UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ED 270 Sr
École Doctorale
de Théologie et Sciences Religieuses

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4377 Théologie catholique et sciences religieuses

THÈSE

Présentée par :

Louis Akouatcha NANTCHO

Soutenue le 28 Mai 2019

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

Discipline/ Spécialité : Droit canonique

TITRE de la thèse

MARIAGE ET DISSOLUTION DU LIEN DANS LA COUTUME *AKYÃ*, EN DROIT CIVIL IVOIRIEN ET EN DROIT CANONIQUE. APPROCHE COMPARÉE DU LIEN MATRIMONIAL ET NOUVELLES PERSPECTIVES

THÈSE dirigée par :

M. Marc AOUN	Professeur, université de Strasbourg

MEMBRES DU JURY :

M. Camille KUYU	*Professeur, Université Paris-Sud*
M. Placide MABAKA	*Professeur, Université Catholique de Lille*
Mme Anne BAMBERG	*Maître de Conférences HDR, Université de Strasbourg*
M. Marc AOUN	*Professeur, Université de Strasbourg, Directeur de Thèse*

SOMMAIRE

DÉDICACE 2

REMERCIEMENTS 3

LEXIQUE *AKYÃ* 4

SIGLES ET ABREVIATIONS 6

INTRODUCTION GÉNÉRALE 7

PREMIÈRE PARTIE : ÉTUDE DU MARIAGE ET DE LA DISSOLUTION DU LIEN DANS LA COUTUME *AKYÃ* ET EN DROIT CIVIL IVOIRIEN 13

CHAPITRE I : LES ASPECTS SOCIOCULTURELS DU PEUPLE *AKYÃ* EN CÔTE D'IVOIRE 15

CHAPITRE II : LE MARIAGE CHEZ LES *KYAMÃ* ET EN DROIT CIVIL IVOIRIEN : ENTRE PERMANENCE ET MUTATIONS 41

CHAPITRE III : LA DISSOLUTION DU LIEN DANS LA COUTUME *AKYÃ* ET EN DROIT CIVIL IVOIRIEN. 151

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE 205

DEUXIÈME PARTIE: DOCTRINE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE SUR LE MARIAGE ET LA DISSOLUTION DU LIEN. CONTRIBUTION AU DÉBAT SUR L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE ET SUR LE REMARIAGE DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE. 206

CHAPITRE I : LA DOCTRINE DE L'EGLISE CATHOLIQUE SUR LE MARIAGE ET LA DISSOLUTION DU LIEN À PARTIR DE QUELQUES DOCUMENTS MAGISTÉRIELS 208

CHAPITRE II : LA COUTUME MATRIMONIALE AKYÃ FACE À L'ENSEIGNEMENT DE L'EGLISE CATHOLIQUE SUR LE MARIAGE ET LA DISSOLUTION DU LIEN 283

CHAPITRE III : CONTRIBUTION AU DÉBAT SUR L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE CHRÉTIEN ET LE PROBLÈME DES DIVORCÉS REMARIÉS FACE AUX VALEURS CULTURELLES ET À LA COUTUME *AKYÃ* 312

CONCLUSION GÉNÉRALE 346

ANNEXES 350

BIBLIOGRAPHIE 358

TABLE DES MATIÈRES 370

DÉDICACE

A mes deux sœurs aînées,

A mon très cher père géniteur Thomas ABRÉ NANTCHO,

A mes deux aînés Edouard ABRÉ et Sylvain GAMANAN,

A mon homonyme Louis Akouatcha DJÉDJI,

A mon père spirituel Jules DAGO GAUGJI,

A Son Eminence Bernard Cardinal YAGO,

A Son Eminence Bernard Cardinal AGRÉ,

A mon frère aîné dans le sacerdoce, Père Paul Thierry Evariste TANOH,

A mes amis de promotion 1992 dans le sacerdoce,

Au professeur Jean WERCKMEISTER, Institut de Droit canonique, Université de Strasbourg,

A mon tuteur, Chef Prédicateur harriste d'Anono, Jacob MOBIO,

A la Sœur Stella NZOLO,

A mes amis de la catégorie Tchagba agban d'Abidjan-Adjamé, d'Anono et d'Anoumabo,

Je dédie respectueusement ce travail.

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier Monsieur le Professeur Marc AOUN, Directeur de la thèse, pour son suivi rigoureux, la justesse de ses remarques et ses encouragements.

Je voudrais remercier les Enseignants de l'Institut de Droit canonique et les Responsables de l'Ecole doctorale de théologie et sciences religieuses (ED 270) pour la qualité de la formation reçue tout au long de ces dernières années passées à préparer ce présent ouvrage. Aussi voudrais-je remercier Madame HASSANI pour sa disponibilité.

Je voudrais assurer de ma gratitude Son Eminence Jean-Pierre Cardinal KUTWÃ, Archevêque Métropolitain d'Abidjan, Son Excellence Monseigneur Paul Siméon AHOUANAN DJRO, Archevêque Métropolitain de Bouaké, Son Excellence Monseigneur Marie Daniel DADIÉ, Archevêque Métropolitain de Korhogo, le Révérend Père Pascal ACAFOU GRAH, Official du diocèse d'Abidjan, le diocèse de Strasbourg et ses Chanoines Daniel PERRIN et Vincent Marie MEYER, le Révérend Père Bernard MAIRE et les amis de la paroisse de Saxon (Valais-Suisse).

Je remercie l'Œuvre Saint Justin de Fribourg et son Directeur Marco CATTANEO (Suisse), le professeur Pier V. AIMONE (Université de Fribourg-Suisse), M. et Mme Anton BAMERT (Suisse), les amis d'Alsace, le Père Jérôme KAPPS, M. Etienne WOLF (Maire de Brumath), M. Clément WEIBEL (Maire de Kriegsheim), Me Francis METZGER, Mme Marlène BAUMGARTNER, M. et Mme VOGEL Pascal, Mme Lucie JOST, Mme Marthe STEMMERT et toutes les personnes en l'Alsace qui m'ont soutenu et encouragé ainsi que la Communauté des Missions africaines de Lyon.

J'exprime ma reconnaissance à M. le Président Laurent DONA FOLOGO, ma très chère Mère Yvonne ALIKA ANOMAN et mes frères et sœurs, mon frère Martin ABRÉ, M. et Mme MANKÉ Jean-Louis, Mme Marie-Thérèse AMAN et M. et Mme Isabelle KANGAH.

Je remercie enfin tous ceux et toutes celles, en Europe et en Côte d'Ivoire, qui m'ont soutenu afin que je puisse mener ce travail à son terme.

LEXIQUE *AKYÃ*

Alphabet	Prononciation
A (a) Ã (ã)	A (a) An (an)
B (b)	B (b)
C (c)	C (c)
D (d)	D (d)
E (e) É (é) È (è) Ê (ê)	E (e) É (é) È (è) Ê (ê)
F (f)	F (f)
G (g)	G (g)
H (h)	H (h)
I (i) Ï (ĩ)	I (i) In (in) (comme pin)
J (j)	J (j)
K (k)	K (k)
L (l)	L (l)
M (m)	M (m)
N (n)	N (n)
O (o) Ŏ (õ) Ɔ (ó) Ô (ô)	(O normal) (On, on) (O ouvert) (O fermé)
P (p)	P (p)
R (r)[1]	R (r)
S (s)	S (s)
T (t)	T (t)
U (u)	Ou (ou)
V (v)	V (v)
W (w)	W(w)
Y (y)[2]	Y (y)
Lettres composées	
Bha, bhã, bhio, bya, bô	Ma (abhatho = amato), man, mio, biia, bô
Bho	Mo
Dã, dĩ, djã	Dan, din, djan

[1] Après la lettre P, vient la lettre Q, mais les Kyamã remplace cette lettre par K..

[2] Les lettres X et Z sont rarement employées par les Kyamã.

Fã (ĩfã)	Fan (infan)
Gã, gyè, gnã, guè	Gan, djiè, gnan, guè (comme guêpe)
Hè	Hè (h expiré)
Kã, ku, kwè, kya	Kan, kou, kouè, tchia
Phĩ (aphĩ)	Phin (pin) (aphin) (h expiré)
Mli	Mli (m aspire)
Tha	Tha (h expiré)
Wu, wé	Wou, wé

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AAS : Acta Apostolicae Sedis

Art. : Article

Can. : Canon

Card. : Cardinal

Cdd : Contrat à durée déterminée

Cdi : Contrat à durée indéterminée

CEA : Conférence Episcopale Allemande

CEC : Catéchisme de l'Eglise Catholique

CECI : Conférence Episcopale de Côte d'Ivoire

CIC : Codex Iuris Canonici

DC : Documentation Catholique

FAO : France Appel d'Offre

FC : Familiaris Consortio

GEM : Gravissimus Educationis Momentum; Vatican II

GS : Gaudium et Spes : Vatican II

ICAO : Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest

INSEE : Institut National de la Statistique et des Études Économiques

Mgr : Monseigneur

Rdc : Revue de droit canonique

SCEAM : Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar

TS1 : Télévision Suisse 1ère chaine

INTRODUCTION GÉNÉRALE

En tant que fait social et fondement de la famille humaine, le mariage et tous les problèmes qu'il génère ont toujours retenu l'attention d'un grand nombre de chercheurs. Non seulement son étude permet de mieux appréhender des réalités d'ordre anthropologique et sociologique, mais aussi de résoudre des problèmes d'ordre existentiel. Ainsi, tant qu'il y aura des hommes et des femmes sur la terre, des réflexions sur le mariage existeront toujours et seront toujours d'actualité. Avec l'évolution de la société humaine, ces réflexions, pour être intéressantes et utiles, se doivent d'être actualisées. Elles doivent aussi ouvrir la voie à de nouvelles perspectives. Pour revêtir un caractère scientifique, elles prendront en compte les aspects anthropologiques, sociologiques, théologiques, philosophiques et juridiques. De telles exigences, lorsqu'elles sont remplies, accordent un intérêt et une richesse remarquable à la recherche. Elles permettent d'avoir une vision globale de la vie familiale et de découvrir le fondement des rapports interpersonnels. Certes, beaucoup de travaux ont été entrepris au sujet du droit matrimonial dans l'Eglise catholique, mais l'abondance n'est-elle pas l'expression de l'intérêt que les êtres humains portent et porteront toujours à la première vocation humaine ? De ce fait, une étude approfondie sur le mariage revêt une importance majeure, vu les problèmes matrimoniaux qui se posent aux Africains. Nous voudrions, dans le cadre de ce travail, apporter notre modeste contribution à leur résolution. Un tel projet ne nécessite-t-il pas une recherche très poussée en la matière ? En somme, l'intérêt de ce sujet pour nous, s'inscrit dans une double motivation :

Au *plan personnel*, la motivation du choix de ce thème a été de plusieurs ordres. L'essentiel se condense dans notre pastorale familiale. En effet, pendant quatorze ans de ministère sacerdotal, nous avons préparé et assisté au mariage de plusieurs couples. Nous sommes intervenus dans de nombreux foyers soit pour régler des conflits et réconcilier les couples soit pour échanger avec eux en leur prodiguant parfois des conseils pour la bonne marche de leur union. A cela, il faut ajouter les rencontres de formation périodique que nous avons eues avec des couples et des familles et les échanges entre agents pastoraux, aussi bien au niveau du doyenné que du diocèse. Par ailleurs, les nombreux mariages coutumiers, civils et religieux en instance de rupture, les divorces de tout genre, les multiples séparations de corps et les infidélités délibérées qui ont été présentés au tribunal ecclésiastique, ne nous ont pas laissés insensibles, et ont fortement interpellé notre conscience de pasteur.

Au *plan scientifique*, la pluralité des documents qui traitent du mariage et des problèmes de couple a aussi motivé le choix de notre sujet et nous a permis de mesurer l'importance de l'union de l'homme et de la femme dans la société traditionnelle comme moderne. Ainsi, quelques-uns nous seront utiles pour argumenter notre travail eu égard aux multiples interrogations que suscite notre sujet.

Les sociétés humaines connaissent et vivent des événements aussi bien heureux que malheureux. Au nombre des événements heureux figure le mariage qui imprime sa marque dans l'histoire de tout homme et de toute femme, surtout quand il est célébré pour la première fois. Les peuples européens comme africains le célèbrent avec faste dans des rites qui leur sont propres, parce qu'il constitue le point de départ de la famille et la racine de la vie à deux, c'est-à-dire du couple homme et femme, exprimant ainsi l'amour de l'un pour l'autre. Aussi, l'évolution considérable du taux de mariage ne laisse personne indifférent, si bien qu'un magasine en Côte d'Ivoire, « Ivoire Dimanche », titrait à la une « le Boom des mariages »[3]. Ce constat est fait à chaque fin d'année où, au cours du mois de décembre, l'on assiste à de très nombreux mariages aussi bien à l'état civil que dans les lieux de culte. Malheureusement, ces nombreux mariages vont au fil du temps connaître des crises dont l'intensité tournera à l'explosion pour s'achever en divorce et en séparation de corps. A propos de ces échecs conjugaux, on dit en Côte d'Ivoire, dans un langage populaire, de façon amusante mais très significative : « Mariage le matin, palabre à midi, divorce le soir. » Dans le même sens, le Père Jean SINSIN BAYO parle du « virus du SIDA conjugal, entendez », « Syndrome Ivoirien de Divorces Accélérés », dans l'émission catholique radiophonique « Ecoutez la voix du Seigneur »[4]. Concrètement, les statistiques du Tribunal d'Abidjan font état de 351 divorces prononcés en 1980 et de 450 en 1982, d'où une moyenne de dix divorces par semaine[5]. Des dizaines d'années après, les chiffres des divorces sont révélateurs, parlants et alarmants. C'est là, une triste et déroutante réalité que vivent beaucoup de couples et qui affecte la société.

Autre constat qu'il nous a été permis de faire : après un temps de crise, certains couples divorcés ou séparés parviennent à se rencontrer pour mener à nouveau la vie commune, quand d'autres sans espoir cherchent à fonder un autre foyer ou à se remarier en

---

[3] *Ivoire Dimanche*, « Boom des mariages », Magasine hebdomadaire, n° 917, Côte d'Ivoire, 11 Septembre 1988.

[4] Jean SINSIN BAYO, *Commentaire sur Mc 10,2-6, in Emission catholique du dimanche* , « Ecoutez la voix du Seigneur », télévision ivoirienne, 08 octobre 1988.

[5] Raphaël LAKPE, « Vie de couple », dans : *Ivoire Dimanche*, Magasine hebdomadaire, n° 935 du 08 Janvier 1989, p. 30.

introduisant des demandes de divorce ou de déclaration de nullité de leur union, soit à l'état civil soit au tribunal ecclésiastique.

Ces constats ne se limitent pas seulement à la population urbaine ; elle touche aussi la population rurale qui se trouve confrontée à la modernité et aux lois de l'Eglise Catholique sur le mariage. Ainsi, c'est l'Africain, aussi bien citadin que rural, qui se trouve face aux normes matrimoniales catholiques qu'il a du mal à observer. Cette situation problématique est soulignée par les Évêques à la sixième assemblée du SCEAM en 1981 à Yaoundé : « Au nombre des problèmes les plus profonds et les plus importants élaborés par l'homme africain, figure […] sa conception fondamentale de la famille et du mariage à partir duquel elle se forme[6]». Au Synode spécial pour l'Afrique en 1981, le Cardinal THIANDOUM s'exprima ainsi : « Le mariage et la famille ont besoin d'une attention spécifique de manière à redécouvrir et promouvoir les précieuses valeurs de la famille traditionnelle africaine […]. Nous avons besoin de prendre en plus grande considération nos diverses lois coutumières matrimoniales, nous efforçant de les harmoniser avec les lois de l'Eglise sur le mariage »[7]. Ces expressions témoignent de l'existence d'un réel problème chez les Africains[8] dans le vécu de leur foi dans le domaine matrimonial.

En effet, les Africains se sentent mal à l'aise avec des pratiques religieuses étrangères qui leur ont été imposées aux premières heures de leur évangélisation. De ce fait, on remarque que leur croyance chrétienne manque d'originalité et d'identité. Cette situation ne laisse pas les intellectuels africains indifférents. Ainsi, plusieurs écrits africains exprimant le besoin de l'Afrique de dire et de vivre sa foi chrétienne avec ses propres valeurs culturelles sont parus et continuent de paraître. Dans le domaine matrimonial de l'Eglise catholique par exemple, certains parlent de la reconnaissance canonique ou de la canonisation de certaines valeurs matrimoniales africaines, quand d'autres, parmi lesquels nous nous inscrivons, voient le besoin ou l'urgence de la confection d'un Code Matrimonial des Eglises d'Afrique (CMEA) à l'image de celui en vigueur dans les Eglises orientales catholiques dans le cadre du CCEO.

Toutes ces considérations suscitent en nous les questions suivantes : Pour un authentique vécu de la foi chrétienne en Afrique, et considérant des rapprochements entre certaines dispositions matrimoniales africaines et celles du droit matrimonial de l'Eglise,

---

[6] Pères synodaux, « Recommandations sur le mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique », 6ème Assemblée du SCEAM, dans *D.C.*, n°1818, 22.11.1981.

[7] Cardinal THIANDOUM, *rapport introductif du Synode spécial pour l'Afrique*, 1981.

[8] Il s'agit d'Africains noirs en particulier. C'est ainsi qu'il faut comprendre les noms *Africain* et *Afrique* dans notre travail.

considérant aussi la valeur sacrée que reconnaît l'Africain au mariage coutumier, ne faut-il pas accorder le caractère sacramentel au mariage coutumier africain et insérer ses dispositions matrimoniales dans le Code de droit canonique ? Avec une telle interrogation, nous pouvons ainsi formuler l'hypothèse suivante : Le mariage chrétien est monogamique et indissoluble ; le mariage coutumier africain est aussi en principe monogamique et indissoluble ; le consentement qui unit les époux est requis aussi bien dans le mariage religieux que coutumier. Vu ces rapprochements et bien d'autres entre le mariage chrétien et le mariage coutumier, nous estimons qu'on peut affirmer la sacramentalité du mariage coutumier et insérer certaines dispositions matrimoniales africaines dans le code de droit canonique.

L'originalité de notre travail tient tant à l'étude comparée que nous faisons du lien matrimonial dans les trois mariages (coutumier, civil et religieux) qu'à l'élaboration des dispositions matrimoniales coutumières pouvant être insérées dans le Code de droit canonique. Ces dispositions pourraient faire partie des éléments constitutifs du Code Matrimonial des Eglises d'Afrique (CMEA) dont nous souhaitons vivement l'élaboration par les théologiens et canonistes africains. Certes, de nombreuses réflexions très solides sur le mariage religieux et les problèmes qu'il soulève en Afrique existent, mais nous n'avons pas trouvé dans nos différentes recherches, une étude comparée du lien matrimonial, prenant en même temps en compte les trois types de mariage. Aussi, des propositions quant à la reconnaissance de la sacramentalité du mariage africain ou à sa canonisation ont été faites et sont fortement à encourager, mais nous n'avons pas trouvé de propositions concrètes visant l'élaboration d'un CMEA.

