

Legitimizing Polygyny in Samatiguila: Social Logics and Women's Agency in an Exploratory Qualitative Study

Légitimer la polygynie à Samatiguila : logiques sociales et marges de manœuvre féminines dans une enquête qualitative exploratoire

Maïmouna Diaby

Article history:

Submitted: July 27, 2026

Revised: Aug. 20, 2026

Accepted: Aug. 26, 2026

Keywords:

Polygyny, social legitimation, Islam, women's negotiation practices, Samatiguila

Mots clés :

Polygynie, légitimation sociale, Islam, pratiques de négociation féminine, Samatiguila

Abstract

This article examines the varied social logics underlying the social legitimation of polygyny among Muslims in Samatiguila, a locality in northwestern Côte d'Ivoire. Although polygamy is legally prohibited in Côte d'Ivoire, it remains a predominant marital institution, sustained by religious, customary, communal, economic, and reproductive logics. Through a qualitative exploratory study based on life narratives and interviews of ten people (imams, customary chiefs, and spouses engaged in polygynous unions), this article highlights the practices of adaptation, negotiation, and, at times, resistance adopted by women. Rather than positioning themselves solely as victims, certain women's narratives present polygyny as a space for security, prestige, economic optimization, or reproductive valorization. Drawing on a small corpus recruited through personal networks, this study takes a comprehensive rather than statistically representative approach. This marital system emerges as a complex social field in which constraints and opportunities coexist, and in which gender relations are continually redefined at the crossroads of Mandingo traditions, Islamic prescriptions, and local socio-economic realities.

Résumé

Cet article interroge les logiques sociales variées qui sous-tendent la légitimation de la polygynie parmi les musulmans de Samatiguila, une localité située au nord-ouest de la Côte d'Ivoire. Bien que la polygamie soit légalement prohibée en Côte d'Ivoire, elle reste une institution matrimoniale prépondérante, soutenue par des logiques religieuses, coutumières, communautaires, économiques et reproductives. À travers une enquête qualitative exploratoire, fondée sur les récits de vie et les entretiens de dix personnes (imams, chefs coutumiers, conjoints et conjointes engagées dans des unions polygyniques), ce texte met en lumière les pratiques d'adaptation, de négociation et, dans certains cas, de résistances déployées par les femmes. Sans se positionner uniquement en tant que victimes, certaines d'entre elles présentent, dans leurs discours, la polygynie comme un espace de sécurisation, de prestige, d'optimisation économique ou de valorisation reproductive. Fondé sur un corpus restreint recruté par réseau de connaissance, cette étude à visée compréhensive ne prétend pas à une représentativité statistique. Ce système matrimonial se présente comme un champ social complexe, où coexistent contraintes et opportunités, et où les rapports de genre se redéfinissent continuellement à la croisée des traditions mandingues, des prescriptions islamiques et des réalités socio-économiques locales.

Uirtus © 2026

This is an open access article under CC BY 4.0 license

Corresponding author:

Maïmouna Diaby,

Université Jean Lorougnon Guédé (UJLoG)

E-mail : diabymouna08@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-3416-3455>

Introduction

En Côte d'Ivoire, la polygynie⁷² constitue une institution profondément enracinée dans les pratiques matrimoniales. Au croisement de logiques religieuses et traditionnelles, sa mise en œuvre n'a pas été altérée par son interdiction légale⁷³, ni par les nombreux débats critiques qui se sont tenus à l'échelle nationale et internationale concernant l'égalité des genres et les droits civils. En effet, la polygynie demeure l'un des principaux choix structurant les configurations familiales dans certaines communautés ivoiriennes, notamment à Samatiguila, une localité majoritairement musulmane, fortement ancrée dans la tradition mandingue, où les croyances et comportements sociaux sont largement influencés par la religion musulmane. Dans ce cadre, la polygynie trouve sa légitimité tant dans la tradition locale que dans les préceptes religieux. Les mariages impliquant un homme et plusieurs femmes sont ainsi courants et largement encouragés par la communauté, ainsi que par les acteurs sociaux engagés dans ces unions, y compris les femmes elles-mêmes, qui, historiquement considérées comme essentiellement favorables à la monogamie⁷⁴, semblent désormais jouer un rôle actif dans la valorisation de la polygynie.

En outre, une forme de valorisation de la polygynie semble émerger, contribuant ainsi à étouffer ou à masquer les dissensions relatives à certaines normes contemporaines, perçues comme incompatibles avec les valeurs locales⁷⁵. Loin d'être un acte singulier, la polygynie se présente comme un

⁷² Le terme « polygynie », qui désigne spécifiquement l'union d'un homme avec plusieurs épouses, est employé dans cet article pour qualifier la pratique qui est observée à Samatiguila et analysée dans le corpus. Le terme « polygamie », est plus englobant, est réservé aux passages faisant à la catégorie juridique, telle qu'elle apparaît dans le droit positif ivoirien et dans la littérature citée, ces sources l'employant elles-mêmes dans ce sens large.

⁷³ Selon la loi n°64-375 du 7 octobre 1964 portant Code civil ivoirien, qui introduit le principe de la monogamie dans le mariage en Côte d'Ivoire. Elle est modifiée par la loi n° 83-800 du 2 août 1983 du Code civil, réaffirmant l'exclusion de la polygamie dans le mariage civil. Elle est ensuite modifiée par l'article 2 de la Loi n° 2019-570 du 26 juin 2019 portant Code des personnes et de la famille (modifiant l'ancien Code civil), en précisant davantage que : « Le mariage est l'union entre un homme et une femme. Nul ne peut contracter un second mariage avant la dissolution du premier ».

⁷⁴ Attané (221-247); Calvès et Adjamagbo (205-22) Ces travaux démontrent comment la scolarisation et l'autonomisation des femmes impactent les structures familiales et conjugales, et mettent en lumière une baisse de la polygamie dans ces contextes.

