, Paris-Lège : Pierre Madaga, 213p.
- BAYART Jean-François, (1989), *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Paris : Fayard, 435 p.
- BOUCHARD Gérard, SALITOT Michelle et SEGALÉN Martine, (1997), "La structure des rituels matrimoniaux au Québec et en France au cours de la première moitié du XXe siècle", In : *BOUCHARD Gérard et Martine SEGALÉN (dir.) (1997), Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Québec : PUL, pp. 13-32.
- BOURDIEU Pierre, (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de « Trois études d'ethnologie kabyle »*, Paris : Droz, 272p.
- BOURDIEU Pierre, (1979), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris : Éditions de Minuit, 256 p.
- BOURDIEU Pierre, (1993), *La misère du monde*, Paris : Éditions du Seuil, 1464 p.
- BOURDIEU Pierre, (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris : Éditions du Seuil, 248 p.
- BOUTILLIER Jean-Pierre, (1971), "Histoire et stratégies matrimoniales chez les Koulango de Nissian", In : *Cah. O.R.S.T.O.M., sér. Sci. Hum.*, vol VIII, n°2, pp.153-164.
- BOZON Michel, (1991), "La nouvelle place de la sexualité dans la constitution du couple", In : *Sciences sociales et santé, Volume 9, n°4*, pp. 69-88.
- DÉDY Séri Faustin et TAPÉ Gozé, (1995), *Famille et éducation en Côte d'Ivoire. Une approche socio-anthropologique*, Abidjan : EDL, 147p.
- FRASER Nancy, (2003), *Justice interruptus : réflexions critiques sur la « condition post-sociale »*, Paris : La Découverte, 314 p.
- GOODY Jack, (1976), *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge : Cambridge University Press, 199 p.

- GOSSIAUX Jean-François, (1986), "Le sens perdu du mariage", In : *Dialogue*, 1^{er} trimestre, pp. 90-110.
- HÉRAN François, (1987), « Singly François de, Fortune et infortune de la femme mariée. In : *Revue française de sociologie*, 28-4, pp 700-705.
- KAUDJHIS-OFFOUMOU Françoise, (1994), *Mariage en Côte d'Ivoire : De la polygamie à la monogamie. Essai suivi de réflexion sur l'excision*, Abidjan, Éditions KAF, 180p.
- KONÉ Mariétou et KOUAMÉ N'Guessan, (2005), *Socio-anthropologie de la famille en Afrique. Evolution des modèles en Côte d'Ivoire*, Abidjan : Les Éditions du CERAP, 277p.
- MOORE Sally Falk, (1978), *Law as Process: An Anthropological Approach*, London : Routledge & Kegan Paul, 304 p.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, (2008), *La rigueur du qualitatif : les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve : Academia-Bruylant, 270 p.
- ROUSSEL Louis, (1989), *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 283p.
- SCHWARTZ Alfred, (1971), « Formes de mariage et stratégies sociales dans la société Guéré traditionnelle », In : *Cah. O.R.S.T.O.M., sér. Sci. Hum.* vol. VIII, n°2, pp. 221-231.
- TRAORE Tiamba, BAH Mahier Jules Michel, TOH Alain, (2022), "Pouvoir des coutumes et lien conjugal à Abidjan : une analyse à partir des couples dans la commune de Yopougon", In : *Journal Africain de Communication Scientifique et Technologique, Série Sciences Sociales et Humaines*, n°113, Août 2022, pp. 4809-4833.
- WEBER Florence, (2008), *Le sang, le nom, le quotidien : Une sociologie de la parenté pratique*, Paris : La Découverte, 312 p.