Il s'en suit que les enjeux de notre travail se condensent tant dans son caractère pragmatique que dans son originalité. En effet, l'existence d'un lien entre l'homme et la femme qui s'unissent dans le mariage est reconnue dans la coutume *akyã*[9], en droit civil ivoirien et en droit canonique (droit de l'Eglise catholique). Ce lien semble ne pas avoir la même signification dans les trois types de mariage : alors que la coutume akyã et le droit canonique le qualifient d'alliance, le droit civil en général, et précisément ivoirien, le considère comme un *contrat*. Pour la coutume akyã et le droit de l'Eglise catholique[10], le terme d'*alliance,* qui revêt un caractère perpétuel, explique mieux la propriété d'indissolubilité de leurs mariages (coutumier et religieux). Mais pour le droit civil, c'est le

[9] Qualificatif ou encore l'ethnie des *Kyamã*. Ce terme est englobant et extensif. Ainsi, *Kyamã* qui signifie *ébrié* en français, c'est le peuple qui parle la langue *akyã*

[10] Cf. can. 1055 § 1.

terme contrat qui convient au mariage à cause de son caractère temporaire[11]. Cependant, même si le mariage coutumier et le mariage religieux soutiennent l'indissolubilité du lien, il s'avère que le mariage coutumier permet la dissolution de celui-ci et le remariage ; ce qui n'est pas le cas dans le mariage religieux sauf si sa nullité est déclarée. Ces situations laissent entrevoir un problème au niveau doctrinal et terminologique. Ainsi, il s'agit pour nous de chercher à comprendre pourquoi le lien est indissoluble pour certaines unions et dissoluble pour d'autres. En d'autres termes, *alliance* ou *contrat* : qu'est-ce qui convient le mieux au mariage en général ? Cet enjeu n'est pas sans répercussion sur le terrain de la pratique, c'est-à-dire au sein de la société.

La question de l'indissolubilité du mariage, conformément à la doctrine de l'Eglise catholique, a été et continue d'être un réel problème social, parmi le peuple de Dieu. Elle a suscité beaucoup de réflexions et continue d'en susciter. En Europe comme en Afrique, des crises conjugales donnent lieu à des nombreux divorces et à des remariages. Si selon les règles coutumières et les lois civiles, le divorce et le remariage sont possibles, les dispositions doctrinales et juridiques de l'Eglise catholique ne les autorisent pas lorsque les unions célébrées sont irréprochables. Chez certains peuples, précisément africains et particulièrement *akyã*, de sérieux problèmes se posent à la population chrétienne : comment vivre véritablement et convenablement sa foi chrétienne quand des dispositions matrimoniales coutumières s'imposent ? Comment exprimer sa foi chrétienne tout en restant *Akyã*, donc Africain, c'est-à-dire sans rejeter ses réalités culturelles auxquelles on s'identifie ? L'Eglise catholique ne doit-elle pas reconnaître la sacramentalité du mariage coutumier africain pour éviter d'autres mariages (civil et religieux) auxquels les Africains accordent peu d'importance ? Ces interrogations, et bien d'autres encore, nous font savoir que les choses ne sont pas du tout aisées sur le terrain de la pratique. L'intransigeance de l'Eglise catholique face à des dispositions matrimoniales coutumières africaines[12] ne favorise pas l'exercice d'une bonne pastorale familiale en Afrique. Or, nous constatons qu'aujourd'hui, l'Africain veut vivre sa foi en tant qu'Africain, c'est-à-dire une foi chrétienne authentique. Ainsi, il s'agit pour nous, dans le domaine pastoral, de présenter une argumentation convaincante pour la déclaration officielle de la sacramentalité du mariage coutumier africain et l'insertion de

[11] Le caractère temporaire ne signifie pas que le droit civil encourage la dissolution du lien matrimonial ; celui-ci souligne la possibilité de rompre le lien matrimonial quand l'un ou l'autre, ou les deux parties décident de mettre fin au contrat. Il va sans dire que le contrat n'est pas intrinsèquement définitif.

[12] Par exemple la polygamie, le lévirat, le sororat, le remariage…

certaines dispositions matrimoniales africaines dans le Code de droit canonique, afin de permettre aux Africains de mieux vivre leur foi chrétienne dans leurs foyers.

Pour atteindre ces objectifs, une méthode de travail s'impose : L'étude de tout fait social requiert une méthode et un plan du travail. Pour traiter de notre sujet, le mariage qui est avant tout un fait social, nous avons recours aux méthodes sociologiques de la description et de l'analyse comparative. Ainsi, l'enquête[13] faite auprès de certaines personnes nous a permis de recueillir de précieuses données pour l'analyse. Les interviews des deux doyens des villages *akyã* afin de recueillir des informations fiables sur la tradition matrimoniale *akyã* font partie de notre enquête. Cependant, pour bien mener notre analyse comparative, il nous fallait, au préalable, connaître les différents types de mariage (coutumier, civil et religieux) et voir comment se noue et se dénoue le lien. Pour cela, la méthode descriptive nous a semblé indispensable.

Notre travail s'articule autour de deux grandes parties subdivisées en chapitres :

Dans la première partie à caractère socioculturel, nous traiterons du mariage et de la dissolution du lien dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien. Nous essayerons d'abord, de faire connaître la Côte d'Ivoire et le peuple *akyã*. Nous verrons ensuite comment le lien matrimonial est scellé dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien. Enfin, dans une étude comparée, nous analyserons la dissolution du lien dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien

Dans la seconde partie, de nature doctrinale, nous exposerons la doctrine catholique concernant le mariage et la dissolution du lien. Nous tenterons ensuite d'apporter notre modeste contribution à la résolution des problèmes matrimoniaux actuels qui se posent aux chrétiens en général, aux Africains en particulier, et précisément au peuple *akyã*. Enfin nous ferons des propositions pour une meilleure prise en compte par le droit canonique des réalités matrimoniales *akyã*.

[13] Cf. le questionnaire d'enquête dans l'annexe.

PREMIÈRE PARTIE :

ÉTUDE DU MARIAGE ET DE LA DISSOLUTION DU LIEN DANS LA COUTUME *AKYÃ* ET EN DROIT CIVIL IVOIRIEN

Faisant partie des faits sociaux, le mariage, la séparation, le divorce et le remariage se rencontrent dans toutes les sociétés humaines avec des pratiques plus ou moins différentes. La société africaine, précisément celle d'Afrique noire qui nous intéresse ici, s'en est beaucoup préoccupée, les considérants comme déterminants dans les rapports interpersonnels, donc dans la vie sociale en général. Les *Kyamã,* un des peuples de la Côte d'Ivoire, en Afrique de l'ouest, retiennent notre attention ici pour l'étude de ces réalités sociales. Il s'agit pour nous de découvrir leurs pratiques et leurs vécus, aussi bien au niveau coutumier que civil. Pour y parvenir, nous structurons cette première partie en trois chapitres. Dans le premier, nous développerons quelques aspects socioculturels de la Côte d'Ivoire et du peuple *akyã* ; dans le second, nous aborderons le mariage chez les *Kyamã* et en droit civil ivoirien pour en préciser la permanence et les mutations; enfin dans le troisième et dernier chapitre, il sera question de la dissolution du lien dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien, à travers une étude comparative. Notre travail prendra appui sur les sources orales dont les interviews avec des anciens du peuple *akyã* et sur les sources écrites à partir des documents et travaux universitaires disponibles. Notre recherche s'est heurtée à des difficultés liées au manque d'écrits sur le peuple *Akyã*, et même sur la Côte d'Ivoire, sans compter un certain nombre de discordances dans la sources et la réticence de certaines personnes à répondre à notre enquête de terrain.

CHAPITRE I : LES ASPECTS SOCIOCULTURELS DU PEUPLE *AKYÃ* EN CÔTE D'IVOIRE

Avant de parler du peuple *akyã,* une des composantes de la Côte d'Ivoire, il importe de connaître ce pays. Aussi, ce premier chapitre nous permet-il d'entrer dans l'univers de la Côte d'Ivoire, et de découvrir les *Kyamã* qui font l'objet de notre étude, à travers leurs richesses sociales et culturelles.

En ce qui concerne la Côte d'Ivoire, nous nous sommes servis des rapports et du courrier rédigés par les colons et les premiers missionnaires français, à défaut de documents écrits aux premières heures de ce pays. Par ailleurs, les brochures du Père Trichet sur l'évangélisation et les premiers missionnaires de la Côte d'Ivoire, à l'occasion du centenaire de l'Eglise dudit pays, ainsi que l'œuvre historique du professeur Pierre KIPRE, et d'autres documents que nous citons, nous ont été d'une grande utilité.

Pierre KIPRE écrit en introduction à son ouvrage : « Ecrire l'histoire de la Côte d'Ivoire est encore aujourd'hui une entreprise pionnière parce que les synthèses sont rares […]. Il faut attendre 1962 pour avoir la première histoire générale de la Côte d'Ivoire […]. Comme dans de nombreux pays africains, c'est avec les années 60-70 que l'histoire de la Côte d'Ivoire devient plus nettement celle des peuples de Côte d'Ivoire »[14].

Quant aux *Kyamã*, l'inexistence de sources écrites originales, nous a contraints à recourir aux sources orales. Ainsi, à partir des entretiens que nous avons eus avec les anciens de deux villages *akyã,* dont messieurs Gabriel ABEKAN, *Nanan* du village d'Anono[15], et Pierre-Claver ALLÉ, un des plus anciens du village Abidjan-Adjamé[16], nous avons pu nous approcher des réalités traditionnelles principales de ce peuple. D'autres travaux effectués par des Ivoiriens et des Africains que nous citons nous ont été également d'un grand apport.

---

[14] Pierre KIPRE, *Côte d'Ivoire, la formation d'un peuple*, Bayeux, Sides-Ima, 2005, p. 7

[15] Dans la tradition *akan*, précisément chez les *Kyamă*, le *Nanan*, est le plus ancien ou la plus ancienne d'âge du village. Il (elle) est choisi (e) par la chefferie ou la royauté, et présenté (e) à tout le village, comme le garant des us et coutumes du village. C'est à lui (elle) que la chefferie ou la royauté a recours pour des conseils et des solutions aux problèmes du village. En somme, c'est la personne de référence. Anono est un village a*kyã* situé à environ 20 km d'Abidjan, capitale économique de la Côte d'Ivoire.

[16] Abidjan-Adjamé est aussi un village *kyamă,* cosmopolite et urbain, parce que mitoyen du centre d'affaires économiques d'Abidjan.

SECTION I : Présentation de la Côte d'Ivoire

Paragraphe I : La situation géographique et la population[17]

Située en Afrique de l'Ouest, la Côte d'Ivoire est limitée au nord par le Mali et le Burkina Faso, à l'ouest par la Guinée et le Libéria, à l'est par le Ghana et bordée au sud par le Golfe de Guinée. Elle s'étend sur une superficie de 322.462 km^2, avec une population d'environ 21.000.000 d'habitants. Cette population est repartie en soixante-seize ethnies, regroupées en cinq grands groupes linguistiques qui ont pour cadre principal cinq aires culturelles dont l'étendue dépasse largement les limites actuelles de la Côte d'Ivoire ; ce sont les aires *gour, krou, mandé* des savanes, *mandé* forestier, et *akan*[18]. Ces aires culturelles forment les cinq grands peuples dudit pays : *Akan*, *Krou*, *Mandé* du nord, *Mandé* du sud et *Gour*. Avec le déplacement des populations, on y rencontre des brassages inter-communautés qui donnèrent lieu à des unions de cultures différentes : *Gour/Mandé* des savanes ; *Mandé* forestier/*Krou* ; *Krou*/*Akan* ; *Mandé* forestier/*Akan* ; *Gou*r/*Mandé* forestier ; *Akan*/*Mandé* des savanes[19]. La diversité des langues témoigne de la multiplicité des ethnies. Il va sans dire qu'il n'y a pas de langue nationale autochtone et officielle, mais plutôt le français comme langue de communication, surtout en milieu urbain. Par ailleurs, le *dioula*, langue nordiste, est le plus parlé par les commerçants au niveau national. A ce propos, le professeur Pierre KIPRÉ, dans sa conclusion sur les grandes migrations, écrit : « Pour conclure sur ces migrations des XIVe-XVIIIe siècles, on peut dire qu'elles sont à l'origine de la mosaïque de peuples que constitue la Côte d'Ivoire, mosaïque qui se rattache par de multiples formes à *cinq* des aires culturelles de l'Afrique de l'Ouest (Guinée, Burkina Faso, Ghana, Libéria, Sierra Leone). Elles ont permis le véritable peuplement de cet espace, longtemps peu humanisé »[20].

Ancienne colonie française à partir de 1893, la Côte d'Ivoire reçut son autonomie interne en 1956, avant de devenir en 1958, par référendum, République autonome dans le cadre de la Communauté française. Le 7 août 1960, elle accède à la souveraineté nationale et internationale avec pour premier Président, Félix HOUPHOUÊT-BOIGNY[21]. Abidjan est sa

---

[17] Cf. carte dans l'annexe I.

[18] Pierre KIPRE, *op. cit.*, p. 286.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*, p. 42.

[21] Basile TRAORE, *La contribution de l'Eglise à l'amélioration de la condition sociale de la femme sénoufo en milieu traditionnel* , Mémoire, E N C, ICAO, Abidjan, juin 1995, p. 9.

capitale économique ; Yamoussoukro a été récemment érigée en capitale politique et administrative.

Au plan climatique, deux grandes saisons alternent dans le pays : la saison pluvieuse couvrant le centre et le sud lagunaire (zone forestière) avec quelques éclaircies solaires, et la saison sèche enveloppant le centre-nord et tout le nord du pays (zone de savane) avec de rares pluies.

Trois principales religions se rencontrent dans le pays : *l'animisme,* qui regroupe les religions traditionnelles, est pratiqué différemment selon les peuples avec des rites d'initiation ; *les religions chrétiennes* importées par la colonisation ; *l'islam*, religion venue des pays islamiques voisins. En outre, de nouveaux courants religieux, dits religions syncrétistes, y ont fait leur apparition ainsi que des sectes et religions ou philosophies religieuses venues d'Asie. Au total, nous pouvons relever un foisonnement de religions qui, selon le recensement général de la population en 1998, représente 38,6% de musulmans (32% en 1988), 37% de chrétiens (30,4% de catholiques et 7% de protestants, 24% en 1988). En 1998, les religions syncrétiques (harristes et divers cultes) ne représentent que 2%. Le reste de la population est censé représenter les religions traditionnelles (24%). La répartition géographique des adeptes de toutes ces religions montre que 77% des musulmans de Côte d'Ivoire vivent, pour des raisons financières, au sud du pays (dont 20% à Abidjan), surtout dans les villes (le sud étant plus riche que le nord) 14% des chrétiens sont stables au nord, tandis que les tenants de l'animisme sont implantés partout, même dans des régions apparemment dominées par l'islam (certaines zones dans le Nord) ou le christianisme (certaines zones du Sud-est). On note que 70% des musulmans appartiennent aux communautés immigrées de l'Afrique de l'ouest, principalement du Burkina, du Mali, du Sénégal, et du Niger ; tandis que 50% des adeptes des religions syncrétiques viennent des pays du Golfe de Guinée[22]. Par contre, en 2002, le christianisme a connu une baisse de pourcentage (christianisme 31,78%, islam 38,60% et les religions traditionnelles 29,07%). C'est dans cette ambiance religieuse que vit aujourd'hui l'Eglise de Côte d'Ivoire.

Ce qu'il convient encore de souligner est, qu'à l'origine, la majorité des peuples de Côte d'Ivoire était animiste et fétichiste. Mais les *Malinké, Sénoufo, Mahou, Koulango, Koyaka* et autres peuples, ayant subi l'influence religieuse des pays islamiques voisins, pratiquaient l'Islam. C'est ce qui explique aujourd'hui la présence de fortes communautés musulmanes dans ces régions-là.

[22] Pierre KIPRE, *op. cit*. p. 281-282.

L'économie, quant à elle, est essentiellement basée sur l'agriculture. La Côte d'Ivoire produit principalement :

1- Des cultures vivrières telles que le maïs, le riz, le paddy, la banane plantain, l'igname, le manioc, l'arachide.

2- Des cultures industrielles telles que le café, le cacao, le coton-graine, l'huile de palme, la banane douce, l'ananas, le caoutchouc, le coprah, le sucre, le bois[23].

La Côte d'Ivoire, traditionnellement animiste, a reçu des chefs religieux qui y ont fondé l'islam et le christianisme. Dans le cadre de notre étude, nous voulons notamment voir comment le christianisme est arrivé et s'est développé dans ce pays.

Paragraphe 2 : L'évangélisation de la Côte d'Ivoire

Giovanni D'ercole KOUASSI décrit ainsi l'origine de l'évangélisation de la Côte d'Ivoire : « Tout commence par la découverte du site de Grand-Bassam en 1469 par Soeiro DE COSTA, navigateur portugais, au cours du voyage qui le conduira jusqu'au Congo. Depuis ce temps-là, les navires européens (portugais, français, hollandais, anglais) vinrent pratiquer le troc avec les populations du littoral. Ensuite, vers la moitié du XIXe siècle, Grand-Bassam voit apparaître comptoirs commerciaux et factoreries. Enfin avec la colonisation et ses nombreux centres administratifs et économiques, Grand-Bassam connaît l'affluence des grands centres commerciaux et devient un centre urbain important »[24].

De ce passage, nous déduisons que l'histoire de l'évangélisation de la Côte d'Ivoire comprend deux grandes périodes :

- La première période que l'on peut appeler *la préhistoire*[25] de l'évangélisation de la Côte d'Ivoire, se situe entre 1637 et 1844, et est marquée par de grandes figures missionnaires. C'est la période des premiers essais d'évangélisation. Elle comprend trois essais qui se sont soldés par des échecs : *Le premier essai* qui fut très bref, vit débarquer à Assinie, en 1637, cinq missionnaires capucins. *Le deuxième essai* fut l'œuvre des Pères dominicains de Rennes. Le 24 décembre 1667 le Père GONZALES arrive à Assinie. Cet essai s'arrêta lorsque le Père

[23] Jean-Pierre KUTWÃ, *Le mariage kyamã face au Nouveau Testament* , Thèse de doctorat en théologie biblique, Rome, déc. 1986, p. 11(inédite).

[24]Giovanni D'ercole KOUASSI, *Evangélisation et mariage traditionnel à Grand-Bassam en Côte d'Ivoire*, thèse de doctorat en théologie morale, Rome, 1986, p.113

[25] Paul DACOURY., *Côte d'Ivoire : les premières tentatives d'évangélisation*, 1637-1852, Abidjan, 2005, dans : préface, Pierre TRICHET p.5.