⁷⁵ Il est question ici des valeurs occidentales promouvant l'égalité des genres en contextes africains, qu'on retrouve soulignées dans les travaux d'Oyèwùmí, qui critique la transposition

cadre d'échange structuré, qui avait longtemps été perçu comme profitant uniquement aux hommes. Dans cette perspective, cet article se propose de répondre à la question suivante : comment différents acteurs de Samatiguila produisent-ils, articulent-ils ou contestent-ils la légitimité de la polygynie, et quelles marges d'action les femmes construisent-elles à l'intérieur de rapports conjugaux structurellement asymétriques ?

Il s'agit ainsi de comprendre les logiques sociales qui légitiment la polygynie à Samatiguila, dans un contexte où les perceptions sociales l'opposaient à un cadre « idéal » de protection, de sécurisation et de valorisation sociale des droits humains, et plus spécifiquement des droits des femmes (égalité des sexes et droits civils). Pour mener à bien cette analyse, il paraît essentiel d'explorer les institutions de régulation (religieuses, juridiques, traditionnelles) qui régissent cette pratique, ainsi que les productions idéologiques (religieuses, coutumières, économiques) des conjoints issus de ces mariages musulmans, tout en s'intéressant à la manière dont les acteurs sociaux engagés dans ces unions parviennent à concilier enjeux personnels et contraintes institutionnelles (religieuses, coutumières, économiques, familiales etc.).

Plusieurs courants sociologiques et anthropologiques ont porté leurs intérêts sur les questions en rapport avec les logiques de légitimation sociale des mariages, et plus particulièrement de la polygynie. Ces logiques se manifestent sous différentes formes et remplissent des fonctions distinctes selon les contextes sociaux. Un des contextes analysés est celui décrit par Thiam (5-12) dans son ouvrage fondateur sur le féminisme africain, où l'auteure présente la polygynie comme une institution oppressive pour les femmes dans de nombreuses sociétés africaines. Thiam scinde son argumentation à plusieurs niveaux d'analyse : un premier niveau s'appuie sur les témoignages des souffrances vécues par les femmes engagées dans des relations jugées déséquilibrées ; un second niveau souligne l'impact d'un système patriarcal qui relègue les femmes à une position subordonnée ; enfin, un troisième niveau dénonce l'hypocrisie qui entoure les institutions religieuses et traditionnelles qui légitiment et encouragent cette pratique. Face

des catégories de genre occidentales en contexte yoruba, montrant ainsi comment l'injonction égalitaire constitue une forme d'impérialisme épistémologique, qui efface les rapports sociaux non genrés (Oyèwùmí, 11)

à ces pressions sociales, Thiam dévoile les stratégies d'adaptation et de contournement qu'adoptent certaines femmes, que l'auteure désigne comme des choix non assumés en raison des contraintes institutionnelles (religieuses et traditionnelles).

Dans son analyse sur sa perception de la polygynie, Christine Delphy (44-52) la définit non pas comme une pratique culturelle, mais comme un mécanisme de domination, ancré dans les institutions locales. Cela est rendu visible par une répartition inégale des ressources sociales et un contrôle masculin exclusif. Dans une approche similaire, Pierre Bourdieu (33-40), dans son analyse sur la domination masculine la décrit comme résultant d'un mécanisme de reproduction institutionnel, porté par plusieurs institutions ou structures sociales (l'État, la famille, structures religieuses, l'école), dont le fonctionnement rend opaque les rapports concrets, notamment les rapports de genre. Ainsi, cette domination, plus symbolique que structurelle, est assimilée « naturellement » par les acteurs sociaux et se présente dès lors comme une évidence pour chacun. Cette posture permet ainsi de cerner les attitudes qui se créent autour de la polygynie qui, bien que défavorable pour une certaine catégorie sociale, est adoptée comme légitime, voire naturelle.

Sur la question des contraintes qui entourent la polygynie et les stratégies féminines, Fainzang et Journet, dans leur ouvrage intitulé *La Femme de mon mari*, exposent, dans les contextes africain et français, les diverses logiques, contrastes et formes d'adaptation des stratégies féminines face aux contraintes sociales (Fainzang et Journet 61-78). Pour les deux auteures, la polygynie tire sa légitimité des instances traditionnelle et religieuse, qui régulent la répartition des rôles conjugaux sur la base d'une égalité formelle entre les coépouses. Cette posture, selon les auteures, a pour seule intention de masquer les réelles inégalités associées à cette pratique. D'un autre côté, la polygynie est construite comme une stratégie visant à capter les ressources économiques et à assurer la reproduction sociale. Une stratégie qui, au final, a pour but d'assurer la survie du foyer et de la société à travers une descendance nombreuse.

Une autre fonction associée à cette pratique est cette fois-ci d'ordre biologique et sexuel. En effet, la polygynie se présente dans ce contexte précis comme une solution alternative pour réguler les contraintes liées à la maternité et au cycle menstruel des femmes, tout en leur permettant de répondre à leurs

obligations familiales. Par ailleurs, la polygynie symbolise le prestige, le statut social (pouvoir et respectabilité) et la virilité masculine. De leur côté, les femmes élaborent des mécanismes de négociation, de coopération ou de résistance, dans l'optique de préserver leurs intérêts individuels et de conserver leur positionnement dans la relation.

Dans une approche similaire, Sow décrit la polygynie comme un outil de justification culturelle et religieuse, dont la légitimité est couverte par le lien direct qu'elle entretiendrait avec les institutions traditionnelles et islamiques (Sow 112-118). Une légitimité donc consacrée à la fois par des textes religieux et par l'ordre traditionnel. Par ailleurs, la pratique de la polygynie permet de garantir en outre une sécurité financière auprès de conjoints pourvus de ressources importantes. Dans un tel contexte, la polygynie devient, non pas une pratique de domination d'une catégorie masculine sur une catégorie féminine décrite comme victime, mais plutôt une ressource stratégique de revendication sociale. Toutes les approches mentionnées mettent en avant les différentes dynamiques sociales autour de la légitimation de la polygynie en contexte africain. Elles révèlent non seulement le poids institutionnel des instances religieuses et traditionnelles, mais également les mécanismes sociaux d'adaptation et de réappropriation des ressources inscrites dans le champ selon les contextes et enjeux sociaux.