LOYER, ne voyant venir aucun secours, résolut d'aller en chercher, abandonnant ainsi la mission d'Assinie au mois de mars 1703. *Le troisième essai* fut l'œuvre de Monseigneur BARRON, vicaire apostolique des deux Guinées et de Sierra-Leone. En 1844, un siècle après les dominicains, les Pères spiritains arrivèrent et fondèrent les missions d'Assinie et de Grand-Bassam, qui furent aussitôt abandonnées à cause de la fièvre jaune.

Au sujet de l'évangélisation de la Côte d'Ivoire, Paul DACOURY écrit: « Comme les patriarches de l'Ancien Testament, les tous premiers missionnaires qui tentèrent d'évangéliser la Côte d'Ivoire, furent de véritables nomades apostoliques, ballottés par les flots, de continent à continent, au gré des forces de la nature et de la volonté des bateaux négriers pratiquant le commerce triangulaire de l'époque esclavagiste. Ainsi, les Pères COLOMBIN, GONZALES, LOYER, se trouvèrent en Amérique, puis en Afrique »[26].

En Afrique de l'Ouest, certains de ces missionnaires, pour des raisons indépendantes de leur volonté (hostilité des autochtones, conditions climatiques, maladies et autres), sont obligés de se replier vers les terres plus accueillantes du Royaume de Juda (Ouidah) dans l'actuel Bénin. Les contraintes auxquelles sont ainsi soumis les figures missionnaires de l'évangélisation montrent qu'ils agissent dans un contexte dominé par les impératifs du commerce européen (or, sucre, esclaves).

Cependant, malgré ce contexte défavorable, on est émerveillé de constater chez les « patriarches » de l'évangélisation que sont les Pères COLOMBIN, GONZALES, CERISIER, LOYER, BARRON, AUDEBERT, LAIRÉ, pour ne citer que ceux-là, une soif ardente des âmes, soutenue par une générosité entière et pleine, doublée d'un zèle apostolique sans faille. Il est à noter surtout la lucidité de ces tous premiers missionnaires sur la religion traditionnelle et les coutumes locales.

Force est de constater cependant que les énergies et les intuitions pastorales dont les patriarches missionnaires ont fait preuve n'ont pas abouti à des résultats durables, stables et continus. Les premières tentatives d'évangélisation de la Côte d'Ivoire se sont en effet soldées par un échec. Parmi les raisons qui expliquent cet échec, la plus fondamentale est le manque de volonté pastorale, se traduisant par un soutien logistique permanent, prêt à surmonter tous les obstacles. Quand cette grande lacune sera comblée, alors, de la préhistoire, on passera à l'histoire de l'évangélisation de la Côte d'Ivoire, avec la Société des Missions Africaines de Lyon. Celle-ci se développe à partir de 1895[27]

---

[26] *Ibidem*, p. 6-7.

[27] C'est à cette date que l'Eglise catholique va commencer à s'implanter durablement en Côte d'Ivoire.

En fait, l'évangélisation proprement dite fut l'œuvre des Pères des Missions Africaines qui avaient pour Supérieur général le Père Augustin PLANQUE. C'est sur sa proposition que la Côte d'Ivoire fut érigée en Préfecture apostolique le 28 Juillet 1895 ; le Père Mathieu RAY, missionnaire au Bénin, en était nommé titulaire. « Elle avait commencé son existence officielle le 28 octobre 1895, quand les Pères Alexandre HAMARD et Emile BONHOMME avaient débarqué à Grand-Bassam. Ceux-ci avaient été rejoints, les années suivantes, par d'autres confrères des Missions africaines. Partout où les Pères s'implantèrent, l'administration leur demandait d'assurer la direction d'une école. Les Pères acceptaient avec empressement cette charge qui leur fournissait le moyen d'éduquer des jeunes garçons (de les instruire, mais aussi de les former à la pratique des vertus morales et, très souvent, de les amener au baptême) et de recevoir un salaire. Les Sœurs Notre-Dame des Apôtres les avaient rejoints en 1898 ; elles assurèrent le même service auprès des jeunes filles. On pouvait donc raisonnablement entrevoir l'apparition de quelques familles chrétiennes pour les années suivantes. Ainsi, une Eglise ivoirienne allait prendre essor »[28].

Finalement, c'est le 28 octobre 1895 que les Pères BONHOMME et HAMARD débarquèrent à Grand-Bassam[29] pour y fonder la première mission de Côte d'Ivoire[30].

A cette époque, les missionnaires arrivèrent dans le contexte de la colonisation et du commerce européen, si bien qu'ils rencontrèrent des résistances de la part des autochtones *Abouré*, *Nzéma* et *Agni*. La région de Grand-Bassam avait déjà connu depuis longtemps divers contacts avec l'étranger, lequel n'avait pas eu beaucoup d'égards aux coutumes indigènes et cherchait toujours à influencer les traditions locales[31]. C'est de cette région que le christianisme gagna les autres peuples du sud maritime et lagunaire, tel le peuple *akan*, et plus particulièrement les *Kyamã*.

---

[28] Pierre TRICHET*, Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une Eglise*, tome 2, Abidjan, 2005, p. 7.

[29] Grand-Bassam est une ville maritime située au sud-est d'Abidjan. C'est la première ville coloniale de Côte d'Ivoire. C'est aussi une région à population *Akan*.

[30] Raymond KOUTOUAN, *Yablè et la fête en pays akyã*, Mémoire de licence en Théologie morale, ICAO, Abidjan, 1980, p.7-10.

[31] Giovanni D'ercole KOUASSI, *op. cit.*, p.113.

SECTION II : A la découverte du peuple *akyã*

Toute société humaine possède sa propre organisation, ses institutions et ses structures. Cette réalité est aussi valable pour les *Kyamã*. Aussi, cette étude socioculturelle nous permet-elle de connaître ce peuple en découvrant ce qui le compose et fait son identité.

Paragraphe I : La localisation et la vie sociopolitique des *Kyamã*

A- Localisation géographique des *Kyamã*[32]

Les *Kyamã* font partie du grand groupe *Akan* qui se localise dans la partie nord-est, centre, sud et sud-est de la Côte d'Ivoire. Ils sont appelés lagunaires parce qu'ils habitent en majorité autour de la lagune, surtout dans la partie sud du pays.

Concernant ce peuple, Pierre KIPRÉ dit ceci : « Tout le sud-est de la Côte d'Ivoire actuelle n'était pas vide d'hommes ; car on l'a vu, on a ici des restes de populations de l'âge de la pierre : dans le pays *adjoukrou* (*Kosrou, Toukpa, Orgbaf*), dans la région d'Agboville (*Loviguié*), dans la région de Jacqueville et près d'Abidjan (*Abobo*). Cueilleurs ou pêcheurs, ils avaient laissé des traces (matériel lithique, immenses coquillières des rives de la lagune ; travail même du fer). On a probablement déjà ici, premiers « lagunaires » ou premiers occupants du sud-est, les premiers Adjoukrou, les « *Brékégon* » considérés comme les ancêtres des *Ebrié* (*Kyamã*) les mystérieux « *Ati* » cités par des sources portugaises et que certains assimilent aux ancêtres des *Akyés*, les *Krobou* d'Agboville, les *Agoua* et *Eotilé* de la lagune *Aby* […] Ainsi, par vagues successives au cours de la première moitié du XVIIIe siècle, les *Agni* et les *Baoulé* pénétrèrent dans les forêts de l'est ivoirien et dans les savanes de l'interfluve *Nzi-Bandama* »[33].

De cette citation, nous tirons deux constats : il y a d'abord la conscience d'une commune origine akan. Puis, avec l'arrivée des populations dont fait cas Pierre KIPRE, le paysage humain de la future Côte d'Ivoire change. Au nord-est, par d'autres voies, d'autres

---

[32] Cf. schéma en annexe. Il s'agit d'une tentative de localisation des *Kyamã* aux alentours d'Abidjan. Il peut y avoir ici et là des imperfections concernant la position géographique exacte aussi bien des fratries (*Agotho*) que des villages (*Akubhè*) à cause de l'urbanisation envahissante, mais ce qu'il faut surtout retenir c'est que les *Kyamã* vivent en majorité au sud de la Côte d'Ivoire. Conformément à la carte administrative du pays, Abidjan est réellement située au sud maritime, mais nous la positionnons un peu au centre pour mieux faire gravir la population *akyã* autour d'elle.

[33]Pierre KIPRE, *op. cit*. p. 36, 40, 41.

Akan ont fait irruption dans le futur espace ivoirien ; ce sont les *Abron* de l'actuel département de Bondoukou.

Nous nous rendons ainsi compte de la mosaïque des peuples que constitue la Côte d'Ivoire. Ceci n'est naturellement pas sans influencer les rapports interpersonnels, surtout au niveau matrimonial.

« Le terme *akan* désigne, de manière grossière, des populations de langue apparentée au *twi,* ayant adopté généralement le système lignager de type matrilinéaire et un système calendaire spécifique ; ils se désignent, avec plus ou moins d'exactitude comme étant originaires de royaumes et chefferies (*Denkyira, Ashanti, Aowin, Sefwi,* etc.) engagés dans une longue lutte pour l'hégémonie et le contrôle des échanges atlantiques, lutte dont l'*Ashanti* est finalement seule véritable puissance militaire dans la zone à l'ouest de la Volta au XVIIIe siècle »[34].

Le peuple *akan*, étant implanté dans les zones forestières et près des points d'eau, vit de l'agriculture et de la pêche artisanale. C'est un peuple à religion animiste en son origine avec une attention particulière au culte des ancêtres. Au sein ce peuple, la maturité de l'individu passe obligatoirement par une série d'initiations qui le rend apte à participer officiellement aux réunions, aux décisions et aux activités du village, et aussi à se marier.

Kyamã, selon la tradition orale reçue des deux anciens[35], est un mot qui signifie *les sélectionnés, les mis à part*. Appelés aussi *Ebrié,* nom donné par leurs voisins et ennemis d'alors, les *Abourés,* et qui est un terme péjoratif désignant une variété de silures noires des marécages[36], les *Kyamã* vivent en grande partie au sud, aux alentours d'Abidjan, future capitale économique et administrative de la Côte d'Ivoire, près des points d'eau et dans les zones forestières. Ce sont des lagunaires, parce qu'habitant autour de la lagune qui porte leur nom : « la lagune *ébrié* ». Ils occupent la rive nord de cette voie naturelle de navigation qui va de Grand-Bassam au canal d'*Assinie* à l'ouest, sur une superficie approximative de dix mille kilomètres carrés avec une population d'environ soixante mille habitants, soit soixante habitants par kilomètre carré[37].

Venus d'une région située non loin de l'actuelle frontière du Ghana, sous la conduite d'un chef-guerrier mythique nommé *Otsogbi,* les *Kyamã* exercent à la fois les métiers de

---

[34] *Ibidem,* p. 62.

[35] Il s'agit de Pierre ALLE et Gabriel ABEKAN

[36] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit*., p.11.

[37] *Ibidem,* p. 12.

pêcheurs et de paysans[38]. La pêche se pratique de façon artisanale en lagune pour certains vivant en bordure des points d'eau, quand d'autres, planteurs, cultivent les produits d'exportation (café, cacao, palmier à huile) et les produits vivriers (manioc, igname, banane).
Autre trait caractéristique des *Kyamã* est « l'esprit de village ». Le village, *Akubhè*, est pour eux non seulement un lieu d'habitation, mais aussi d'identification et de sociabilité. On reconnaît quelqu'un « *Kyabhio*[39] ou *Kyabhiya*[40] », de par le nom de son village, et on dira de lui ou d'elle, « *ã nɔ kwè*[41] ». On se dit frère ou sœur quand on est *Kyabhio* ou *Kyabhiya*, et surtout quand on est du même village. Très attachés aux coutumes, les *Kyamã* aiment vivre dans leurs villages desquels ils protègent la tradition et les biens. C'est au village, « résidence des ancêtres », que toutes les cérémonies traditionnelles se passent. Même habitant en zone urbaine, *Kyabhio* ou *Kyabhiya* n'oublie jamais son village qu'il (elle) fréquente pour garder la communion avec la famille, le lignage, le clan et les ancêtres.

Au nombre de cinquante, les villages *akyã* sont regroupés respectivement à l'intérieur de neuf fratries, « *Agotho* », possédant chacune un nom propre : au nord, les *Nõkwa* et les *Bôbô* qui font limite avec les pays *attié*. Au sud, les *Bidjã*, d'où vient le nom d'Abidjan, parce que vivant aux alentours de cette ville devenue capitale avec les *Bya* et les *Yopugõ*. A l'est, les *Kuè* qui font frontière avec le pays *m'batto* et le pays *abouré*. A l'ouest les *Sõgõ*, les *Guèpô* et les *Nyãgõ* qui touchent le pays *adjukru*[42]. Tout village *akyã* comporte trois quartiers qui sont difficiles à repérer d'emblée par un étranger. « A chaque quartier est assigné un rôle bien précis dans les cérémonies »[43].
Les manifestations populaires et coutumières commencent toujours dans le premier quartier appelé *Athé* (quartier bas du village) pour se terminer à *Atho* (quartier haut du village). *Agyèmĩ* (quartier central du village) est le lieu où se tiennent les réunions publiques sérieuses et les grandes assemblées du village ; c'est là aussi que sont réglés les litiges et que les grandes décisions du village sont prises sous la direction du chef du village appelé « *Akubhèothé* ».

---

[38] Charles KOUAKOU APPIA, *Le mariage traditionnel ébrié face à l'indissolubilité du mariage chrétien (village de Abadjin-Kouté ; sud Côte d'Ivoire)*, Mémoire de licence, inédit, ICAO, Abidjan, Juin, 1996, p. 3.

[39] Nom de l'homme chez les *Kyamã*.

[40] Nom de la femme chez les *Kyamã*.

[41] Expression qui signifie qu' il (elle) est du groupe *akyã*.

[42] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit*. p. 14.

[43] Bouah Georges NIANGORAN, « les Ebrié et leur organisation politique traditionnelle », *dans Annales de l'université d'Abidjan*, Institut d'ethnosociologie, 1969, p. 53.

B- La vie sociopolitique

1- L'importance des générations et des classes d'âges

Le système politique des *Kyamã* repose essentiellement sur l'organisation des générations, qui est pour eux une institution très importante. En comparaison avec les régimes modernes, cette organisation pourrait être assimilée à celle de la population militaire villageoise. La vie culturelle, religieuse et politique plonge ses racines dans cette organisation. C'est au niveau de la génération que se forment les différentes institutions du pays *akyã*[44]. Chaque village *akyã* possède son chef appelé « *Akubhèothé* » qui est choisi dans la classe d'âge la plus élevée de la génération. Solidaire de toute la classe d'âge, ce dernier exerce sa charge avec l'assistance d'un conseil de notables, organe suprême d'encadrement de la génération en exercice. Il a autorité pour régler les palabres et procéder éventuellement aux réconciliations. Avec sa classe d'âge, il se doit de veiller sur le village et ses biens ; ils constituent ainsi les garants des us et coutumes du village. Bien qu'il dirige le village avec sa classe, c'est toute la génération dont il fait partie qui est au pouvoir. A l'expiration de son mandat, dont la durée peut aller jusqu'à vingt-cinq ans, selon les résultats positifs acquis, la génération au pouvoir passe le flambeau à la génération suivante, qui prend la relève au cours des cérémonies traditionnelles d'intronisation du nouveau chef du village[45].

Les générations d'habitants constituent chez les *Kyamã*, le pilier de leur organisation sociale et politique. La génération est un corps groupant des individus nés dans un espace de temps de vingt ans, c'est-à-dire que si les plus jeunes ont quinze ans, les plus âgés ont trente cinq ans. L'esprit de solidarité est très remarquable dans chaque groupe de génération. L'accession à la chefferie, organe dirigeant du village, se fait par génération à tour de rôle, en une durée de dix à quinze ans, en commençant par la première. Ainsi, tout *Kyabhio* digne du nom, appartient à l'une des *quatre générations* dans l'ordre hiérarchique suivant :

- *Bléswe*
- *Gnãdô*
- *Dugbô*
- *Kyagba*

---

[44] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit*. p. 18; 19.

[45] Collectif de fidèles NDA, « l'histoire de la paroisse Notre-Dame d'Afrique Biétry », *dans Revue paroissiale,* à l'occasion du centenaire de l'Eglise de Côte d'Ivoire (1895-1995), Abidjan, 1993, p. 8-9.

Chaque génération d'habitants comprend *quatre classes d'âges* dans lesquelles chaque membre se reconnaît et s'identifie. Là aussi, la solidarité et l'esprit de groupe sont fortement vécus :

- *Djéhu* (aînés)
- *Dogba* (puinés)
- *Agbã* (cadets)
- *Assukru* (benjamins)

Dans une même classe d'âge, la différence d'âge entre les membres se situe entre un et cinq ans, c'est-à-dire que si les plus jeunes ont quinze ans, les plus âgés ont vingt ans.
Cette organisation sociale et politique se rencontre dans tous les villages *akyã,* si bien que l'âge d'un individu est déterminé traditionnellement par son appartenance à une génération d'habitants. Cette appartenance se reconnaît officiellement par la participation aux cérémonies d'initiation, auxquelles sont tenus tous les membres dont la maturité sociale est caractérisée par une « sortie populaire »[46] tous les vingt ans. Il s'agit d'une danse guerrière appelée « *afo* »[47]qui est exécutée par les quatre classes d'âges d'une génération, autour de leurs guerriers appelés « *Thaprognã* ». Cette sortie officielle s'appelle « *fatwé* ». Au cours de cette sortie qui se fait sous-forme de démonstrations de force et de pouvoir, les anciens testent de façon mystique la puissance de résistance des initiés. C'est seulement après ces cérémonies que les membres de la génération peuvent prendre part aux activités, réunions et décisions du village, et accéder à son gouvernement.

« *Afatwé* », fête de génération, est célébrée au mois d'août ou septembre de l'année fixée par la chefferie du village, en accord avec la génération concernée. C'est l'unique occasion de retrouvailles de tous les fils et filles du village, car c'est une fierté pour tout « *Kyabhio* » et toute « *Kyabhiya* » d'affirmer sa maturité, en participant effectivement à cette sortie officielle de toute la génération.

Cette organisation sociale n'est pas exclusivement propre aux *Kyamã*, parce qu'elle se rencontre dans d'autres peuples de la Côte d'Ivoire, précisément les lagunaires, comme le souligne Pierre KIPRÉ : « Le système des classes d'âges semble s'être diffusé dans d'autres

---

[46] Traduite chez les *Kyamã* par « *atãdi* », cette sortie tant attendue par la génération atteste de sa maturité et lui accorde certains droits et devoirs vis-à-vis du village. Des cérémonies festives marquant cette sortie peuvent s'étendre sur une ou deux semaines et même tout le mois.