Ainsi, il apparaît que la polygynie est une pratique sociale autour de laquelle se déploient des logiques religieuses, coutumières, économiques et des rapports de genre. Ces logiques de légitimation ne doivent cependant pas masquer les tensions et les conflits que la polygynie peut également engendrer au sein des foyers. Certaines femmes rapportent des rivalités marquées par la suspicion de pratiques occultes entre coépouses, mobilisées pour capter l'attention du conjoint. « L'un des problèmes qu'on a entre coépouses, c'est le problème de maraboutage. Moi mes coépouses me volent des affaires personnelles pour les amener, chez les marabouts, pour que mon mari me délaisse pour elle » (Extrait d'entretien avec une conjointe). D'autres témoignages font état de tension autour de la répartition du temps conjugal entre coépouses vécue comme inégalitaire : « Deux de mes coépouses ont chacune plus de nuits avec notre mari parce qu'elles sont plus jeunes que nous les deux premières » (Extrait d'entretien avec une conjointe).

Si ces tensions n'ont pas été davantage développées dans les sections

qui suivent, cela est lié au fait que la démonstration qui suit s'attache prioritairement à questionner un présupposé répandu dans la littérature (Thiam et Delphy) : celui d'une polygynie uniformément dégradante pour les femmes. L'accent mis sur les marges de négociation et les ressources mobilisées par les femmes de Samatiguila vise ainsi à nuancer cette lecture, sans nier l'existence de ces conflits, dont l'étude systématique dépasserait le cadre du présent article. Par ailleurs, étant donné que ces logiques s'expriment différemment selon les configurations sociales, il est essentiel de les appréhender en tenant compte des dynamiques internes de légitimation de la polygynie à Samatiguila. Cela nécessite également de les confronter aux cadres d'analyse proposés par Thiam, Delphy, Fainzang et Journet, Sow, ainsi que Bourdieu, qui examinent la polygynie sous l'angle des rapports de genre, des régimes de domination, des marges de manœuvre et des stratégies féminines.

Pour dépasser la simple juxtaposition de ces cadres, cet article articule trois niveaux d'analyse complémentaires. Le premier concerne les régimes de légitimation qui rendent la polygynie socialement acceptable, portés par les logiques religieuse, coutumière, communautaire, économique et reproductives identifiées dans le corpus. Le second porte sur les rapports matériels et symboliques qui distribuent inégalement les ressources entre conjoints, tels que mis en évidence par Delphy et Bourdieu. Le troisième concerne les pratiques d'action féminine, envisagées non comme un choix binaire entre soumission et résistance, mais comme un continuum allant de l'adhésion à la négociation, à l'accommodement, jusqu'au retrait et, certains cas, à la résistance, continuum éclairé par de Certeau, Scott et Kabeer. Cette articulation permet de tenir ensemble l'agentivité des femmes et la persistance des rapports de domination structurels sans que l'une n'efface l'autre.

Méthodologie

Cette étude vise à comprendre les logiques sociales qui sous-tendent la légitimation de la polygynie parmi les musulmans de Samatiguila. Pour ce faire, elle adopte une approche qualitative. Les données ont été recueillies à travers le prisme du récit de vie, accordant ainsi une place centrale à la subjectivité des acteurs, tant masculins que féminins, qui partagent leurs expériences de la polygynie, les significations de leurs choix, ainsi que les ressources stratégiques mobilisées face aux différentes contraintes coutumières, religieuses, économiques etc., les compromis ou transactions effectués, ainsi que les

multiples justifications sociales.

L'enquête se déroule plus précisément à Samatiguila et les informations collectées sont issues de récits de vie, d'entretiens individuels et de recherche documentaire. La sélection des enquêtés a tenu compte de plusieurs critères en rapport avec les objectifs de l'étude. Partant de ce principe, les personnes enquêtées étaient composées de deux catégories d'acteurs. Une première catégorie constituée de leaders religieux essentiellement musulmans (imams), de leaders traditionnels (garants des pratiques coutumières) et de chefs de famille. Une seconde catégorie constituée de conjoints hommes et femmes issus de mariages polygynes ayant des positions sociales diverses (nantis et moins nantis), avec des femmes qui occupent différents rangs dans le mariage (première femme, deuxième femme, troisième etc.). Les personnes ont été contactées en fonction de leur titre ou de leur statut dans la communauté conformément aux objectifs de l'étude. Le premier contact s'est fait par un réseau de connaissance, puis les entretiens suivants ont été obtenus de proche en proche, par bouche à oreille.

Ce mode de recrutement, passant par les réseaux communautaires et l'aval implicite des figures d'autorités locales (coutumières, religieuses, familiales) a pu favoriser l'accès à des personnes déjà insérées dans l'institution polygynique et disposées à en parler favorablement, au détriment de profils plus critiques ou en rupture avec elle. Cette limite invite à lire les résultats comme représentatifs des discours qu'il est socialement possible de tenir dans ce contexte, plutôt comme un reflet exhaustif des expériences vécues de la polygynie à Samatiguila. Sur la base des critères énoncés, quatre (4) entretiens individuels ont été réalisés auprès des différents leaders religieux (imams), coutumiers et de chefs de famille. De plus, six (6) récits de vie ont été réalisés auprès des hommes et des femmes ayant contracté des mariages polygynes.

Le tableau suivant synthétise, de façon anonymisée, les caractéristiques disponibles des dix personnes enquêtées. Certaines cases demeurent non renseignées : l'âge exact n'a pu être établi pour la plupart des femmes, non scolarisée et n'en gardant qu'une connaissance approximative, et plusieurs hommes ont déclaré ne plus se souvenir de la durée de leurs unions, en raison du nombre de leurs épouses.

N	Catég	Rôle/	Se	Age	Nom	Activité	Durée	Niveau
---	-------	-------	----	-----	-----	----------	-------	--------

°	orie	Rang	xe	approxi .	bre d'épo uses	(s) principal e(s)	de l'union	d'instr uction
1	Lead er religi eux	Imam	H	Cinqua ntaine révolue	4	Imam	Non renseig né	École coraniqu e, avec formati on approf ondie pour la fonctio n d'Ima m
2	Lead er	Chef de famille	H	Cinqua ntaine révolue	4	Cultivate ur	Non renseig né	École coraniqu e
3	Lead er	Coutu mier	H	Cinqua ntaine révolue	3	Commer çant	Non renseig né	École coraniqu e
4	Lead er	Coutu mier	H	Cinqua ntaine révolue	2	Éleveur (bœuf)	Non renseig né	École coraniqu e
5	Conj oint (récit de vie)	Chef de famille	H	Soixant aine révolue	3	commer çant	Non commu niqué	École coraniqu e
6	Conj oint (récit de vie)	Chef de famille	H	Cinqua ntaine révolue	5 (dont une décéd ée)	Orpaille ur et agriculte ur	Non précisé sauf premièr e union	École coraniqu e

							(la vingtai ne)	
7	Conj ointe	Première épouse	F	30 -50 ans	3	Paysann e et commer çante	Ne se souvien t plus, mais mariée à 19ans	Non solaris ée
8	Conj ointe	Première épouse (matria rche)	F	Soixant aine	3	Paysann e et commer çante	Année oubliée, mariée très jeune	Non solaris ée
9	Conj ointe	Dernière épouse (troisième)	F	30-50 ans	4	Paysann e et commer çante	Issue d'une précédente union monog ame : cinq ans dans l'union actuelle	École primair e jusqu'a u CM
10	Conj ointe	Seconde épouse	F	30-50 ans	4	Commer çante : vente ses récoltes	Non précisé	Non solaris ée

Tableau récapitulatif des catégories enquêtées.

Les différentes thématiques abordées lors des interviews réalisées tenaient compte des catégories sociales des enquêtés. Ainsi, les entretiens effectués

avec les leaders traditionnels, religieux et chefs de famille avaient pour but ultime de saisir les formes de validité ou de légitimité institutionnelles autour de la pratique de la polygynie et leur signification sociale. Les entretiens ont, entre autres, permis de collecter des données sur les représentations sociales en lien avec les types de mariage monogame et polygyne. La collecte des données auprès des conjoints a été concrétisée à l'aide de récits de vie, créant ainsi un cadre favorable à un échange libre, centré sur les points clés de l'entretien. Ces conditions ont facilité la restitution de l'expérience individuelle des conjoints inscrits dans des mariages polygynes, les logiques associées à leur choix matrimonial, les négociations et autres stratégies menées pour contourner ou atténuer certaines règles ou injonctions sociales, en vue de se re/positionner socialement.

L'ensemble des données collectées (entretiens individuels ou récits de vie) a été retranscrit et analysé selon une approche thématique. Pour plus de transparence, il convient de souligner certaines limites que renferme cette étude. Il s'agit notamment de la taille restreinte de l'échantillon (dix personnes enquêtées), qui ne vise aucune généralisation statistique des résultats. À contrario, ce texte vise une compréhension contextuelle des logiques sociales de la polygynie qui ont cours à Samatiguila, dans une approche plutôt compréhensive que représentative. En outre, les entretiens ayant été réalisés dans une société où la majorité des enquêtés(es) se revendique « pudique » (notamment les femmes), par conséquent pas très à l'aise sur certaines thématiques, le caractère, jugé, sensible et intime de certaines (les rivalités entre coépouses, la sexualité, les conflits conjugaux...) a contraint certains enquêtés(es) à édulcorer ou reformuler par moment leurs expériences selon les normes sociales dominantes. Il s'agit notamment des entretiens menés auprès des leaders religieux et coutumiers dont la parole institutionnelle sur la pratique fait foi de loi. Par ailleurs, l'ensemble des entretiens réalisés a été possible grâce au consentement éclairé des enquêtés(es) et leur anonymat préservé dans la restitution des données.

Résultats et Discussion des Données

1. La polygynie à Samatiguila : une institution sociale profondément enracinée

L'analyse des données de cette étude sur la pratique de la polygynie à Samatiguila montre que cette pratique demeure une institution fondamentale

au sein des pratiques matrimoniales à Samatiguila. En effet, située dans le Nord-Ouest de la Côte d'Ivoire, Samatiguila, à l'instar de plusieurs autres régions de la Côte d'Ivoire, est favorable à la polygynie. Cette pratique est une composante essentielle de l'histoire des pratiques traditionnelles mandingues et musulmanes. Ce qui lui procure une assise solide à l'intérieur des pratiques matrimoniales. En dépit de son interdiction légale et des nombreuses dissensions sociales qu'elle génère, notamment sur les rapports d'égalité entre hommes et femmes, la polygynie reste une pratique d'actualité entretenue par la communauté locale de Samatiguila. Sow explique l'existence d'une connexion systématique établie entre les institutions coutumières et leur légitimation religieuse, qui positionne la polygynie comme une norme à la fois traditionnelle et islamique (Sow 112-118).

2. Résultats. _Polygynie et enjeux multiples : logiques de légitimation

L'analyse des entretiens réalisés à Samatiguila révèle une diversité de logiques qui expliquent et soutiennent la pérennité de la polygynie. Ces logiques, loin d'être isolées les unes des autres, se superposent et se renforcent mutuellement, assurant la forte validation de cette pratique sociale. En premier lieu, la logique religieuse joue un rôle crucial. Les normes religieuses islamiques, interprétées et véhiculées par les imams, rappellent que l'islam permet à un homme d'épouser jusqu'à quatre femmes, en assurant à chacune d'entre elles un traitement équitable. Cette prescription islamique vient donc renforcer le caractère sacré et indéniable de cette pratique, soulignant ainsi son caractère spirituel et moral (Sow 112-118). Une réalité que décrit un imam de Samatiguila en ces termes : « L'islam autorise tout croyant musulman à épouser jusqu'à quatre femmes, mais tout en restant juste et respectueux avec chacune d'entre elles. En le faisant en tant que musulman, vous êtes en accord avec les lois de l'islam, c'est votre droit en tant qu'homme » (Extrait d'entretien avec un imam de Samatiguila). Cette perception rejoint les études de Launay (88-104), sur la communauté dioula située dans le nord de la Côte d'Ivoire, où la pratique de l'islam oriente et fabrique largement les identités communautaires et où certaines pratiques matrimoniales comme la polygynie sont localement réinterprétées.