[47] Selon les témoignages reçus de messieurs ABÉKAN et ALLÉ, à l'origine, les *Kyamã* ont connu, comme tout autre peuple, des attaques de l'ennemi dans le cadre de l'annexion de territoires. Il fallait alors des forces humaines et des pouvoirs mystiques pour combattre l'adversaire qui attaquait de la même façon. Ainsi, toute une génération, après son initiation, était envoyée au front. C'est dans ce cadre qu'est née la danse guerrière, « afo »

populations lagunaires de ce temps (Akyé[48], Abouré, notamment), malgré la structure monarchique du pouvoir politique chez ces peuples »[49] . Sont aussi organisés en classes d'âges, les Adjoukrou, les Alladian, les Avicam et autres.

En vue du bon fonctionnement et de l'harmonie du groupe, chaque classe d'âge possède une organisation qui est à peu près identique. A la tête se trouve un chef appelé "*Abhèothé*" qui est le plus âgé ; il a pour rôle de veiller à la bonne marche du groupe. Au dessus de lui se trouve un guide et conseiller nommé "*Ako*" qui est choisi parmi les membres fortunés des générations aînées[50]. Il est appelé à faire face aux besoins financiers de cette classe d'âge en cas de sollicitation.

« Les femmes *ako* possèdent plus de pouvoirs ; elles peuvent s'opposer à la conclusion d'un mariage d'un membre de la classe d'âge si le projet leur déplaît. Leur décision est dit-on sans appel »[51] . Cependant une telle intervention est rare. Au village, *Ako* est un personnage écouté, respecté et économiquement fort. C'est lui qui aide à désigner dans la génération, celui qui est capable d'assumer les responsabilités de chef du village. « On est *Ako* à vie »[52] .
Pour mieux comprendre le système matrimonial dans la tradition *akyã*, objet de notre étude, il nous semble utile de définir certains termes sociologiques qui caractérisent l'organisation sociale des peuples africains, tout en précisant leur conception chez les *Kyamã*.

2- La structure de parenté

Comme toute population africaine, les *Kyamã*, issus du peuple *akan*, disposent de structures de parenté basées sur le clan, le lignage, la grande famille et la famille restreinte. Chez eux, c'est le régime matrilinéaire qui est de mise.

Sans s'exclure l'un l'autre, deux régimes régissent les relations de parenté en Afrique : *le régime patrilinéaire* et *le régime matrilinéaire*.

---

[48] Ou *Attié*. Par fidélité à la citation, nous laissons le terme tel qu'il est utilisé par l'auteur.

[49] Pierre KIPRE, *op. cit*., p. 65

[50] Jean Pierre KUTWA, *op. cit*., p. 21.

[51] Bouah Georges NIANGORAN, *op. cit*., p.76.

[52] *Ibidem*.

a) Le régime patrilinéaire

C'est un système de parenté dans lequel « les individus appartiennent à la lignée paternelle avec un ancêtre commun fondateur dont ils se réclament descendants »[53]. L'homme est l'agent principal qui transmet la vie ; c'est le même sang paternel qui circule dans tous les membres de cette lignée[54] . La descendance du régime patrilinéaire se compte à partir des enfants mâles dont la filiation remonte à des hommes appartenant au même groupe patrilinéaire. Ce système est basé sur la filiation unilinéaire en ligne masculine. Le « sang », c'est-à-dire, la filiation, l'héritage, la succession, et l'autorité, se transmet par les hommes[55].

En Côte d'Ivoire, c'est surtout dans l'ouest forestier que le régime patrilinéaire est le plus pratiqué. Il s'agit du peuple *Krou* (*Krou, Bété, Dida, Wê*) et du peuple *Mandé* (*Dan, Toura, Gouro, Gagou*). « Ces peuples se distinguent par leurs origines, les parlers locaux et certaines formes d'organisation sociale. Pourtant, on y reconnaît des traits culturels communs à chaque ensemble, peut-être comme un effet de vie en forêt, des similitudes entre peuples appartenant à des aires culturelles différentes. Ainsi au *plan social et économique*, ce sont des peuples qui ont adopté le système de parenté fondé sur la primauté du lignage paternel. Au *plan politique*, les communautés sont des villages coïncidant avec un ou plusieurs lignages en général ; ils sont dirigés par l'ensemble des chefs de lignages ou par le chef du lignage majeur quand il n'y en a qu'un »[56] . Cependant, avec le flux migratoire, il n'est pas exclu de rencontrer certains *Akan* dans ces régions-là. D'où le mélange de peuples de régime patrilinéaire et des peuples de régime matrilinéaire.

---

[53] Hilaire Nkelenge MITENDO, *Vers une sacramentalité du système matrimonial africain*, Academic press, Fribourg, 2003. Dans ce système, « l'indentification de l'individu se définit par rapport à cet ancêtre qui est, en fait, le représentant de tous les descendants. Tous les individus appartenant au même clan n'habitent pas nécessairement le même territoire. Leurs descendants se reconnaissent, soit par les interdits, soit par le lieu d'origine où l'ancêtre commun est supposé se reposer : une forêt, un village où il y a le plus de membres du clan, une savane etc. Ces membres, qui habitent dans des villages différents, forment des segments lignagers dont les chefs se succèdent en ligne paternelle. Comme ils ont tous un ancêtre commun, ils sont liés par le sang et par le fait même, un mariage n'aura lieu qu'après une analyse minutieuse des empêchements. Tout individu qui ne se sent pas protégé par ses représentants paternels est perdu, même si les frères de la mère ont un rôle à jouer dans sa vie » (p. 48).

[54] Gwa Cikala MULAGO, *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1981, p. 13.

[55] Marcel HAUBEN, *Contribution à la solution pastorale de la problématique du mariage africain et de son paiement*, thèse de doctorat en théologie morale, inédite, Rome, 1966, p. 27.

[56] Pierre KIPRE, *op. cit*. p.67.

a) Le régime matrilinéaire

Le régime matrilinéaire rattache l'individu au « ventre » qui l'a produit[57]. « Ce sont les liens utérins qui renforcent les relations de groupes et influent sur l'alliance des clans : l'individu doit en effet son existence à une succession d'alliances par lesquelles d'autres groupes que son groupe de filiation ont cédé en mariage sa mère, la mère de celle-ci, et ainsi de suite »[58]. Chaque membre de la lignée se reconnaît appartenir à un clan qui constitue son origine et le lieu où se bâtit son histoire. Le clan s'étend au fur et à mesure que ses membres se marient et se déplacent vers d'autres milieux où ils créent d'autres liens. « De cette manière, les personnes de même clan, a fortiori celles du même lignage, se reconnaissent du seul fait de l'appartenance clanique comme frères et sœurs avec tous les droits et obligations découlant de la parenté »[59].

Parlant du système matrilinéaire, Gwa Cikala MULAGO cite ainsi Armstrong Ivor RICHARDS : « Au sein de ce groupe de tribus "matrilinéaires", il existe un remarquable degré d'uniformité, en ce qui concerne les principes régissant la filiation et la succession, et les idéologies variées par lesquelles les gens expliquent leur adhésion à la ligne de la mère plutôt qu'à la ligne du père, et établissent leur communauté d'intérêt avec leurs parents maternels. On croit que le sang se transmet par la femme et non par l'homme. Les métaphores de parenté accentuent les liens entre individus "nés du même ventre" ou "allaités par le même sang", et dans certaines tribus, on croit que le rôle physique du père se borne à animer le fœtus déjà formé dans l'utérus »[60].

Dans ce genre de régime, le rôle de la femme consiste à engendrer des enfants pour son lignage. La filiation s'établit à partir d'une femme, ancêtre originelle, ou d'une série d'aïeules connues comme « mères » du lignage ou du clan, ou aussi, dans certains cas, à partir des frères de ces aïeules fondatrices. Il va sans dire que la descendance se compte à partir des individus de sexe féminin qui ont une femme du même groupe matrilinéaire comme mère ; la parenté est tracée par une série de femmes. La filiation unilinéaire, qui est à la base de ce

[57] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*. p. 48.

[58] Renaat DEVISCH, *Se recréer femme*, cité par Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*. p. 48.

[59] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*. p. 48-49.

[60] Gwa Cikala MULAGO, dans: Armstrong Ivor RICHARDS, *op. cit*. p. 11.

système, est utérine. C'est par le « sang » des femmes que l'individu s'intègre dans la société[61].

Tout en rendant un culte particulier en forme d'adoration aux ancêtres matrilinéaires, des rites subsidiaires sont réservés aux esprits du lignage du père. Un enfant appartient au clan ou au lignage de sa mère, et la succession aux fonctions suit la règle matrilinéaire générale, c'est-à-dire que l'autorité passe aux frères du défunt, ou au fils de sa sœur, ou aux fils de ses nièces maternelles.

Dans les sociétés matrilinéaires, le contrôle de l'homme sur sa femme et ses enfants ne peut jamais être complet, sauf dans le cas de l'union avec une esclave ; mais il peut obtenir un pouvoir considérable sur la travail de sa femme, sur ses biens, sur ses possibilités d'enfanter ainsi que des droits sur le travail et le mariage de ses enfants, en vertu des services qu'il rend ou des versements qu'il fait à son beau-père ou à son beau-frère. On s'y reconnaît tellement frère et sœur qu'il est difficile à celui qui n'est pas du groupe de faire la distinction entre les cousins et cousines, et les frères et sœurs de sang.

C'est ce système matrilinéaire qui est en vigueur chez les *Kyamã* et qui sera le socle de notre étude sur le mariage, le divorce et la séparation de corps au sein du peuple *akyã*.

b) Le clan

Pour Hilaire MITENDO, citant I. BELENGI, le clan peut se définir comme « un groupement humain sociologique plus large que la famille, issu d'un même ancêtre ou se prétendant tel, possédant ses tabous, fétiches, ses insignes et d'autres éléments caractéristiques »[62].

Deux choses caractérisent le clan : c'est d'abord une formation permanente, stable, qui n'évolue pas. Dans une peuplade donnée, le nombre de clans reste constant, et généralement chacun d'eux possède un nom propre et stéréotypé. Les clans se présentent comme les lignages anciens et stabilisés des ancêtres de la tribu et se rattachent à des souvenirs historiques.

---

[61] Marcel HAUBEN, *op. cit.* p. 27.

[62] I. BELENGI, « *Système familial clanique* », dans : *le mariage, la vie familiale, l'éducation*, collection CEEBA, série I, vol. I, p. 111-126, cité par Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit.* p. 50.

La seconde caractéristique du clan, c'est que, parmi ses membres, personne ne remonte à l'ancêtre commun par une généalogie certaine, à l'exception des lignages dynastiques, qui ont souvent la prétention d'avoir donné eux-mêmes naissance à des clans[63].

La structure clanique présuppose, il est vrai, l'existence de la structure familiale. Le clan n'a d'existence que par le groupement d'un certain nombre de familles qui manifestent entre elles la solidarité, l'entente et la collaboration sociales. L'appartenance au clan se transmet par descendance du père en régime patrilinéaire ou de la mère en régime matrilinéaire.

La société traditionnelle *akyã* connaît aussi un système clanique bien développé. Le clan appelé « *amãdo ko* » rassemble tous les descendants se réclamant d'un ancêtre commun, « *Bhiéthako* ». Les personnes du même clan ont des rapports très fraternels bien que n'étant pas tous du même village. Elles se disent frères et sœurs, mènent souvent des activités communautaires et sont bien solidaires. Les occasions de joie et de peine sont partagées ensemble. Le droit coutumier *akyã* étant régi par le système matrilinéaire, la filiation s'établit à partir d'une aïeule connue comme mère du clan. Ainsi, tous les enfants des foyers conjugaux appartiennent au clan de la mère parce que c'est du sein de la femme que sort l'enfant. Le rôle du père est d'apporter sa puissance procréatrice à son épouse et de procurer les moyens de subsistance à sa famille[64]. Dans ce système, tout découle de la femme si bien que la naissance d'une fille est signe de bonheur parce que les femmes, procréant, feront subsister et étendre « *amãdo ko* ». C'est pourquoi, le mariage est souvent conseillé entre les membres du même clan. En effet, l'enfant est recensé dans le clan maternel par exemple : les enfants d'une femme « *akyado* » seront tous « *Kyadomã* ». Ils n'hériteront pas de leur père mais de leur oncle maternel. C'est donc par la ligne matriarcale que s'assure la continuité, la croissance de ces clans. Ainsi, les filles font-elles la fierté de leurs mères au détriment des garçons, car les enfants de ces derniers doivent s'intégrer dans un autre clan, celui de leur mère[65].

Le peuple *akyã* comporte sept clans dans lesquels le matriarcat est fortement vécu: *Lokomã, Kyadomã, Godumã, Kuedomã, Abrômãdo, Fiedomã* et *Gbadomã*. Dans presque la totalité des villages *akyã,* on retrouve ces sept clans ; tout *Kyabhio* ou toute *Kyabhiya,* appartient à l'un de ces clans par lequel il (elle) s'identifie. On est fier d'exprimer

---

[63] Gwa Cikala MULAGO, *op. cit*. p.10.

[64] *Ibid,* p. 6.

[65] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit*. p. 25.

publiquement son appartenance à l'un de ces clans, et on s'y reconnaît frère et sœur, si bien qu'on n'hésite pas à se faire bon accueil, même n'étant pas du même village. La solidarité clanique est l'une des valeurs caractéristiques des *Kyamã* et plus encore dans une même lignée.

c) Le lignage

Le lignage est un groupe de consanguins dont le comput généalogique permet de remonter à un ancêtre historique, donc connu, commun à toutes les personnes du groupe. En Afrique, la consanguinité est déterminée en une seule ligne. Chez les peuples matrilinéaires, l'ancêtre commun est une femme et chez les peuple patrilinéaire un homme. Les membres d'un lignage perçoivent le lien qui les unit comme une communauté profonde et essentielle. Cette communauté se traduit dans le domaine religieux par des rites de commémoration de l'ancêtre. L'action communautaire se perçoit dans les temps forts de la vie : naissance, mariage, décès, exploitation d'un champ, crises, succession, etc. Cela signifie que la solidarité y est appliquée dans les moments de peines comme dans les moments de joie. Par exemple lorsqu'un « homme prend femme »[66], son groupe de lignage l'aidera à s'acquitter de la « compensation matrimoniale (dot). Ensuite, le lignage mettra à sa disposition un champ pour que le nouveau ménage puisse assurer sa subsistance ; une équipe de « frères »[67] l'aidera au défrichement du champ et à la construction de son habitation ; si ses récoltes sont mauvaises, on lui donnera de quoi se nourrir et semer ; s'il meurt, son épouse et ses enfants sont recueillis par ses consanguins et leur genre de vie se passera comme s'il n'y avait pas de disparition du mari et du père. Ainsi, a-t-on pu dire qu'en Afrique il n'y avait ni veuves, ni orphelins. Pour mieux remplir ces fonctions, le lignage met en place une organisation sociale avec à sa tête un patriarche qui est le plus ancien parmi les anciens très proches de l'ancêtre et autour duquel tout converge ; c'est l'héritier de l'ancêtre fondateur du lignage. Il est le garant des us et coutumes et des biens du lignage ; il juge et règle les conflits, réconcilie et conseille. C'est lui qui fait la prière rituelle pendant les cérémonies traditionnelles en l'honneur des trépassés pour lesquels il joue le rôle de médiateur avec les vivants. Il a le pouvoir de bénir et de maudire ; sa malédiction est une sorte d'excommunication très redoutée. C'est lui aussi qui fait consulter les devins en cas de maladie ou de décès ou avant d'approuver un projet de

[66] Expression traditionnelle qui signifie *lorsqu'un homme se marie*.

[67] Désigne les *hommes (mâles)* du lignage.

mariage et en toute occasion où l'avenir du groupe est en jeu. Très honoré par les membres, il est celui sur qui repose tout le lignage[68].

En Côte d'Ivoire, « ce principe lignager est généralement fondé sur la prééminence du père à l'ouest du Bandama et dans la partie nord, et sur le lignage de la mère chez la plupart des *Akan* et chez les *Sénoufo*[69] ». Ainsi, toutes ces organisations et structures sociales qui caractérisent le lignage se rencontrent et se vivent chez les *Kyamã* qui désignent la lignée par le mot « *ĩnimĩbrè* »[70]. Chaque « *ĩnimĩbrè* » regroupe des individus de quatre ou cinq générations issues de géniteurs communs. Chaque lignée reste très dépendante du clan dont elle n'est qu'une simple extension dans le temps et l'espace.

La lignée peut être comparée à la famille étendue qui comprend deux époux et toute leur descendance (avec les conjoints ou conjointes de leurs enfants jusqu'à la quatrième génération) ; ce qui représente une centaine de personnes toutes liées pour le meilleur et pour le pire[71]. C'est une unité composée d'éléments visibles (les vivants) et d'éléments invisibles (les morts) issus du "même ventre" et se réclament d'une souche commune, l'ancêtre.

Dans la population *akyã*, ainsi que dans tout peuple *akan*, comme nous l'avons dit, c'est la structure matrilinéaire qui est en vigueur, même si celle patrilinéaire est utilisée en d'autres circonstances. Chaque individu se sait appartenir à la lignée maternelle et les familles sont constituées à partir de cette structure. Les rapports interpersonnels sont tellement développés dans les familles matrilinéaires, qu'il est le plus souvent, conseillé aux membres de se marier dans la lignée pour la survie de la famille élargie ou nucléaire, après une étude approfondie des empêchements. Cependant, il n'est pas interdit de se marier dans la lignée paternelle. Il va sans dire qu'en Afrique, il existe deux lignées (paternelle et maternelle) issues de deux régimes de parenté dont nous venons de parler. C'est dans ces lignées que se constituent les familles.

---

[68] Gwa Cikala MULAGO, *op. cit.* p. 8-9.

[69] Pierre KIPRE, *op. cit*. p. 69.

[70] Chez les *Kyamã,* les clans se subdivisent en de multiples lignées appelées « *ĩnimĩbrè* » qui se décompose ainsi : « *ĩni* », est l'endroit de la plantation aménagé pour le rassemblement des récoltes et pour le repos, « *mĩbrè* », signifie le seul, la même (personne) ; par extension, il désigne les gens qui peuvent hériter d'un même oncle.

[71] Jean-Pierre KUTWA, *op. cit*., p.26.

d) La famille

La famille, appelée « *amãdo* », est un groupe de personnes unies par un certain système de relations basées sur la parenté. Elle comprend avant tout des personnes liées entre elles par le *sang*, lien naturel provenant de la naissance, de l'origine commune. Elle englobe également des personnes liées par les effets d'alliances matrimoniales, par le lien de l'*affinité*, lien basé sur un fait juridique, le mariage légitime. Enfin peut intervenir un autre lien juridique, l'*adoption*, par laquelle une personne étrangère à la famille est assimilée à un consanguin. Ainsi la famille africaine peut englober un grand nombre de personnes, une parenté nombreuse s'étendant sur plusieurs générations[72].