De ces réinterprétations émergent alors un ensemble de prescriptions qui devient dès lors une ressource importante de légitimation ou de validation d'un choix matrimonial (polygyne) qui reposerait sur un fondement divin. En

second lieu, la logique coutumière reposerait quant à elle sur la transmission d'un héritage culturel qui fonde l'histoire et l'identité de la société mandingue. Elle s'inscrit alors dans la mémoire collective comme une tradition ancestrale qui organise les relations entre familles et assure la reproduction des normes sociales (Fainzang et Journet 61-78). Cette situation est décrite par l'un des chefs de famille polygyne comme un héritage ancestral : « C'est notre héritage, notre identité. C'est ce qui nous permet de nous distinguer des autres peuples. C'est l'héritage que nos ancêtres nous ont laissé et on a le devoir de le transmettre à nos enfants et eux, à leur tour, à leurs enfants » (Extrait d'entretien avec un chef de famille polygyne). Dans un tel contexte, renoncer à la polygynie pourrait être perçu comme une forme de rupture avec l'histoire et les valeurs de la communauté mandingue de Samatiguila.

Troisièmement, la logique communautaire se fonde sur les perceptions sociales autour de la polygynie. En effet, la polygynie est perçue par la communauté locale comme une reconnaissance et une réussite sociale de la gent masculine. Par conséquent, tout homme qui s'unit à plusieurs femmes est très souvent considéré comme possédant des acquis financiers importants, qui lui permettraient ainsi de garantir la stabilité financière de ses épouses. Cette perception est corroborée par les propos d'un autre conjoint polygyne en ces termes :

Moi, en tant que polygame, je suis considéré par plusieurs parents comme ayant une situation financière favorable. Les gens ici estiment généralement qu'il faut beaucoup de moyens pour pouvoir prendre plusieurs femmes. Ce qui n'est pas totalement faux en soi, car les gens te donneront leurs filles que s'ils sont sûrs que tu pourras les prendre en charge. (Extrait d'entretien avec un conjoint polygyne)

Cette pratique renforce également les alliances inter-familiales, élargissant le réseau social et consolidant la solidarité communautaire.

Le prestige social conféré par l'union se donne également à voir du côté des hommes : un statut de conjoint issu d'une lignée respectée, peut être présenté comme un signe de réussite sociale, renforçant l'encrage de la polygynie dans les logiques de maintien ou d'élévation du statut social. Cela est attesté par les propos d'un conjoint polygyne, perçu comme privilégié en raison de ses revenus :

Moi, ma famille est issue d'une lignée prestigieuse. Dans le village,

nous sommes reconnus comme une famille dont les ancêtres ont fait fortune dans l'orpaillage. Ce statut nous confère beaucoup de privilèges dans plusieurs domaines, comme le mariage, où nous sommes beaucoup courtisés par les familles pour épouser leurs filles. (Extrait d'entretien avec un conjoint polygyne issu d'une lignée prestigieuse)

Quatrièmement, la logique économique met, quant à elle, en avant la répartition des tâches domestiques et la coopération productive entre épouses. En effet, cette logique permet de rentabiliser une diversification des activités agricoles et l'élargissement d'une main-d'œuvre dans un contexte rural dominé par l'agriculture. Ce type d'organisation sociale a pour particularité de favoriser l'optimisation des ressources à travers la contribution de chacune des conjointes à la sécurité économique du foyer. Une logique qu'explique la première conjointe d'un mariage polygynique en ces termes : « Entre nous co-épouses, chacune à son niveau participe à l'équilibre du foyer. Chacune d'entre nous vend ses récoltes agricoles et gère les besoins quotidiens de ses enfants. Pour les dépenses importantes du foyer, c'est notre mari qui en a la charge avec sa part de produits vendus » (Extrait d'entretien avec la première conjointe d'un mariage polygynique).

Dans une approche similaire, les travaux de Jacoby sur l'économie de la polygynie en Afrique subsaharienne, notamment sur la société ivoirienne, relient la polygynie à un enjeu de productivité agricole, où la multiplication des unions matrimoniales devient alors un levier de productivité avec l'accroissement de la main d'œuvre féminine dans le ménage (Jacoby 938-971). Enfin, toujours dans la dynamique de la rentabilité, la logique de la reproductivité redéfinit la polygynie non pas comme une pratique au fondement inégalitaire, mais plutôt comme une pratique valorisante qui assure une descendance nombreuse au ménage, garantissant ainsi à la fois la maximisation des ressources économiques et la perpétuation des lignages, ce qui fait de la polygynie, dans ce contexte précis, un gage de réussite sociale. Des propos qu'on retrouve chez plusieurs conjoints, notamment le précédent conjoint polygyne perçu comme ayant une situation financière favorable : « Chez nous, il y a un proverbe qui dit qu'un enfant c'est une richesse. Ce qui veut également dire qu'avoir beaucoup d'enfants, c'est avoir beaucoup de richesses. Les enfants apportent le respect et la considération dans un foyer »

(Extrait d'entretien avec un conjoint polygyne). Ces différentes logiques ne sont pas isolées les unes des autres : elles s'entrecroisent dans les récits, formant un système de justification qui confère à la polygynie une légitimité à la fois religieuse, culturelle, sociale, économique et démographique.

Loin de simplement se juxtaposer, ces logiques s'articulent souvent au cœur d'un même choix matrimonial. C'est ainsi que la polygynie peut simultanément recouvrir plusieurs fonctionnalités, selon les enjeux des conjoints concernés (à la fois un acte de piété religieuse, un besoin de main d'œuvre pour une productivité agricole, valorisation d'un statut social au sein du groupe social). L'imbrication ou la superposition de toutes ces logiques permet ainsi de renforcer l'enracinement et la légitimité de la polygynie dans la société.

3. Résultats. Stratégies féminines face à la polygynie : adaptations et résistances

Bien que la polygynie soit fortement légitimée au sein de la communauté de Samatiguila, les femmes ne demeurent pas passives. Les entretiens révèlent une multitude de pratiques d'adaptation de négociation et, plus rarement de résistance, permettant aux épouses de négocier leur place et leurs intérêts au sein de ce cadre matrimonial. Ces pratiques s'agencent aux logiques de légitimation précédemment évoquées, soit en les renforçant, soit en les détournant.