On distingue deux types de familles en Afrique et chez les *Kyamã* : La *famille nucléaire* ou *élémentaire* et la *famille étendue* ou *grande famille*.

3- La famille nucléaire ou élémentaire

C'est la famille composée d'un homme, de sa femme et de leurs enfants non mariés. Les *Kyamã* l'appellent « *abhatho* »[73] et « elle constitue généralement la base de la formation du groupe domestique d'individus vivant ensemble dans une intimité quotidienne »[74]. Dans ce type de famille, le père est le protecteur de son foyer. L'unité de toute la famille est soudée par ce foyer domestique et par des nombreux contacts dont se témoignent les membres les uns envers les autres[75]. La famille nucléaire ou élémentaire peut incorporer d'autres personnes, apparentées ou adoptées. Si le mari est polygame, elle englobera toutes les épouses avec leurs enfants. Ce qui caractérise la famille élémentaire c'est d'être un groupe de base composé de personnes. Bien qu'existant en Afrique, la notion de famille élémentaire ou nucléaire n'est pas conçue de la même manière qu'en Europe. En Afrique, la famille élémentaire n'est pas indépendante parce qu'elle est un maillon des autres familles du lignage. Il en est ainsi chez les *Kyamã* pour qui, même restreinte, la famille ne saurait être isolée parce que toujours et pour toujours rattachée aux autres familles du lignage. L'autonomie ou l'isolement de la famille serait considérée comme une faute grave et entraînerait la rupture avec la grande

---

[72] Gwa Cikala MULAGO, *Mariage traditionnel africain et mariage Chrétien*, Saint Paul Afrique, Zaïre, 1991, p. 7.

[73] Chez les Kyamã, c'est la maison, la cour où habitent ensemble les membres de la famille nucléaire.

[74] Hilaire Nkelenge MITENDO, dans : A. R. RADCLIFFE-BROWN, Darill FORDE, *op. cit*., p. 52.

[75] *Ibidem, op. cit*., p. 52.

famille ainsi qu'avec les ancêtres ; cela peut attirer les malheurs dans la famille détachée du groupe. Ainsi, dans le but de préserver les liens familiaux, il se rencontre encore dans les villages *akyã* plusieurs familles nucléaires habitant ensemble dans une même cour familiale dite « *amãdo bhatho* ». C'est pourquoi certains membres de la famille, bien que vivant en zones urbaines, ont toujours un logement dans « *amãdo bhatho* » lorsqu'ils se rendent au village. On comprend alors l'influence de la famille dans l'union conjugale des membres.

4- La famille étendue ou grande famille

En Afrique noire, précisément chez les *Kyamã*, la famille n'est pas perçue de façon restreinte mais étendue, d'où les termes de « *famille élargie* ou *grande famille* ». La notion de grande famille renvoie à l'ensemble des familles nucléaires se réclamant d'un ancêtre commun. C'est l'ensemble des descendants d'un clan vivant sous l'autorité d'un chef. Dans ce sens, on peut dire que la grande famille est incluse dans le clan. Cela va sans dire qu'aucune famille ne peut se concevoir sans clan et le clan lui-même n'a de sens que par rapport aux familles[76]. Le peuple *akyã* attache une importance capitale à la grande famille dans laquelle l'individu grandit et se reconnaît membre. Les cousins et cousines, les tantes, les oncles, tous ceux qui se sentent ainsi liés d'une façon ou d'une autre constituent la grande famille. Tous les membres sont frères et sœurs par affinité, et la solidarité y est de mise. Un homme appelle facilement son cousin « mon frère, sa cousine « ma sœur », sa belle sœur « ma femme » etc.[77]. Ces appellations, loin d'être fantaisistes, expriment la proximité et les rapports de convivialité profonde qui existent entre les membres de la famille. Ces rapports sont tels que dans les moments de peine comme de joie, tout le monde se mobilise pour mener une action commune. Aussi, on n'hésite pas à confier ses secrets à son propre frère, à son cousin ou à sa cousine.

La famille africaine trouve son fondement dans le clan. L'unité entre les membres n'éclate jamais[78]. Le chef de famille dans l'ordre généalogique est le chef de la grande famille ; il s'appelle « *Amãdobrôko* ». Il a une forte autorité sur tous les membres ; c'est l'homme de référence. Assisté par un conseil de sages, sa décision est irrévocable. Il est l'officiant, c'est-à-dire, celui qui préside la prière dans les cérémonies traditionnelles, car

[76] *Ibidem*.

[77] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit*., p. 28.

[78] P. AGRON, « Le mariage chez les Akan », dans : Annales de l'université d'Abidjan, t. 7, dans : Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit*., p. 28.

intermédiaire entre les ancêtres défunts et la famille, il sait comment leur parler pour obtenir leur bénédiction et leur protection pour ses enfants (les membres de la famille). Il est aussi le juge, c'est-à-dire celui qui règle les litiges avec les sages ; son verdict est sans recours. Tout membre de la famille, avant de se marier, doit obtenir son consentement et sa bénédiction.

Cette organisation sociale et politique des *Kyamã* recouvre-t-elle des réalités spirituelles ?

a) Les pratiques religieuses des *Kyamã*

a.1) La croyance traditionnelle

Avant leur évangélisation, les pays d'Afrique noire pratiquaient généralement l'animisme et le fétichisme, sans négliger le culte des ancêtres. Dans la conception africaine de la mort, ces ancêtres défunts ne sont pas morts, mais ils continuent de vivre dans un monde invisible, ce grand village qu'ils habitent comme sur la terre. Ainsi pour l'Africain, « les morts ne sont pas morts ». C'est par leur intermédiaire que *Dieu* donne la vie aux hommes d'ici-bas.

Les Africains noirs avaient une idée vague d'un *Etre puissant et fort,* qui a tout créé, qui donne la vie, qui est le justicier de tous les actes humains et de qui dépend leur existence. C'est à cet *Etre* dont ils ignorent le nom qu'ils doivent adresser leurs prières par l'intermédiaire des ancêtres. « Il est l'inconnu que tous les hommes ne peuvent côtoyer […]. Transcendant et immanent, il vit au loin dans le ciel où, selon les fables, les hommes allaient lui demander des solutions aux problèmes impossibles à résoudre par eux-mêmes. Il n'intervient dans la nature des hommes que par leur intelligence ».[79]

Dans cette même conception africaine de Dieu chez les *Kyamã,* la relation de Dieu aux hommes s'établit dans l'ordre hiérarchique suivant :

- *Nyãkã* (Dieu)
- *Hĩfã lé* Nanabhi (génies et esprits)
- *Bhiétako* (Femme ancêtre commune)
- *Ïdjimãhõ* (Aïeules)
- *Ïdjimiõ* (*Amãdo, Ïnimĩbrè*)

[79] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*. p. 43

On fait allusion aux *Bhiétako* et *Ïdjimãhõ,* qui sont des ancêtres féminins, car chez les *Kyamã,* comme nous venons de le dire, c'est le régime matrilinéaire qui est en vigueur. Mais les ancêtres masculins (*Ïdjissèmãhõ*) ne sont pas oubliés ; ils ont leur place et sont aussi invoqués dans les prières rituelles, car c'est l'homme qui est le chef de famille.

Les *ancêtres,* ces défunts de bonne conduite, vivent plus près des hommes ; ce sont eux qui leur procurent le nécessaire vital et la protection. Ils peuvent revivre dans les enfants et petits enfants en revenant dans le clan par la naissance[80]. On parlerait alors de réincarnation. Dans ce cas, on donne le nom de l'ancêtre à l'enfant. Mais le plus souvent, les noms des ancêtres sont donnés pour perpétuer leur mémoire, surtout quand ils ont été très influents dans le clan. Il arrive que ces noms ancestraux aient indirectement des effets sur ceux ou celles qui les portent ; c'est pourquoi des cérémonies sont souvent organisées en l'honneur des ancêtres pour solliciter leur bienveillance pour le clan ou la famille. Aussi, dans la conception africaine de la mort, l'homme trouve son origine en Dieu ; mais après sa mort, il retourne dans le village souterrain des ancêtres. C'est pourquoi chez les *Kyamã,* aux cours des rites funéraires, des commissions sont faites au défunt ou à la défunte, pour les ancêtres. Il va sans dire que le clan terrestre n'est jamais une entité isolée ; il est relié à la protection constante et invincible du monde des ancêtres. Il existe donc une relation constante entre le monde visible des vivants et celui invisible des ancêtres. Les vivants et les ancêtres forment par ce même fait une grande famille[81]. La présence des ancêtres et leur intervention dans le monde des vivants sont telles que les jeunes qui se proposent en mariage doivent se conformer à leurs principes pour éviter d'attirer sur eux leur colère. C'est pourquoi les parents et toute la famille veilleront à ce que le jeune couple vive en harmonie avec les anciens du clan. Les ancêtres ne doivent pas être oubliés dans les cérémonies matrimoniales. Ils doivent y être invoqués et un verre de vin de palme ou de boisson alcoolisée (Gin ou Rhum) doit être versé en leur honneur, car ils ont le pouvoir d'interrompre la vie ou de bloquer les naissances. Les paroles de bénédiction ou de malédiction du patriarche du clan ont des effets positifs ou négatifs sur la vie des membres, car garant de la tradition du groupe et très proche des ancêtres ; c'est à lui que ceux-ci donnent des consignes en songe pour les membres. Il comprend le langage des morts et peut communiquer avec eux de façon mystique.

Comme la plupart des peuples habitant le littoral et les rivages des lagunes, les *Kyamã* adoraient les *« génies » (Hĩfã)* qui logent dans l'océan pour certains et dans la lagune pour

[80] *Ibidem*.

[81] *Ibidem*.

d'autres. Ils leur sacrifiaient des animaux (poulets, moutons, cabris, etc.) pour faire aboutir leurs aspirations. Seuls les féticheurs, féticheuses et grands sorciers étaient habilités à communiquer avec les génies et les esprits (*Nanamimãhõ*). Ils les consultaient pour connaître les origines des malheurs et des calamités qui arrivent ou pourraient arriver dans le village, et trouver des solutions pour les éviter ou les vaincre[82]. Ce sont ces pratiques religieuses traditionnelles qui vont se trouver face au christianisme, amené par l'évangélisation du continent africain, et donc du peuple *Kyamã*.

a.2) L'évangélisation des *Kyamã*

Initialement, les *Kyamã* étaient animistes et fétichistes. Leur évangélisation, qui s'est faite non sans difficultés, est fortement liée à l'histoire administrative de Bingerville et d'Abidjan. Voici un extrait du rapport du Père René GUILCHER, l'un des missionnaires de l'époque que cite Raymond KOUTOUAN:

« A la suite de l'épidémie de 1899 qui avait si cruellement décimé la ville de Grand-Bassam, le Gouverneur de la Côte d'Ivoire dut songer à transférer les services administratifs dans une région plus saine et relativement à l'abri d'une nouvelle catastrophe. On choisit une colline boisée dominant d'une centaine de mètres la lagune ébrié à trente-cinq kilomètres de Grand-Bassam, et dès le mois de mai 1900, on y commença la fondation d'une cité nouvelle à laquelle on donna le nom de Bingerville qui allait devenir un des trois centres européens les plus importants de la Côte d'Ivoire. D'autre part, parmi les indigènes attachés aux divers services du gouvernement, on comptait déjà un bon nombre de chrétiens. L'ouverture d'une mission y était donc nécessaire ; elle permettrait en outre d'entrer en relation avec la tribu des *Kyamã* délaissés jusque-là. Le Père GUINARD alla s'y établir le 09 novembre 1904 […]. Non loin de Bingerville, une ville nouvelle commençait à naître : c'était Abidjan, également sur la lagune ébrié et déjà tête de ligne du chemin de fer qui devait en quelques années relier la Côte d'Ivoire au Soudan français. L'avenir de cette ville surtout commerçante, paraissait plus assuré que celui de Bingerville et les éléments d'apostolat y était sensiblement les mêmes. Le Père MOURY y arriva le 31 Janvier 1905 »[83].

---

[82] Collectif des fidèles de la paroisse Notre Dame d'Afrique de Biétry (NDA), « Histoire de la paroisse Notre Dame d'Afrique Biétry », *Revue à l'occasion du centenaire de l'Eglise de Côte d'Ivoire (1895-1995)*, Tout Imprim, Abidjan, 1993, p. 10.

[83] René GUILCHER (Père), Extrait du rapport de la mission d'évangélisation à Bingerville et Abidjan, cité par Raymond KOUTOUAN, *op. cit*., p. 11-12.

En fait, l'évangélisation des *Kyamã* a effectivement débuté huit ou neuf ans après l'arrivée des premiers missionnaires en 1895 à Grand-Bassam. Avec la découverte d'Abidjan, important centre commercial, les missionnaires de la Société des Missions africaines de Lyon ont perçu la nécessité d'y ériger une paroisse. Ainsi, la première paroisse d'Abidjan, Saint Paul du Plateau (actuel externat Saint Paul) a été créée et a hébergé ces premiers missionnaires. C'était à partir de cette base que les Pères partaient visiter les villages des alentours parmi lesquels se trouvent les villages *Kyamã*, notamment Bingerville[84].

Voici quelques étapes de l'implantation de la mission de Bingerville[85] :

- 1900, Bingerville est envisagée comme station secondaire.
- 1902, le projet d'établissement d'une station secondaire est formé.
- 1903, Bingerville est érigée en station secondaire et est régulièrement visitée par les Pères de *Moossou* ; le Père GUINARD en est le premier desservant.
-1904, la station de Bingerville est érigée en paroisse avec pour Curé le Père GUINARD.

En 1911, les Pères missionnaires notaient avec joie un net progrès de l'évangélisation chez les divers peuples en général et chez les *Kyamã* en particulier.

Ces missionnaires arrivés pour éduquer, soigner et porter la bonne nouvelle sont accueillis avec joie. Sans aucune résistance de la part des indigènes, ils brûlent les fétiches et proposent la foi chrétienne. Ainsi, après quelques rudiments de catéchisme appris par cœur, la majorité des *Kyamã* reçoit le baptême et des communautés chrétiennes sont créées dans les villages[86].

Quant au « prophète » WILLIAM WALDE HARRIS, originaire du Libéria voisin, il arriva à Bingerville en septembre 1914 sur convocation du Gouverneur ANGOULVANT. Il y resta pendant deux ou trois mois, prêchant, baptisant et détruisant les fétiches qu'adoraient les *Kyamã*[87].

Très réservé et prudent vis-à-vis de l'islam, le peuple *akyã* n'a pas fait l'objet de conquête islamique. Même de nos jours, il est très rare de trouver des *Kyamã* musulmans. Il n'est guère question d'une quelconque hostilité envers cette religion si bien respectée, car on rencontre dans certains villages *akyã*[88] des mosquées que fréquentent des fidèles allogènes de la religion musulmane. Cette situation, qui est due à la forte réceptivité du christianisme par

---

[84] Collectif des fidèles de la paroisse *NDA, op. cit.*, p. 12

[85] BAILLEUL (Père), cité par Raymond KOUTOUAN, *op. cit.*, p. 13.

[86] Jean-Pierre. KUTWÃ, *op. cit*. p. 17-18.

[87] Raymond KOUTOUAN, *op. cit.*, p. 11-14.

[88] Désigne le village des Kyamã

les *Kyamã*, fait d'eux le peuple au plus grand pourcentage de chrétiens en Côte d'Ivoire (quatre vingt dix pour cent 90%)[89]. Malgré cela, certains *Kyamã* demeurent toujours attachés aux us et coutumes traditionnels, surtout le culte des ancêtres qu'ils pratiquent discrètement, pour bénéficier de la bénédiction et de la protection de ces derniers. D'autres par contre, convaincus de leur foi chrétienne, essaient tant bien que mal de la pratiquer et de la vivre, non sans heurt avec la tradition qui constitue leur base identitaire.

C'est de ce difficile succès de l'évangélisation missionnaire qu'est né le mariage religieux en pays *akyã* comme dans tout autre peuple évangélisé de Côte d'Ivoire. C'est ce qu'atteste cet extrait de la lettre circulaire du Préfet apostolique de la Côte d'Ivoire à ses confrères missionnaires sur les mariages chrétiens :

« Bien chers confrères, en raison des conditions spéciales dans lesquelles se trouvent presque toutes nos stations et dans l'ardent désir que nous avons tous de favoriser le plus possible la pratique de la foi catholique parmi les néophytes, nous avons jugés opportun d'étudier une grave question de laquelle, selon nous, dépend en grande partie le progrès du christianisme en Côte d'Ivoire. Nous voulons parler du mariage chrétien. Le véritable avenir de notre Eglise naissante réside, en effet, essentiellement dans la constitution de familles chrétiennes qui fassent souche dans le pays »[90].

Cet extrait par lequel s'achève notre premier chapitre, montre combien l'évangélisation des *Kyamã* est un atout pour leur vie matrimoniale que nous allons aborder dans le chapitre suivant.

[89] Jean-Pierre. KUTWÃ, *op. cit*. p. 18

[90] Giovanni D'ercole KOUASSI, *op. cit*., p.117.

Conclusion du chapitre I

Ce bref aperçu sur la Côte d'Ivoire et les *Kyamã* nous permet de découvrir ce peuple dont les caractéristiques et l'organisation sociopolitique nous procurent des éléments importants pour la suite de notre travail. Car, le mariage et ses crises que sont le divorce et la séparation de corps se rencontrent dans toute société humaine qui possède des structures propres qu'il convient de connaître. En ce qui concerne les *Kyamã*, c'est le système matrilinéaire, qui est à la base de leur vie et de leur organisation sociopolitique. Ce système est un facteur très déterminant dans la pratique des réalités coutumières de ce peuple. Cependant, avec les nouvelles dispositions matrimoniales apportées par la mission colonisatrice d'alors, les *Kyamã*, comme tous les autres peuples de la Côte d'Ivoire, vont se trouver face à d'autres réalités matrimoniales bien différentes des leurs : la légalisation de l'union coutumière à la préfecture coloniale. Cette nouvelle disposition deviendra plus tard le mariage civil ou légal. Ainsi, deux types de mariage vont désormais être célébrés en Côte d'Ivoire : le mariage coutumier et le mariage civil ou légal. Les *Kyamã* ne seront pas en reste de ces deux mariages que nous allons essayer de découvrir.

CHAPITRE II : LE MARIAGE CHEZ LES *KYAMÃ* ET EN DROIT CIVIL IVOIRIEN : ENTRE PERMANENCE ET MUTATIONS

Aussi ancien que l'humanité, le mariage se rencontre chez tous les peuples. Certes, les célébrations diffèrent d'un peuple à un autre, mais la finalité, c'est-à-dire l'union de l'homme et de la femme en vue de la procréation, demeure identique. C'est dans ce sens que les *Kyamã,* issus du peuple *Akan* de Côte d'Ivoire, disposent dans leurs us et coutumes de rites matrimoniaux qui permettent à l'homme et à la femme de s'unir pour vivre ensemble sous le même toit. Cette vie à deux doit déboucher sur la procréation pour perpétuer le lignage, précisément les familles élargies ou les grandes familles qui sont dépositaires de la tradition ancestrale. Or, avec l'élaboration et la promulgation de dispositions matrimoniales par le législateur ivoirien et avec le vent du modernisme, le mariage coutumier a connu un certain nombre de turbulences.

Dans ce deuxième chapitre, nous nous proposons d'entrer dans le « bois sacré » de la tradition matrimoniale des *Kyamã* et du droit civil ivoirien. Cette entrée nous permettra non seulement de découvrir leurs composantes mais aussi d'en extraire, par rapport au nouveau mode de vie, les éléments stables comme les éléments instables de ces deux types de mariage.

SECTION I : Les éléments constitutifs du mariage coutumier *akyã* et du mariage civil ivoirien

Nous n'envisageons pas pour le moment de procéder à une confrontation des éléments constitutifs des deux mariages. En effet, bien qu'ils se rapprochent sur certains points, le mariage coutumier *akyã* et le mariage civil ivoirien s'en distinguent en beaucoup d'autres comme nous le verrons plus loin. De ce fait, nous voudrions les présenter séparément. Cela permettra de mieux découvrir leurs particularités qui nous seront très utiles pour la suite de notre étude.

Paragraphe I : Le mariage coutumier *akyã*

A- La conception du mariage

Dans leur ouvrage collectif, Bénézet BUJO et Juvénal Ilunga MUYA, commentant la théologie telle que conçue par MPONGO sur le mariage coutumier et le mariage sacramentel, estiment que « pour mieux comprendre le mariage coutumier, il est nécessaire de bien définir

ce qu'on entend par droit coutumier. MPONGO définit le droit coutumier comme l'ensemble des principes qui synthétisent les règles régissant la vie des autochtones avant l'arrivée des Européens : il s'agit du droit non écrit. Il est donc normal de définir le mariage coutumier comme le mariage conclu selon le droit coutumier »[91] . Ainsi, pour les *Kyamã,* le mariage appelé « *aphin* » est l'union de l'homme et de la femme pour une vie commune épanouie en vue de la procréation. Allant dans le même sens, Jules KOBENAN souligne que « le mariage constitue ainsi une source de bonheur et d'épanouissement au niveau des personnes puisqu'il marque la départ d'une nouvelle vie qui les amène à s'intégrer dans la société »[92]. Avec les enfants qui matérialisent leur union, le couple forme la famille nucléaire (*abhatho*). Leur union n'est pas temporaire mais pour toute leur vie. C'est pourquoi, mêmes séparés ou divorcés, l'homme et la femme se sentent toujours liés, surtout quand ils ont des enfants. Il en est de même pour leurs familles, car le mariage chez les *Kyamã,* comme partout en Afrique, est non seulement l'union de l'homme et de la femme, mais aussi celle des deux familles. C'est ce qu'exprime autrement Jules Menzan KOBENAN, parlant du mariage chez les *Abron*[93] : « Le mariage n'est pas le fait d'unir deux individus, mais deux personnes-communautés »[94]. De ce fait, il nous paraît utile de savoir ce que disent les *Kyamã* de l'homme et de la femme.

B- La conception de l'homme et de la femme

1- La conception de l'homme

Nommé *Sè* par les *Kyamã,* l'homme se distingue de la femme d'abord par le sexe masculin, et ensuite par le physique fort et musclé. Bien que le système matrilinéaire soit le fondement de l'organisation sociale et politique des *Kyamã*, c'est l'homme qui, depuis les origines, est le chef de famille. C'est à lui qu'il revient d'accomplir les travaux les plus durs, eu égard à sa force physique, pour assurer la survie de la famille. Ces travaux consistent à labourer la terre, à monter au palmier, à faire de la cueillette, à pêcher et à construire la case.

---

[91] Bénézet BUJO, Juvénal Ilunga MUYA, *Théologie africaine au XXIe siècle, quelques figures*, vol. II, Edit. Saint-Paul Fribourg, Suisse, 2005, p. 128.

[92] Jules Menzan KOBENAN, *Le mariage Abron-Koulango à la rencontre du Christianisme*, Mémoire de licence en Théologie Morale, I.C.A.O., Abidjan, septembre 1985, p. 36.

[93] Peuple akan au nord-est de la Côte d'Ivoire. Comme les Kyamã, ce peuple de système familial matrilinéaire, serait venu du Ghana voisin.

[94] Jules Menzan KOBENAN, *op. cit.*, p. 35.

Il doit faire montre de bravoure, de courage et d'endurance devant ces beaux-parents pour qui, il doit aussi accomplir ces travaux, et à qui, il doit souvent apporter le fruit de sa récolte. C'est en cela qu'il sera jugé digne par sa belle-famille d'épouser leur fille. Il doit être capable d'assurer la protection sociale de sa famille et de subvenir à ses besoins vitaux. Il est à la fois l'époux et le père de famille.

Chef de famille, l'homme est appelé à accomplir les tâches que lui confère cette responsabilité. C'est lui qui doit organiser les cérémonies cultuelles traditionnelles, faire les sacrifices appropriés et présider à la prière cérémoniale. Dans les occasions tristes ou festives, c'est à lui qu'il revient de faire les libations[95]. C'est à lui aussi que revient le dernier mot de la demande en mariage de sa fille, après consultation de sa grande famille. C'est à lui que sera confiée la direction des affaires tant dans la famille que dans le village. Il est appelé à siéger dans les grandes réunions publiques pour débattre des problèmes. Il a donc droit à la parole en public[96]. Dans la coutume *akyã,* c'est toujours l'homme qui fait la demande de la femme en mariage.

2- La conception de la femme

Chez les *Kyamã*, la femme s'appelle « *Bhié* », et elle se distingue de l'homme par le sexe féminin, ses rondeurs et sa douceur. Le mot « *bhié* » signifie « quelque chose de noir, pas clair ». Par extension, c'est « quelque chose de mauvais ». Aussi dira-t-on, « *hè thin bhié* », « ton cœur est noir », c'est-à-dire, « tu n'es pas bon, tu es méchant ». Ce mot est attribué à la femme, de façon nominative, à partir d'un récit mythologique *akyã*[97]. Dans le peuple *akyã,* bien que *Bhié* ait des pouvoirs inférieurs à l'homme, elle est précieuse et entourée de beaucoup d'attention. Aussi, la naissance de filles fait-elle la joie de la famille tant nucléaire qu'étendue. La raison est bien simple : avec le régime matrilinéaire en vigueur, plus il y a de

[95] Les libations sont des prières qui accompagnent les sacrifices faits aux ancêtres. Elles se font avec de la liqueur « *n'dè krakra* » qu'ils boivent. Tous les membres de la famille se rassemblent autour du chef de famille à l'endroit sacrificiel habituel où les ancêtres se réunissaient. Cette boisson est servie à tout le monde après la prière en signe de communion. Même si on ne boit pas d'alcool, on doit goûter à cette boisson.

[96] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit.*, p. 74.

[97] On raconte dans une légende que dans les temps anciens, la femme s'appelait « *Afhibha* », l'étoile brillante, la perle, à cause de sa beauté attrayante et séduisante. Un jour, l'homme lui confia un œuf qu'elle devait garder soigneusement pour qu'il ne se casse pas, car c'est sa raison d'être. Mais un jour, à la suite d'une dispute entre eux, l'homme donna une violente gifle à la femme qui, mécontente, alla chercher l'œuf qu'elle jeta contre le mur, et il se cassa. A la grande surprise de celle-ci, rien n'arriva à l'homme. Aussitôt, elle s'enfuit du domicile conjugal. Depuis ce temps, la confiance que l'homme avait en la femme disparût, et il lui donna le nom *Bhié,* c'est-à-dire, quelque chose de noir, pas clair.

femmes, plus il y a d'enfants pour perpétuer le lignage et par extension, le clan. Il va sans dire que sans enfants assurant la continuité, le lignage et le clan peuvent disparaître un jour ; or la disparition d'un lignage, voire d'un clan, est un grand malheur chez les *Kyamã.* Dans ce sens, la femme est perçue comme un bien de grande valeur parce que porteuse et donatrice de vie. Elle est entourée de beaucoup d'attention et mieux suivie dans sa croissance que l'homme. La complicité avec sa mère est telle qu'elle ne lui cache rien. C'est à elle qu'elle fait part de ses premières menstrues. Joyeuse de savoir que sa fille est devenue femme, la mère commence dès lors son éducation à la sexualité et à la vie dans le foyer.

« Les lois traditionnelles *akyã* demandent d'avoir pour la femme beaucoup de considérations et de respect. Ainsi, on n'arrache jamais la chaise à une femme fût-elle une fille, car toute femme est mère réelle ou potentielle ; on ne doit pas bafouer sa dignité en l'insultant en public, encore moins en lui portant la main. Vu les profonds égards qui lui sont dus, il lui est interdit de s'asseoir dans la rue pour causer ou boire de l'alcool»[98].

Outre la maternité qu'elle incarne, la femme joue un rôle important dans le foyer : elle est éducatrice et conseillère de ses enfants ; c'est à elle que reviennent les tâches domestiques telles que faire la cuisine, faire le ménage et prendre soin des enfants. Aussi dira-t-on « *Bhié nõ a hõ bhatho pè* », c'est-à-dire, « *c'est la femme qui tient la maison* »[99]. Plus proche de ses enfants, son avis influence beaucoup leurs décisions (projet de mariage par exemple) et leurs activités socioprofessionnelles. Sans toutefois avoir le complexe d'infériorité, la femme africaine en général est heureuse d'être à sa place et d'accomplir les travaux qui lui reviennent dans le foyer. Chez les *Kyamã*, comme en Afrique noire traditionnelle, l'homme entre rarement dans la cuisine qui est comme le lieu de travail de la femme qui, à la limite, lui en interdit l'accès.

Dépositaire et conservatrice des us et coutumes du lignage et du clan, la femme est souvent sollicitée pour des rites funéraires, entre autres, le lavage et l'habillage du défunt. C'est aussi elle qui veille sur l'homme et l'assiste dans sa maladie, et au cas extrême, reçoit son dernier souffle vital. Cela va sans dire que donatrice de la vie, la femme est réceptrice de l'arrêt de la vie.

En Afrique traditionnelle ainsi que chez les *Kyamã*, la femme du village la plus avancée en âge, est très honorée et valorisée. Appelée « *Bhiéntakho* », elle est souvent

---

[98] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit.* p. 72

[99] La maison ici c'est la famille nucléaire, et aussi le foyer. Cela veut dire que la réussite du foyer dépend de la femme.

consultée discrètement par la chefferie ou la royauté pour les décisions importantes du village. Ainsi dira-t-on : *« o lo wu Bhiéntakho »*[100]. « La dignité et le respect qu'on lui reconnaît sont tels que la malédiction la plus redoutée est celle que peut proférer une mère. On attribue en effet à la femme un certain pouvoir surnaturel lié à son sexe. C'est elle qui est appelée à conjurer certains malheurs ou certaines épidémies »[101]. Dans le même sens, MILOGO, cité par Jean-Pierre KUTWÃ, souligne que « la femme porte en elle un grand mystère parce qu'elle est la mère des vivants et des morts »[102]. Ainsi, notons-nous le caractère paradoxal entre la signification du nom de la femme (noir, pas bon, mauvais) et le respect, la considération qu'on lui voue.

Cette conception de l'homme et de la femme ne présuppose-t-elle pas leur éducation différente à la vie ?

3- L'éducation à la vie

La population *akyã* accorde une place importante à l'éducation à la vie des jeunes, car la réussite de la vie de couple dépend de cette préparation. Il s'agit en fait d'une initiation à la vie sociale et conjugale qui se fait différemment eu égard à la constitution biologique de l'homme et de la femme. La formation à la vie de l'homme est plus rude et physique que celle de la femme, car physiquement, l'homme est plus fort et plus endurant que la femme. Cette éducation a son origine dans les temps anciens, lors des conquêtes de territoires : « Plus à l'est dans la forêt, les *Dida* s'avancent jusqu'aux rives du Bandama, à la hauteur de l'actuelle ville de Tiassalé, repoussant des populations plus anciennement installées vers le sud-est. Ainsi s'expliquent la poussée des *Blékégon,* ancêtres des *Ebrié* (*Kyamã*), vers les rives du système lagunaire, la lente descente de certains groupuscules d'origine *krou* dans la région actuelle de Dabou (lignages fondateurs des premiers établissements *adjoukrou*) […] Ces mouvements de populations s'étalent sur plusieurs années et s'entrecroisent ou se chevauchent, du milieu du XVIIe siècle aux premières décennies du XVIIIe siècle »[103]. Puisque ces conquêtes guerrières nécessitaient des bras valides, les hommes étaient alors envoyés au front ; les femmes, quant à

---

[100] « Allons voir la doyenne ». *Bhiéntakho*, la vieille ou la doyenne du village est souvent consultée parce que dotée d'une certaine sagesse et surtout parce que sachant beaucoup de choses sur le village. Perçue comme représentante des ancêtres et souvent en contact avec eux, ses conseils sont pris très au sérieux parce que considérés comme venant de ceux-ci.

[101] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit.* p. 73.

[102] Louis MILOGO, *Mariage Toussian et foi chrétienne*, in : Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit.*, p. 73.

[103] Pierre KIPRE, *op. cit.* p. 35.

elles, préparaient le repas pour eux et les encourageaient par des cris d'acclamation ; c'est de ces conquêtes que sont nées les danses guerrières que pratiquent les *Kyamã* dans les étapes d'initiation.

L'éducation à la vie se fait ainsi : pour les garçons par les pères et pour les filles par les mères. Ainsi, à l'adolescence, le jeune garçon accompagne son père au champ et à la pêche ; il apprend à cultiver la terre, à monter au palmier, à extraire du *gossè* (*bandji*)[104], à pagayer et à pêcher le poisson. Il doit surtout faire montre de courage, de bravoure et d'endurance dans les travaux agricoles, car c'est ainsi qu'il pourra un jour subvenir aux besoins de son foyer. Pendant cette période d'éducation, des valeurs morales et des normes de vie conjugale sont enseignées au jeune garçon, qui se doit de les observer, car c'est sur son intégrité morale et sur son ardeur au travail qu'il sera jugé digne par sa belle famille d'épouser leur fille. Outre cette formation, qui est individuelle, il y a l'initiation collective à laquelle tout « *kyabhio* » doit prendre part avec ses amis de la classe d'âge. Cette initiation, qui est un passage obligatoire, est une véritable « école préparatoire » d'endurance en vue de défendre le village contre l'ennemi. Comme nous l'avons dit plus haut, la sortie de cette initiation marque la maturité du groupe (cf. les quatre classes d'âge), et le rend apte à prendre part aux réunions du village et à en être un jour les dirigeants.

La jeune fille, quant à elle, se met à l'école de sa mère qui a un devoir d'éducation sociale et culturelle envers elle. Dès son adolescence, la mère se doit de lui apprendre à faire la cuisine, à faire le ménage, à s'occuper de son époux et de ses enfants, à prendre soin d'elle-même, à se tenir en public et à tenir une maternité. Discrètement, elle enseignera à sa fille, les astuces pour séduire son homme et lui procurer le plaisir conjugal. Toute cette éducation est un défi pour la mère, car elle est tenue pour responsable de la réussite ou de l'échec de la vie sociale et surtout conjugale de sa fille. Il existe entre la jeune fille et sa mère, une complicité telle qu'elle n'hésitera pas à se confier plus à cette dernière qu'à son père. Véritable confidente de sa fille, la mère a une énorme influence sur son foyer. En fait, la réponse de la fille aux différentes propositions de mariage est en majorité celle de sa mère. Il va sans dire que pour réussir son mariage, l'homme doit ménager sa belle-mère. Au-delà de cette formation à la vie matrimoniale, la mère lui donne une éducation morale et culturelle. En effet, garante de la tradition, la femme, en Afrique, doit être imbue des valeurs morales et

[104] Boisson de couleur blanche extraite du cœur du palmier à huile. C'est l'un des éléments constitutifs de la dot. Ne pouvant être conservée longtemps, elle sert à fabriquer du *koutoutkou*, l'eau de vie qui se conserve dans le temps. D'extraction artisanale, ces deux boissons étaient servies aux hommes dans les cérémonies. Il n'y avait pas de liqueur en ces temps-là. La liqueur est venue de la colonisation et de la traite négrière.

avoir une connaissance très poussée de ses origines et de la coutume ancestrale, en vue de les enseigner à son tour à ses enfants.

En Afrique, de même que chez les *Kyamã*, le garçon est au père et la fille à la mère. Dans ce sens, les *Kyamã* diront au père ou à la mère « *hè bhi kô hè* »[105]. C'est une fierté pour un père et une mère de savoir que leurs enfants ont une bonne situation sociale et un bon foyer. Cela veut dire qu'ils ont réussi leur éducation. Particulièrement, la mère ne ménagera aucun effort pour assurer à sa fille une vie conjugale épanouie ; c'est pourquoi elle n'acceptera pas que sa fille, à qui elle a inculquée des valeurs morales, épouse un homme qui provoquera son déshonneur et sa honte. Ainsi, même si l'éducation de la jeune fille est moins physique et ardue que celle de l'homme, elle est par conséquent exigeante et méticuleuse. L'éducation du garçon et de la fille n'est-elle pas le préalable à leur vie relationnelle ?

4- Les relations entre l'homme et la femme

Dans la tradition *akyã*, il existe entre l'homme et la femme des rapports de vie fraternelle, d'amitié et d'affection profonds, d'assistance et de respect mutuels. Comme nous venons de le dire, le rôle principal de l'homme dans le foyer est de subvenir aux besoins vitaux de sa famille (domestique) et d'assurer sa sécurité ; quant à la femme, il lui revient les tâches ménagères. Leur vie d'ensemble a pour but principal la procréation d'enfants pour perpétuer le lignage. C'est pourquoi, le refus catégorique par l'un ou l'autre des relations sexuelles est l'une des raisons majeures de divorce ou de séparation. Bien qu'elle soit soumise à son époux, la femme n'est pas esclave de l'homme. Bien au contraire, celui-ci la respecte, l'entoure de précieux soins et d'attention. Financièrement, elle est dépendante de l'homme mais elle gère à son gré les biens qui lui sont propre, qu'elle a reçu de ses parents et de son époux, ou acquis personnellement. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas de communauté de biens dans le mariage *akyã* ; bien au contraire, car il arrive que l'homme cède une partie de ses terres à sa femme pour la culture des vivriers de première nécessité, tout comme il arrive à l'homme de recevoir de ses beaux-parents, sous forme de prêt ou de don, des parcelles cultivables, ainsi que des filets et des pirogues de pêche. Les biens acquis par le couple sont certes pour eux et leurs enfants, mais aussi pour les deux familles, car ils se doivent de venir

[105] Expression qui signifie *ton fils ou ta fille te ressemble*. Cela va dans le sens de l'adage "tel père tel fils, telle mère telle fille". C'est une manière de dire au père ou à la mère que le comportement, la réussite ou l'échec de la vie sociale et conjugale de son fils ou sa fille, est la conséquence de l'éducation qu'il ou qu'elle a reçue. Mais puisque ni le père ni la mère ne veulent se voir attribuer une telle responsabilité, ils mettront tout en œuvre, même par contrainte, pour la réussite sociale de leurs enfants.

en aide à leurs familles de façon équitable pour éviter d'éventuels mécontentements. C'est l'un des traits de la solidarité africaine. Bien que la vie conjugale du couple subisse des influences notables des parents, elle est assez libre et épanouissante. La femme doit avoir une attention particulière pour ses beaux-parents, surtout sa belle-mère et ses belles sœurs car celles-ci peuvent provoquer la rupture avec son époux. L'homme quant à lui, se doit d'assister son beau-père dans les travaux champêtres et dans la construction des cases quand le besoin se fait sentir. En guise de remerciement pour le bien que ses beaux-parents lui ont fait (don de leur fille), il peut leur construire un case avec l'aide de ses amis.