Ces pratiques trouvent leur explication dans la distinction proposée par de Certeau entre stratégies, propres aux acteurs disposant d'un lieu de pouvoir institutionnalisé, et tactiques, ces « arts de faire » par lesquels les acteurs dépourvus d'un tel lieu s'approprient et détournent, au coup par coup, les règles qui leur sont imposées (Certeau 20-22). Dans une même dynamique, Scott, à partir de son étude sur des sociétés paysannes, montre comment la résistance aux rapports de domination emprunte très peu la voie de la confrontation ouverte, mais préfère se tourner plutôt vers des « armes des faibles » (Scott 29). Cette approche complète également celle de Kabeer, pour qui l'agentivité des femmes va au-delà d'une simple prise de décision. Elle prend également en compte des formes de négociation souvent invisibles, de contournement des contraintes structurelles (Kabeer 435). C'est à la lumière de ces cadres théoriques que les stratégies suivantes, dégagées de l'analyse des entretiens, peuvent être interprétées.

3.1. Polygynie comme ressource sécuritaire

Certaines femmes, notamment les plus âgées, décrivent la polygynie comme un gage de stabilité face aux incertitudes de la vie conjugale. Elles soulignent qu'en cas de maladie ou de difficultés financières de l'époux, les autres coépouses peuvent assurer la continuité des tâches domestiques et soutenir le ménage. Ce constat trouve un écho dans le témoignage d'une première conjointe issue d'un ménage polygyne de trois épouses, aujourd'hui veuve et considérée comme la matriarche du foyer :

En tant que l'aînée de mes coépouses, c'était à moi de soutenir en premier mon mari en vue de montrer l'exemple à mes coépouses qui suivaient. Chacune à son niveau apportait le soutien qu'elle pouvait en fonction des difficultés dans le foyer. Aujourd'hui, même après le décès de notre époux, nous conjuguons toujours nos efforts pour les enfants. (Extrait d'entretien avec la première conjointe, matriarche du foyer)

Cette logique sécuritaire s'inscrit dans la logique communautaire, qui valorise l'entraide entre coépouses comme un élément de solidarité familiale. Il convient toutefois de noter que cette posture relève moins d'une résistance à l'ordre matrimonial polygyne que d'une adhésion active à ses règles de fonctionnement : la conjointe n'y conteste pas la polygynie, elle en optimise les bénéfices attendus (solidarité, continuité du foyer). L'agentivité féminine s'y donne à voir dans les marges d'un système accepté plutôt que dans une remise en cause de ce système.

3.2. Optimisation économique

Dans un contexte rural où les ressources proviennent essentiellement de l'agriculture, certaines femmes exploitent la répartition des tâches et des responsabilités entre coépouses comme un levier pour alléger leur propre charge ou diversifier leurs activités génératrices de revenus. Un autre témoignage d'une troisième épouse polygyne issue d'une précédente union monogame s'inscrit dans cette dynamique : « L'un des avantages d'un mariage polygame, c'est la capacité des coépouses à pouvoir mener diverses activités génératrices de revenus et à se soutenir mutuellement en cas de besoin. Chose qui n'est pas évidente dans un foyer monogame où l'épouse n'a le soutien que de son conjoint » (Extrait d'entretien avec une troisième épouse polygyne). Cette approche s'inscrit dans la logique économique, qui présente la polygynie

comme un mode d'organisation rationnel des ressources humaines et matérielles au sein du foyer.

3.3. Affirmation religieuse et négociation normative

Certaines épouses mobilisent les prescriptions coraniques concernant l'égalité de traitement pour rappeler à l'époux ses obligations (égalité dans le temps consacré, dans les ressources fournies, etc.). Des propos qui sont corroborés par notre précédente troisième coépouse issue d'une précédente union monogame :

Moi, dans mon précédent mariage monogame, je n'avais pas besoin de faire des rappels à mon mari sur ses responsabilités envers moi dans le couple, étant donné que j'étais la seule épouse. Mais aujourd'hui je n'ai pas le choix. Dès lors que je me sens mise à l'écart par rapport à mes coépouses, je le lui fais savoir en rappel aux textes du Coran.
(Extrait d'entretien avec la troisième coépouse)

Les coépouses mobilisent ainsi les prescriptions religieuses pour valoriser leurs droits dans l'optique de négocier un traitement plus équitable, transformant un argument de légitimation en outil de revendication.

3.4. Prestige social par alliance

Les femmes issues de familles influentes peuvent également valoriser leur statut d'épouse d'homme polygyne comme un signe de prestige, notamment lorsque les autres coépouses proviennent également de lignages respectés. Le corpus ne comporte toutefois aucun témoignage féminin illustrant directement cette dimension ; l'hypothèse est ici dégagée par extension de la logique communautaire décrite plus haut (section 2), plutôt qu'appuyé sur un récit de vie propre à cette sous-section. Comme pour la ressource sécuritaire décrite en 3.1, cette forme de valorisation traduit davantage une appropriation avantagieuse des normes communautaires existantes qu'une négociation ou une résistance à leur égard ; elle mérite d'être distinguée des pratiques plus directement contestataires telles que l'affirmation religieuse (3.3) ou l'évitement (3.6), où l'épouse rappelle des obligations ou reprend une marge d'autonomie face à son conjoint.

3.5. Valorisation reproductive

Certaines épouses mettent en avant leur capacité à avoir de nombreux enfants comme moyen de sécuriser leur place au sein du ménage et de garantir un

soutien futur de leur descendance. Cette démarche s'inscrit directement dans la logique reproductive, où la maternité nombreuse est perçue comme un facteur de légitimité et de protection sociale. Une conjointe ayant le statut de seconde épouse témoigne en ces termes : « Moi, ma première coépouse a beaucoup d'enfants, contrairement à nous, les trois autres. Ces enfants travaillent pour la plupart et occupent une bonne place dans la société. Elle n'a donc pas de problème par rapport à nous autres, car ses enfants font tout pour elle et leur père » (Extrait d'entretien avec une seconde épouse).