La vie conjugale entre l'homme et la femme est soutenue par le respect mutuel et la bienveillance réciproque. L'homme est toujours le chef de famille ; il consulte sa femme pour certains problèmes liés à leur petite famille, mais le dernier mot lui revient. Sans frustration, la femme trouve cela normal, si bien qu'elle n'hésite pas souvent à inviter l'homme à « se montrer homme (*Sè*) », c'est-à-dire à prendre ses responsabilités de chef de famille et à les assumer. Etant sacrés, les rapports sexuels entre l'homme et la femme doivent se dérouler dans la chambre conjugale, à l'insu des enfants. S'embrasser et se montrer amoureux publiquement est interdit. Cependant, il existe des petits gestes discrets que se font l'homme et la femme pour exprimer leur désir sexuel et leur amour l'un pour l'autre..

Après ces approches conceptuelles, nous allons voir les premières composantes du mariage traditionnel *akyã* en nous appuyant sur l'interview des anciens et sur quelques ouvrages.

C- Les préliminaires de la vie matrimoniale

Parlant du cheminement vers le mariage coutumier, Hilaire MITENDO fait sien ce dire de C. KPODZO : « L'union d'un homme et d'une femme se conclut au terme d'une suite de tractations plus ou moins longues selon les traditions locales, entre les familles des deux époux »[106]. Ainsi, la vie matrimoniale dans la coutume *akyã*, comme tout autre mariage africain, comporte plusieurs étapes qu'il faut absolument observer. Le but de ces étapes est de coordonner les activités, d'assurer la publicité du mariage et surtout de permettre aux conjoints de mieux se connaître pour la stabilité de leur foyer. Le mariage étant une réalisation de sa vie, il faut faciliter l'intégration de l'individu dans la société par un

[106] C. KPODZO, « Aspect rituel du mariage en milieu Ewe. Tradition du sud Togo », in : *Telema*, oct. déc., 4/1984, p. 23-75, cité par Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 72.

cheminement entrecoupé de rites. Il s'agit dans un premier temps de choisir le conjoint, ensuite d'entreprendre les premières démarches et enfin de célébrer les fiançailles qui ouvriront la porte au mariage proprement dit. Ce sont ces étapes qui orientent sa vie. Dans ce sens, les étapes « répondent à la complexité de l'engagement matrimonial, à la multiplicité des instances qui y portent intérêt et qui, pour cette raison, y participent »[107].

1- Le choix du conjoint

De prime abord, il convient de retenir que dans la coutume *akyã* ainsi que dans tout peuple d'Afrique noire traditionnelle, c'est toujours l'homme qui épouse la femme. Ainsi, le choix du conjoint se fait normalement par l'homme. Cependant, il n'est pas exclu que la fille choisisse elle-même son futur époux. Ce dernier cas est bien rare. En effet, le jeune « *kyabhio* » ne se marie pas seulement pour son épanouissement personnel et celui de sa femme, mais aussi et surtout pour perpétuer la famille, le lignage et le clan. Dès lors, nous comprenons pourquoi le choix du conjoint pose un problème social qui dépasse les limites d'une volonté purement personnelle. Ce choix peut être opéré par les jeunes eux-mêmes ou par leurs parents. Mais dans les deux cas, il y a une forte implication des parents et même des familles, car comme nous l'avons dit plus haut, le mariage africain est aussi l'union des deux familles.

En tout état de cause, le choix du conjoint ne se fait pas de façon fortuite ; il doit répondre à un certain nombre de critères.

a) Les critères du choix du conjoint

Les critères du choix du conjoint, en particulier de la femme, constituent une sorte d'enquête le plus souvent basée sur la fécondité, la fidélité, la bonne moralité, le courage, l'obéissance et la connaissance culinaire. Il s'agit pour les parents du jeune homme de chercher à savoir si la mère de la fille est courageuse et fidèle à son mari ; si ses tantes le sont également ; si la proposée a des sœurs déjà mariées et si elles sont fidèles à leurs époux ; si elles n'ont pas de problème de fécondité ; si elles ne tuent pas leurs enfants par sorcellerie. Les enfants de cette famille sont-ils intelligents ? Ne sont-ils pas malhonnêtes et voleurs ? La fille elle-même est-elle respectueuse et sérieuse ? Est-elle de bonne moralité ? Sait-elle faire

[107] Jean GAUDEMET, *le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Cerf, Paris, 1987, p. 29.

la cuisine ? Sait-elle faire le ménage ? Est-elle vierge ? Son père n'est-il pas sévère et de mauvais caractère ? N'est-il pas trop exigent ? N'est-il pas alcoolique et palabreur ? Cette famille a-t-elle une bonne réputation dans le village ? N'a-t-elle pas de maladies héréditaires ? N'a-t-elle pas des problèmes antérieurs avec la famille du prétendant ? Et bien d'autres interrogations qui ont pour but d'assurer au jeune garçon un cadre de vie conjugale agréable. Evidemment, ces critères sont difficiles à retenir complètement ; l'essentiel étant qu'il y en ait suffisamment. C'est dans cette optique que les parents de la jeune fille mèneront eux aussi une enquête semblable sur la famille du jeune homme demandant leur fille en mariage.

Le choix du conjoint s'opère de deux manières : soit à l'initiative des parents, soit à l'initiative des jeunes eux-mêmes.

a.1) A l'initiative des parents

Dans la mentalité traditionnelle *akan* plus précisément *akyã*, le mariage est le gage de la perpétuité de la famille, surtout de la descendance, parce qu'ayant pour finalité la procréation. C'est pourquoi le choix des fiancés relève souvent de l'autorité et de l'initiative des parents. Le choix de la fille se fait le plus souvent dès le bas âge entre familles amies dignes de confiance. Il s'agit pour les parents d'aller réserver l'enfant dans le ventre de sa mère pour leur fils au cas où ce serait une fille. Et le choix se fait dans la plupart des cas dans la lignée maternelle pour la raison que nous venons d'évoquer (perpétuer le lignage). Ce choix verbal se concrétise et se matérialise pendant l'enfance de la petite fille. En effet, les parents du petit garçon, vont régulièrement rendre visite à leurs amis, parents de la petite fille sur qui ils ont un regard bienveillant, non sans leur faire des dons. A un moment de l'évolution de la petite fille, sous le regard admiratif de ses parents, ceux du petit garçon lui enfoncent une brindille de balai dans les cheveux. On dit : *Wo sô nkè aya hin*[108].

Dès lors les deux familles, conscientes de l'événement futur, vont s'atteler à l'éducation de leurs enfants aux valeurs sociales et conjugales. Pour les parents, il est de leur devoir et responsabilité d'éduquer leurs enfants aux coutumes traditionnelles et de leur assurer un avenir épanouissant et sécurisant. C'est pourquoi leur choix, sans être une contrainte pour leur fils, en est une, car un jeune homme élevé dans l'environnement traditionnel ne peut, sauf cas de force majeure, s'opposer à la proposition de ses parents. L'obéissance et le respect sont

[108] *On lui a mis une brindille de balai dans les cheveux*. Par cet acte symbolique, la petite fille est officiellement réservée au petit garçon, et cela est su dans le village. Ainsi la porte est ouverte pour les fiançailles.

pour lui des facteurs de bénédiction de leur part, et partant des ancêtres, « esprits protecteurs »[109] de la famille. En d'autres termes, le choix des parents qui est le plus fréquent dans le mariage traditionnel, s'impose en quelque sorte à leurs enfants à qui ils simulent une proposition de choix, sachant que ces derniers ne pourront leur désobéir.

a.2) A l'initiative de la jeune fille

Comme nous l'avons exprimé ci-dessus, dans la tradition matrimoniale *akan,* précisément celle des *Kyamã*, la femme est un trésor, une perle pour la famille, parce que porteuse de vie. Cette vie, elle doit la donner dans une union. Ainsi, une femme non mariée, et qui plus est sans enfant, fait la honte de sa famille et la risée de tout le monde. Son état est perçu comme une malédiction à laquelle il faut trouver une solution, laquelle consiste à tout mettre en œuvre pour qu'elle ait un homme avec qui elle fera des enfants. C'est pourquoi à l'âge de la puberté, l'obligation est faite à toute jeune fille de se choisir un homme avec qui elle fera sa vie. Il s'agit pour elle de mettre une brindille de ballet dans les cheveux de l'élu de son cœur : "*in sô nkè aya hin*" (elle lui a mis une brindille dans les cheveux). Le jeune homme désigné n'a pas le droit de refuser ce choix. S'il le fait, sa famille doit payer une amende très chère et la jeune fille peut alors opérer un autre choix. Cette pratique a tendance à disparaître de nos jours car il est de coutume que c'est l'homme qui choisit la femme.

a.3) A l'initiative du jeune garçon

L'initiative du choix peut être entreprise par les jeunes eux-mêmes mais de manière générale par le jeune homme. Désirant se marier, le jeune garçon regarde parmi les jeunes filles du village celle qui lui plaît, et il porte son choix sur elle. En effet, les funérailles, les jours de marchés, les fêtes coutumières et les réjouissances populaires sont les moments propices pour repérer sa future épouse. De simples paroles de salutation feront savoir à la jeune fille tout l'intérêt que le jeune homme lui porte. Alors le jeune informe ses parents de son choix qui est analysé par ces derniers conformément aux critères ci-dessus.

---

[109] En Afrique, « les morts ne sont pas morts ». Ainsi, tous les grands parents défunts sont considérés vivants, mais dans le monde des esprits et sont des protecteurs de la famille. Un culte est célébré chaque année en leur honneur avec un repas dont leur part est servie.

A partir de ce moment, les parents du jeune homme essaient de passer en revue la vie de leur fils : Est-il courageux aux travaux champêtres ? Sait-il bien pêcher ? Est-il capable de nourrir une famille ? Peut-il entretenir une femme et éduquer des enfants ? A-t-il bien géré le peu de biens qui lui a été confié ? Est-il vraiment un homme, c'est-à-dire peut-il naturellement avoir des rapports sexuels[110] ? Assurés par des réponses en majorité affirmatives au sujet de leur fils, les parents prennent l'engagement d'entreprendre les démarches nécessaires auprès de ceux de la jeune fille, non sans s'interroger sur cette dernière, par rapport aux critères énumérés. Mais avant les démarches parentales, les futurs mariés doivent observer une période de probation qui est déterminante pour la suite du processus matrimonial.

2- La période d'apprentissage de la vie conjugale[111]

Après le choix de la jeune fille, commencent la période d'apprentissage de la vie conjugale qui s'achève par la célébration du mariage. Précisément, c'est entre l'âge de dix et quatorze ans de la jeune fille qu'elles débutent. C'est une période pendant laquelle le jeune homme et la jeune fille apprennent à se connaître sans toutefois vivre ensemble, car les relations sexuelles sont prohibées avant la cérémonie de mariage. Sans savoir exactement le but de leurs actions, les deux jeunes rendent des services dans leurs « belles familles » : Le garçon, en aidant sa future belle famille dans les travaux champêtres et domestiques (construction de cases, réparation des filets de pêche, etc.), doit prouver sa bravoure et son endurance. La fille, elle aussi, doit faire montre de courage et surtout d'obéissance, dans les travaux ménagers chez sa future belle famille (puisage de l'eau au marigot, ramassage de bois de chauffe en brousse, balayage de la cour, lessive, vaisselle, etc.).

Au cours de cette période se tissent des liens entre les deux familles qui, tout en observant leurs enfants, s'impliqueront par des conseils dans leur cheminement vers le mariage. « Ce temps plus ou moins long est celui pendant lequel les futurs époux font une espèce de stage. Ils seront jugés selon leurs actes. Le jeune garçon se mettra au service de ses beaux-parents pendant une période déterminée pour accomplir quelques obligations qui prouveront sa capacité d'être époux et père. La jeune fille de son côté sera soumise aussi à un

[110] Il s'agit pour les parents de vérifier si leur enfant n'a pas de problème génital qui puisse déboucher sur l'impuissance sexuelle. Cet aspect sexuel est très important dans la vie conjugale, car d'habitude, c'est à la femme que sont attribués les problèmes de fécondité du couple. Que l'homme en soit responsable, cela est une grande honte pour sa famille. C'est pourquoi, dès l'adolescence, la virilité (l'érection naturelle) du jeune homme fait l'objet de grande attention de ses parents. Le garçon lui-même vérifiera cela ; il sera heureux de savoir que tout fonctionne bien, sinon il en tiendra ses parents informés.

[111] Il s'agit des fiançailles dans la culture traditionnelle.

stage. Ils apprendront à connaître les sociétés dans lesquelles ils s'intégreront et où ils donneront une progéniture tant attendue. Ils apprendront aussi l'étendue des liens qui les unissent aux autres membres du clan »[112].

Pour les *Kyamã*, ce temps d'apprentissage constitue une étape nécessaire pour la conclusion du mariage. C'est au cours de cette période qu'on juge la capacité des jeunes à vivre ensemble et à fonder un foyer paisible et durable. Les parents peuvent prolonger ce moment quand ils sont convaincus que leurs enfants ne sont pas prêts à assumer les exigences du mariage. Et si, malgré leur assistance, ils se rendent comptent que les rapports entre les futurs d'une part, et entre les deux familles d'autre part, ne sont pas au beau fixe, ils décident de la rupture des fiançailles quitte à faire d'autres propositions de choix aux jeunes. Mais cette situation est rarissime car dès le départ, tout est mis en œuvre par les deux familles pour l'accomplissement effectif du projet de mariage. N'est-ce pas pour eux un défi à gagner à tout prix ? Notons que dans la coutume *akyã*, il n'existe pas de cérémonie propre pour ce moment d'initiation, car il représente un temps de découverte entre les jeunes et de formation aux réalités matrimoniales. Il s'agit d'une étape qui ouvre la voie à d'autres étapes du mariage.

3- La demande de la main

Cette démarche consiste pour les parents du jeune homme à aller officiellement informer les parents de la jeune fille du projet de leur fils, sûrs qu'il est devenu homme et qu'il remplit les conditions pour une vie matrimoniale.

Le temps d'initiation à la vie conjugale permet aussi aux jeunes d'acquérir de la maturité. La jeune fille, à partir de seize ans, fait ses premières menstrues, événement heureux pour ses parents, car attestant sa féminité et sa disposition à procréer. Dès lors, elle est surveillée, bien nourrie, et instruite aux pratiques sexuelles par une de ses tantes qui fait office de confidente. Informés de cette bonne nouvelle, les parents du jeune homme multiplient des visites intéressées chez ceux de la jeune fille, tout en leur offrant des cadeaux au nom de leur fils. Ce dernier, à l'âge de dix-sept ou dix-huit ans, devient majeur à travers des signes extérieurs que perçoivent ses parents. Il est aussi éduqué aux responsabilités conjugales et sociales. Son père lui fait construire une maison dans la cour familiale. C'est dans cette maison, dite « *adôkuya* », qu'il vivra avec sa future petite famille[113].

---

[112] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*. p.73.

[113] Ce mot signifie : « *il se heurte au bois de la maison* ». Sachons qu'en pays *akyã*, comme partout en Afrique, les enfants, mêmes mariés, habitent la cour familiale dans leur propre maison. Même s'ils résident en ville, ils

La demande de la main est faite par un adulte du village appelé « *Hwãthé* » qui est le confident, le conseiller et le protecteur du jeune homme qui est son « *Hwãpôwo* »[114]. Ce « *Hwanthé* », les *Luluwa* de la République démocratique du Congo le considère comme le témoin de la famille dans le mariage coutumier comme l'écrit Ngindu LUKUSA : « Dans les transactions matrimoniales, chaque famille a le droit de choisir un témoin digne de foi que les *Luluwa* appellent *tshibashi*. Ce dernier doit se prendre au sérieux, servir honnêtement d'intermédiaire et de médiateur entre deux groupes »[115]. Le père du jeune homme le fait appeler pour lui confier la mission pour son « *Hwãpôwo* ». Dès lors « *Hwãthé* » commence les premières démarches chez les parents de la jeune fille qui lui a été indiquée. Il va lui-même prendre rendez-vous chez ceux-ci sans leur dire l'objet de sa prochaine visite. Très tôt le matin, au jour convenu, il se rend chez les parents de la fille et propose que le père et lui se retirent dans un endroit discret. Après la demande de la première nouvelle, une deuxième lui est requise. C'est au cours de la deuxième nouvelle qu'il expose le motif de sa visite en ces termes : « Ton ami, X, de concert avec son épouse, et, convaincus tous deux de la bonne conduite et du sérieux de ta fille (il nomme la fille s'il y en a plusieurs), m'envoie demander sa main pour son fils (il nomme aussi le jeune homme) ». A la réception de la demande, le père de la jeune fille ne donne pas de réponse dans l'immédiat ; il renvoie son visiteur non sans lui fixer une date à laquelle il doit repasser, le temps pour lui de recueillir l'avis des membres de sa famille et de celle de son épouse. Après lui avoir signifié sa confiance quant à une issue favorable, « *Hwãthé* » prend congé de son hôte et repart faire le compte rendu au père de son « *Hwãpôwo* ». Pendant le temps qui précède la date du prochain rendez-vous, le père de la jeune fille consulte sa famille et celle de sa femme. Au cours d'une réunion de décision, on passe au peigne fin le jeune homme et sa famille. Au sujet du jeune homme, on cherche à savoir s'il est courageux au travail, respectueux et serviable, s'il peut assumer les responsabilités d'un père de famille, s'il n'est pas violent et s'il jouit d'une bonne moralité. Quant à sa famille, on cherche surtout à savoir si elle n'a pas dans le passé de graves litiges avec les deux familles (celle du père et celle de la mère de la jeune fille) et si on n'y pratique

---

gardent leur maison villageoise dans laquelle ils logent quand ils vont au village. Aujourd'hui, c'est pour tout *kyabhio*, une fierté de tout mettre en œuvre pour se construire une maison dans son village.