3.6. La pratique de l'évitement

À l'inverse, certaines conjointes font le choix de moins s'investir sur le plan émotionnel ou intime dans le mariage, tout en concentrant leurs efforts sur leurs enfants, leurs gains économiques ou encore sur leur famille d'origine. Bien que discrète, cette posture est perçue comme une forme de résistance silencieuse dans un système où les marges de manœuvre sont restreintes. Elle ne s'inscrit pas directement dans une logique de légitimation, mais témoigne d'une capacité à redéfinir les priorités personnelles en dehors des normes dominantes. Une posture qu'adopte la seconde épouse évoquée précédemment (section 3.5), qui affirme se focaliser davantage sur ses propres enfants en vue de leur assurer un avenir meilleur que le sien. Ces observations rejoignent les analyses de Thiam et de Delphy, qui soulignent l'existence de marges de manœuvre féminines même au sein de structures caractérisées par des rapports de genre inégalitaires (Thiam 5-12 ; Delphy 44-52).

4. Entre loi et tradition : tensions et contradictions normatives

Bien que la polygynie jouisse d'une forte légitimité locale, elle se heurte aux dispositions juridiques ivoiriennes et aux normes internationales qui promeuvent l'égalité des genres. Cependant, ces écarts sont rarement exposés publiquement : la cohésion sociale et la préservation des valeurs locales priment sur toute critique ouverte. Ce silence rejoint l'analyse de Delphy sur la naturalisation des structures patriarcales et leur persistance, un processus qualifié par Bourdieu (33-40) de « déshistoricisation », processus pendant lequel des rapports de pouvoir historiquement construits deviennent naturels et incontestables (Delphy 44-52).

À Samatiguila, la polygynie se présente comme un système matrimonial complexe, qui articule des logiques multiples : religieuse,

coutumière, communautaire, économique et reproductive, tout en offrant aux femmes des marges de négociation à travers diverses stratégies d'adaptation et de résistance. Bien que ces stratégies dévoilent la capacité d'action et de réaction de la catégorie féminine, elles s'exercent tout de même dans un cadre où les rapports de genre demeurent profondément marqués par des inégalités.

Ces résultats appellent cependant une lecture prudente. Les cinq logiques de légitimation et les six stratégies féminines dégagées reposent, pour l'essentiel, sur un seul témoignage illustratif chacune, au sein d'un corpus de dix personnes enquêtées. Cette configuration, cohérente avec une démarche compréhensive et non représentative, ne permet pas d'établir la fréquence ou la dominance relative de ces logiques et stratégies au sein de la communauté. Par ailleurs, le corpus ne comporte aucun témoignage de rupture ouverte avec la polygynie, ni de désaccord affiché entre coépouses ou avec l'institution religieuse : cette absence peut relever tant d'une réalité sociale (la contestation frontale y serait effectivement rare ou tue) que d'un effet de la position de la chercheuse ou du mode de recrutement des enquêtés, plus enclin à mobiliser des acteurs disposés à s'exprimer favorablement sur leur situation matrimoniale. Les logiques et stratégies décrites doivent donc être comprises comme des figures typiques repérées dans le discours des enquêtés, plutôt que comme des catégories exhaustives ou proportionnellement représentatives de l'expérience polygyne à Samatiguila. Par choix méthodologique, ce texte adopte par ailleurs une présentation intégrée des résultats et de leur interprétation, plutôt qu'une séparation stricte entre les deux, cohérente avec une démarche compréhensive attentive à la texture des récits recueillis.

Discussion

Les résultats présentés dans les deux sections précédentes peuvent être relus à la lumière du modèle à trois niveaux proposés en introduction. Les cinq logiques de légitimation identifiées (religieuse, coutumière, communautaire, économique et reproductive), correspondent au premier niveau, celui des régimes de légitimation : elles rendent la polygynie socialement acceptable en la rattachant à des cadres normatifs préexistants (l'Islam, l'héritage lignager, le prestige communautaire). Le second niveau, celui des rapports matériels et symboliques inégalitaire analysé par Delphy et Bourdieu, se manifeste en creux dans ces mêmes logiques : la polygamie continue de se reposer sur une distribution des ressources et de l'attention conjugale que les tensions entre

coépouses documentées plus haut (maraboutage, répartition des nuits conjugales) rendent visible. Le troisième niveau, celui du continuum des pratiques féminines, correspond aux six formes développées en section 3 : loin de se répartir entre soumission et résistance pures, ces pratiques s'échelonnent de l'adhésion (ressource sécuritaire) à des formes plus actives de négociation (affirmation religieuse) et d'évitement, sans qu'aucune ne bascule dans une remise en cause frontale de l'institution elle-même.

Cette lecture croisée invite à nuancer deux postures opposées de la polygynie évoquées en introduction : celle qui n'y voit qu'un mécanisme de domination masculine (Delphy, Thiam) et celle qui la présenterait comme un espace pleinement négocié par les femmes. Les résultats de Samatiguila suggèrent plutôt une coexistence des deux logiques : les femmes déploient des marges d'action à l'intérieur d'un cadre dont elles ne contestent pas les termes fondamentaux. Cette lecture rejoint la distinction de de Certeau entre stratégies et tactiques : dépourvues d'un lieu de pouvoir institutionnalisé. Les femmes de notre corpus recourent davantage à des tactiques d'appropriation et de détournement qu'à des stratégies au sens strict, ce qui explique pourquoi aucune de leurs pratiques ne débouche sur une transformation structurelle du rapport conjugal.

Conclusion

Cette étude sur les logiques sociales différenciées de légitimation de la polygynie chez les musulmans de Samatiguila a permis de mettre en lumière des mécanismes sociaux de construction de la polygynie dans un contexte guidé par les règles traditionnelles et religieuses. Ces mécanismes sociaux révèlent les ancrages institutionnels religieux et culturels de la pratique de la polygynie, qui constitue ainsi un cadre de légitimation solide. Ils viennent en outre nuancer la thèse qui n'envisagerait la position des femmes inscrites dans les mariages polygynes que sous l'angle univoque de la domination : les hommes auraient un statut de dominant et les femmes de dominé. Sans invalider cette lecture, qui garde sa pertinence sur le plan structurel, les diverses stratégies de contournement des contraintes et de négociation des ressources (sociales et économiques) mobilisées par les femmes de notre corpus suggèrent une implication plus active qu'une posture strictement passive ne le laisserait supposer, un constat qu'une enquête de plus grande ampleur permettrait de consolider.

La polygynie à Samatiguila devient dès lors un champ où s'expriment, non pas des contraintes sociales uniquement, mais plutôt un champ où se superposent des enjeux religieux, culturels, de positionnement social, de prestige, de reproduction sociale etc., dans un cadre marital marqué par des rapports de genre inégaux.

Ces résultats ouvrent plusieurs pistes pour des recherches ultérieures. Une approche longitudinale permettrait de mesurer l'évolution de ces logiques de légitimation à mesure que progressent la scolarisation des filles et l'accès des femmes à des ressources économiques autonomes à Samatiguila. Une comparaison systématique avec d'autres localités mandingues et dioula de Côte d'Ivoire (Korhogo, Odienné, Kong) permettrait en outre de distinguer ce qui, dans les logiques observées, relève de spécificités locales et ce qui s'inscrit dans un socle culturel et religieux plus largement partagé. Sur le plan pratique, cette étude invite à interroger les modalités d'un dialogue entre le droit positif ivoirien, qui prohibe la polygamie, et les normativités religieuses et coutumières locales, qui continuent d'en assurer la légitimité sociale : un dialogue dont l'absence actuelle laisse les femmes engagées dans ces unions dans un interstice juridique qui limite leurs recours en cas de litige conjugal.

Œuvres citées

- Attané, Anne. « Pour une approche relationnelle des itinéraires féminins. » *Genre et famille en Afrique*, édité par Anne-Emmanuèle Calvès et Agnès Adjamagbo, numéro thématique de *Cahiers québécois de démographie*, vol. 43, n° 2, 2014, p. 221-247.
- Bourdieu, Pierre. *La Domination masculine*. Seuil, 1998.
- Calvès, Anne-Emmanuèle, et Agnès Adjamagbo. « La démographie africaine au prisme du genre. » *Cahiers québécois de démographie*, vol. 43, n° 2, 2014, p. 205-220.
- Certeau, Michel de. *L'Invention du quotidien*. Vol. 1, Arts de faire, Gallimard, 1990.
- Delphy, Christine. *L'Ennemi principal*. Vol. 1, Économie politique du patriarcat, Syllepse, 1998.
- Fainzang, Sylvie, et Odile Journet. *La Femme de mon mari : anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*. L'Harmattan, 1988.
- Jacoby, Hanan G. « The Economics of Polygyny in Sub-Saharan Africa:

- Female Productivity and the Demand for Wives in Côte d'Ivoire. » *Journal of Political Economy*, vol. 103, n° 5, 1995, p. 938-971.
- Kabeer, Naila. « Resources, Agency, Achievements: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment. » *Development and Change*, vol. 30, n° 3, 1999, p. 435-464.
- Launay, Robert. *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town*. University of California Press, 1992.
- Oyèwùmí, Oyèrónké. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press, 1997.
- Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press, 1985.
- Sow, Fatou. « L'appropriation des études sur le genre en Afrique subsaharienne. » *Genre et société en Afrique*, édité par Thérèse Locoh, INED Éditions, 2007, p. 112-118.
- Thiam, Awa. *La Parole aux négresses*. Denoël-Gonthier, 1978.

About the Author

Maïmouna Diaby est Maître-Assistante et Enseignant-Chercheur en sociologie à l'Université Jean Lorougnon Guédé (Daloa, Côte d'Ivoire). Titulaire d'un doctorat de l'Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan), soutenu sur le thème « *Acteurs et logiques sociales des mariages interethniques chez les Abouré de Samo* », elle poursuit ses recherches sur la sociologie de la famille, les rapports de genre en contexte rural et agricole, les questions matrimoniales, les relations interethniques et l'intégration sociale. Ses enquêtes de terrain portent principalement sur des localités de Côte d'Ivoire. Elle est membre du Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie du Symbolique et de l'Économique (LAASSE), au sein du Groupe de Recherche sur les Pratiques et Dynamiques sociales (GRPD-LAASSE), ainsi que du Laboratoire GRISE.

Publications

- Diaby, Maïmouna, et Baya Kouadio Bouaki. « Citoyenneté locale des descendants de mariages interethniques à Samo (Côte d'Ivoire) : classement, intégration, frontières ethniques. » *Revue Société & Économies*, n° 1, 2014, pp. 6-21.
- Droh De Bloganqueaux, Soho Rusticot, et Maïmouna Diaby. « Usage des statistiques et renforcement de la logique inductive en anthropologie sociale et culturelle. » *Annales de l'Université de Lomé, série Lettres et Sciences Humaines*, tome

XXXIV-1, 2014, pp. 91-102.

Houédin, Barnabé Cossi, et Maïmouna Diaby. « Enjeux de la conservation du foncier périurbain à Adjamé-Village. » *Échanges* (Association nationale des conseillers et contrôleurs de gestion), vol. 3, n° 007, 2016.

Houédin, Barnabé Cossi, et Maïmouna Diaby. « Les pratiques de conservation de la terre dans les villages reliques de la ville d'Abidjan/Côte d'Ivoire : le cas d'Adjamé-Village. » *Archive ouverte HAL*, 2017.

Diaby, Maïmouna. « Attribution de nom patronymique et conflits sociaux à Samo (Bonoua, Côte d'Ivoire). » *Revue Société & Économies*, numéro spécial colloque LAASSE, 2018.

Houédin, Barnabé Cossi, Djédjé Daniel N'Guessan, Maïmouna Diaby, et Lydie Régine Otcho. « Le déguerpissement comme effet pervers du développement urbain : étude de cas dans le District d'Abidjan (2011-2022). » *Revue Internationale de la Recherche Scientifique (Revue-IRS)*, ISSN 2958-8413.

MLA: Diaby, Maïmouna. "Legitimizing Polygyny in Samatiguila: Social Logics and Women's Agency in an Exploratory Qualitative Study." *Uirtus*, vol. 6, no. 2, August 2026, pp. 509-529, <https://doi.org/10.59384/uirtus.aug2026.n261>.