[114] Signifie le petit ami, le fils spirituel de *Hwãthé*. C'est lui qui, par confiance, fait souvent les courses et les commissions de son *Hwãthé*.

[115] Ngindu LUKUSA, *Le mariage et ses implications chez les Luluwa de la République démocratique du Congo*, l'Harmattan, Paris, 2009, p. 66.

pas la sorcellerie. Si, après cette analyse, il n'y a rien à signaler, le consensus s'établit autour du père de la jeune fille pour un accord favorable à la demande de la main.

Au jour fixé pour le rendez-vous, « *Hwãthé* » se rend chez les parents de la jeune fille. Après les échanges habituels de premières nouvelles, et en présence cette fois-ci de la mère de la future mariée, l'envoyé donne la deuxième nouvelle qui consiste à savoir la suite de sa demande. Alors le père prend la parole et lui dit l'accord de toute la famille pour la demande de la main, sans toutefois l'inviter à réaliser la suite du processus. Très heureux d'avoir accompli un premier exploit, « *Hwãthé* » les remercie et leur demande la route tout en leur promettant de conduire le processus à son achèvement. Il se rend le même jour chez les parents de son « *Hwãpôwo* », et dans la joie, leur communique la bonne nouvelle. Ces derniers le félicitent pour ce succès. C'est seulement après ce premier accord que les deux jeunes sont informés de la bonne marche du projet. Le jeune homme donne son consentement ; quant à la fille, elle le fait après, juste le temps de se faire désirer. Dès lors elle est sous surveillance stricte de ses parents et de ceux de son futur époux. Tout autre prétendant essuierait un refus catégorique de ses parents. Les deux fiancés peuvent se rencontrer pour apprendre à se connaître, mais ne doivent pas encore habiter ensemble. Il va sans dire que les rapports sexuels ne sont pas permis pendant cette période de fiançailles. Ainsi, les visites de l'un à l'autre sont toujours accompagnées : le fiancé par ses amis de la classe d'âge tout comme la fiancée pour éviter tout abus. En cas de dérapages, si la jeune fille tombe enceinte, le jeune homme doit payer une amende[116].

Notons que si ces premières démarches ne sont pas concluantes, « *Hwãthé* », sans se décourager, revient à la charge en s'adjoignant un des amis du père de la jeune fille. Ces genres de refus sans toutefois être catégoriques, sont stratégiques. C'est une façon pour les parents de la jeune fille de faire savoir que le mariage est un engagement sérieux et que leur fille ne s'obtient pas facilement ; il s'agit surtout pour eux de voir si cette demande de la main de leur fille est une préoccupation majeure pour les parents du jeune homme.

L'obtention de la main de la jeune fille est une avancée notable dans le processus matrimonial parce que ouvrant la porte aux secondes démarches qui débouchent sur la célébration du mariage.

[116] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*. p.76.

C- Les cérémonies proprement dites

1- Les secondes démarches

Etape ultime avant la célébration du mariage, les secondes démarches consistent pour la famille de la jeune fille à obtenir des parents du jeune homme les éléments dotaux pour libérer leur fille. Car les parents, dans l'éducation et dans l'élevage de leur fille, ont dépensé de leurs énergies, de leur temps, de leur savoir-faire, de leur argent et de leurs biens. Il faut alors « rembourser »[117] tout cela avant de laisser partir leur fille qui leur a coûté très cher. Ces démarches se font après les premières menstrues de la jeune fille, attestant sa maturité et sa disposition à procréer.

C'est encore le père-conseiller du jeune homme, « *Hwãthé* », qui a conduit avec succès la demande de la main, qui est mandaté par les parents de son « *Hwãpôwo* ». Comme l'exige la coutume, il va dans un premier temps prendre rendez-vous chez les parents de la future mariée. Au jour fixé, il s'y rend accompagné d'un ou deux de ses amis de la classe d'âge, et après les échanges de nouvelles, il annonce le but de sa visite. Après leur avoir réitéré ses remerciements pour leur accord suite à la demande de la main, il leur demande séparément ce qu'ils aimeraient recevoir comme cadeau de la part de son « *Hwãpôwo* ». Chacun lui dresse la liste de ce dont il a besoin ou lui signifie que tout don serait le bienvenu. Conformément à la coutume, le plus souvent les dons sont constitués, pour la mère, de pagne, de grande serviette de bain, du savon de toilette et de la poudre pour le corps, et pour le père du matériel agricole ou de pêche et une très grande serviette de bain. En plus de cela, la tradition exige que soit fourni au père de la jeune fille un linge rouge appelé « *abracõ* », cache-sexe pour homme. De nos jours, faut-il le souligner, certains éléments constitutifs des dons ont disparus, par exemple « *l'abracõ* », le matériel agricole ou de pêche ; c'est de la boisson, « *n'dê* », précisément de la liqueur qui est souvent demandée par le père. Ces dons appelés « *agbèyi* », doivent être reçus par les parents de la future mariée avant la date fixée pour le mariage proprement dit. Après avoir reçu la liste des présents à offrir, « *Hwãthé* » prend congé de ses hôtes tout en leur laissant le soin de lui proposer après concertation familiale, une date pour la cérémonie de mariage. Cette démarche nous fait savoir que doter une fille est une exigence du mariage coutumier africain.

---

[117] Il ne s'agit pas d'un remboursement en tant que tel, mais d'une compensation, car l'éducation n'a pas de prix et la fille n'est pas un objet de vente. Nous y reviendrons quand nous parlerons de la dot.

2- La remise de la dot

C'est la phase conclusive du processus de la célébration coutumière du mariage. L'élément le plus caractéristique et le plus déterminant dans cette dernière étape est ce qu'on appelle généralement « la dot ». Cette coutume africaine consiste dans un transfert de certaines valeurs, ou autrement dit, dans un paiement que le futur mari, ou sa famille, doit effectuer au profit de la famille de la future épouse à l'occasion du mariage. Aussi, reste-t-elle une étape importante dans l'engagement définitif du jeune homme et partant de sa famille dans la réalisation de son projet. Tout en instaurant l'alliance entre les deux familles, la dot manifeste le consensus général qui se fait autour du projet de vie. Elle se compose d'éléments qui varient d'un sous-groupe *Akan* à un autre et est laissée à l'appréciation de la famille de la jeune fille. De façon générale, chez les *Kyamã*, les éléments constitutifs sont : de l'or, de la cola, du sel, de la liqueur appelée « *n'dê krakra* »[118] dont la quantité et la qualité sont laissées au choix de la famille de la future mariée, d'une somme d'argent symbolique (ne signifient pas le coût de la jeune fille), de pagnes de valeur (Kita et Wax), de vin de palme et d'autres choses semblables que pourrait demander la famille de la future mariée.

Bien qu'elle s'impose à la famille du jeune homme, la dot ne veut pas dire « achat de la jeune fille », car l'Homme ne s'achète pas chez les *Kyamã*, tout comme dans la tradition africaine. Elle valorise plutôt les implications sociales, l'entretien et le renouvellement permanent des liens d'alliance, et marque aussi la valeur de la femme, et reste une compensation versée aux parents pour les dédommager de la peine qu'ils se sont donnés à élever leur fille. Dans ce même ordre d'idée, Michel LEGRAIN écrit ceci : « on a suggéré de remplacer le mot « dot » par « compensation matrimoniale », et ce serait meilleur, car la dot a essentiellement une fonction symbolique et compensatoire : on souligne par elle d'une part l'alliance des familles et d'autres part un apport en biens de façon que la famille qui se dessaisit d'une femme puisse en acquérir une autre en échange »[119]. Ainsi, dans ce système dotal, tout se passe comme un échange réciproque de cadeaux entre deux lignages. Ceci veut dire que le mariage africain est un don, mais un don qui exige la réciprocité[120]. Pour les deux parties (donneur et bénéficiaire), il s'agit d'assurer une descendance à leur famille. En tant que don réciproque, la dot ne prend jamais fin ; elle se poursuit durant toute la vie du couple,

[118] Signifie littéralement *boisson forte* chez les *Kyamã*, c'est- à- dire la boisson alcoolisée.

[119] Michel LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique? Questions venues d'Afrique*, Chalet, Paris, 1978, p. 80.

[120] Gwa Cikala MULAGO, *op. cit.* p. 14.

surtout lorsque de l'union naissent des enfants ou quand il s'avère nécessaire de porter assistance à la famille de l'épouse. Aussi la solidarité africaine se manifeste-t-elle dans le paiement de la dot, gage d'alliance entre les deux familles ; car comme nous l'avons déjà écrit, dans le mariage, c'est tout le lignage qui est concerné. Ainsi, tout en donnant sa contribution, chacun peut intervenir dans le couple surtout quand il y a des crises.

Par ailleurs, dans la coutume *akyã*, il n'est pas obligatoire de donner les biens matrimoniaux en une seule fois ; il y a possibilité de le faire par tranche. En effet, c'est seulement lorsque la totalité de la dot a été versée que les futurs mariés peuvent s'installer en ménage et mener une vie matrimoniale provisoire. On est toujours dans la période des fiançailles qui, comme nous l'avons dit, prennent fin à la célébration du mariage suivant le rite coutumier. Pendant cette période on dit des fiancés : « *wé li a sua* »[121].

Au sujet de la dot, Hilaire MITENDO détermine plusieurs fonctions auxquelles répond la remise des biens matrimoniaux :

« 1) La remise des biens matrimoniaux est l'expression du consentement des parties.
Pour concrétiser un consentement, les Africains l'expriment par l'extériorisation des valeurs remises à la famille de la fiancée. « La dot détermine ainsi impérativement la forme coutumière des noces selon laquelle le consentement qui vient du fond du cœur doit être extériorisé publiquement pour conclure l'alliance inaltérable des fiancés »[122].

2) Elle marque l'assurance de la protection de la jeune fille. C'est l'élément de la stabilité du lien matrimonial. Un mariage sans la remise de ces biens ne se conçoit pas […]. Sans une remise de biens, la fille ressemble à une esclave qui aurait été simplement enlevée par un ravisseur. C'est comme si les parents la remettaient à l'époux pour se débarrasser d'elle. Elle ne se sentira pas à l'aise. La crainte du manque de protection sera grande.

3) Elle officialise la nouvelle alliance : c'est la publicité officielle du mariage. Même si le mariage coutumier n'est pas nécessairement repris dans des registres, toute personne doit au moins être mise au courant de la nouvelle.

---

[121] Signifie, ils essaient de se marier ; ils sont en amitié en vue du mariage.

[122] N. K. WASWANDI, cité par Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 80

4) C'est la valeur d'échange pour les parties en présence : la femme est cédée à l'autre lignage pour qu'elle y exerce la fonction d'épouse. Cet échange de biens sert à maintenir les relations créées entre les deux groupes qui étaient différents auparavant. L'échange des biens marque aussi le transfert des droits du mari sur son épouse.

5) C'est enfin le moment d'introduire les conjoints à une procréation légitime, c'est si on peut le dire, le « passeport pour une sexualité permise […]. On peut aussi dire que la remise des biens du mariage est la garantie de l'immutabilité de l'alliance et la marque d'engagement pour une fidélité sans faille. Elle rappelle les grandes vertus sur lesquelles les ancêtres africains ont fait la bonne expérience de bâtir un foyer digne et de contribuer à la consolidation de la paix sociale[123] »[124].

De nos jours, le caractère naturel de la dot que recommande la coutume tend à disparaître pour faire place à la dot en argent. Ainsi, la dot perd sa valeur compensatoire pour prendre une dimension mercantile et scandaleuse. On assiste alors à la dévaluation de la femme : pierre précieuse d'antan, elle devient un « objet de plaisir » qu'il faut obtenir à un coût très élevée. Aujourd'hui, dans certaines régions d'Afrique, doter une fille nécessite une forte somme d'argent. C'est ce que souligne Hilaire MITENDO en ces termes : « Alors que dans le temps l'argent était méconnu et que la dot était symbolique, montrant par ce fait la richesse du lien matrimonial, actuellement, la dot chez les *Yaka* (population du sud de la RDC) est très exorbitante »[125]. Par contre, chez les *Kyamã*, c'est une somme symbolique très insignifiante, variant entre mille et deux mille cinq cents francs CFA (2 à 4 euros), selon le taux fixé par la famille de la fille ; elle peut aussi être plus élevée. C'est à la mère que revient cette somme. En fait, la dot fonde, scelle et officialise le mariage traditionnel, et est donnée avant le jour de la célébration du mariage. Si elle est acceptée par les parents de la future mariée, elle ouvre alors la voie à la cérémonie de mariage dont la date est fixée par les parents de la jeune fille. Si elle est refusée, la procédure est reprise jusqu'à son acceptation.

Tout ceci nous fait dire que le mariage traditionnel en Afrique obéit à un certain rite qu'il convient de suivre pour sa conclusion et sa validité.

---

[123] *Ibidem,* p. 80.

[124] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 80-83.

[125] *Ibidem*., p. 79.

3- La célébration du mariage

Les préliminaires du mariage étant achevés avec la dot, le père de la future mariée convoque ses camarades de la classe d'âge pour les informer du mariage de « leur fille »[126] et choisir avec eux une date convenable pour la cérémonie proprement dite. Parmi les six jours du calendrier *akyã* (*ab*i, *abikyô, apô, asô, agu, akya*), le choix doit se porter sur l'un des trois jours fastes : *abi, abikyô, apô*. Après le choix du jour, le porte-parole de la classe d'âge est chargé de le communiquer aux parents du fiancé par l'entremise de son *Hwãthé*.

Au jour et à l'heure fixés pour la cérémonie du mariage[127], le père du fiancé, accompagné de quelques amis de sa classe d'âge, de quelques membres de leurs familles (ceux du père et de la mère), de *Hwãthé* et du fiancé lui-même, se rendent au domicile des parents de la fiancée. Les attendent, à l'endroit habituel des rites traditionnels[128], le père et la mère, la fiancée elle-même, les membres de sa famille et les amis des différentes classes d'âge des parents et des fiancés. Tout le monde s'assoit en cercle. Après les échanges rituels de nouvelles, *Hwãthé* retrace en résumé les tractations qui ont abouti au rassemblement de ce jour. Au nom de la famille de son *Hwãpoho,* il remercie celle de la fiancée pour leur accord grâce auquel la rencontre a lieu. Le père de la fiancée ou son porte-parole confirme le consentement de toute sa famille. Après cela, *Hwãthé* et le porte-parole de sa délégation déposent au centre du cercle les éléments constituant la dot, les vivres et le *gossè* (vin de palme) pour le repas, sous le regard admirateur de l'assemblée. *Hwãthé* ou son porte-parole les présentent au porte-parole de la famille de la fiancée. Ce dernier les présente à la famille de la fiancée, qui après vérification des éléments requis, disent leur acceptation à leur porte-parole qui la transmet à *Hwãthé* ou à son porte-parole. Outre ces éléments, une somme symbolique[129] est remise à la famille de la fiancée. Ainsi, avec l'acceptation des dons, l'alliance est établie entre les deux familles et partant entre les fiancés ; la fille est libérée pour

---

[126] "Leur fille", parce que chez les *Kyamã*, l'enfant d'un camarade de la même classe d'âge, et par extension de la génération, est l'enfant de tous les membres parce que ceux-ci sont dans la même tranche d'âge que le père. Ils l'appellent « *lo bhi* » (notre enfant).

[127] Chez les *Kyamã*, généralement, les cérémonies importantes ont lieu aux premières heures de la matinée.

[128] Chaque famille *akyã* possède un endroit idéal considéré comme le lieu où se rassemblent les esprits des ancêtres ; c'est là que se trouve le génie de la famille. On appelle cet endroit *abhatho hĩfã*.

[129] Autrefois, cette somme était de 50 f CFA ; aujourd'hui elle varie entre 1000 et 5000 f CFA (moins de 10 euros).

le garçon et la voie est toute ouverte pour la conclusion du mariage. À ce moment-là, les amis des classes d'âge poussent des cris de joie et d'acclamation accompagnés d'*alélé*[130].

La cérémonie se poursuit avec la distribution du *gossè* [131]. L'ordre est donné au porte-parole de la famille de la mariée de servir la boisson à tous les hommes présents. Le dernier verre du service est remis au père de la mariée : c'est le verre de la prestation de serment et des prières rituelles conclusives des noces. Tout le monde est invité à prêter attention ; les époux viennent se tenir debout ou à genou devant le père de la mariée, têtes inclinées en signe de respect. Le verre de *gossè* à la main, celui-ci s'adresse en *akyã* au génie protecteur. Voici ce qu'il dit selon la traduction : « Aujourd'hui ce jeune homme que voici, est venu célébrer le mariage avec ma fille et il partira avec elle. Ensemble ils auront à faire des travaux champêtres. Si ma fille, après la vente des ignames, ne lui remet pas l'argent pour une quelconque raison, et que par malheur survient le divorce, qu'il lui réclame cet argent sans que cela lui cause préjudice. Cependant, s'il ne lui a rien donné à vendre et qu'il soutient l'avoir fait, fétiche, prend-le. Si après la récolte des graines de palmier, ma fille produit de l'huile pour vendre et qu'elle ne lui remet pas l'argent perçu, et si par malheur le divorce intervient, qu'il lui réclame cet argent sans que rien ne lui arrive. Par contre s'il l'accuse faussement, fétiche, prend-le. Si après la pêche, il lui donne du poisson à vendre, et qu'après la vente elle ne lui remet pas l'argent, et que s'ensuit le divorce, qu'il le lui exige sans qu'elle en souffre. Mais s'il a perçu l'argent et qu'il nie cela, fétiche ferme-lui la bouche. Si à l'occasion des fêtes et manifestations populaires, sa famille, sur demande de ma fille, lui prête des bijoux et qu'elle les garde pour elle-même tout en soutenant les avoir rendus, et que pour cela ils divorcent, qu'il les lui fasse payer sans qu'elle soit victime d'aucun mal. Mais s'il s'agit d'une fausse accusation contre elle, fétiche frappe-le sévèrement ». Après ces paroles à l'endroit de son gendre, il interpelle ainsi sa fille : « Et toi ma fille, si ton mari te donne des vivres à vendre (des ignames, de l'huile, et des poissons) et que tu ne lui remets pas l'argent de la vente, et si par ta faute, le divorce intervient, que le fétiche t'atteigne. Si tu empruntes des bijoux à ta belle-famille et que tu ne les rends pas tout en niant les faits, et si par ton refus

[130] C'est le cri de guerre émis pour encourager les combattants. Les amis de la classe d'âge émettent ce cri pour encourager leurs amis mariés. C'est un cri très expressif qui marque l'importance et la gravité de l'événement.

[131] Cette boisson agricole est extraite du cœur du palmier à huile. C'était la boisson usuelle dans les cérémonies traditionnelles avant l'avènement de la liqueur ; aujourd'hui encore on s'en sert et même beaucoup plus dans les cérémonies populaires à cause de sa quantité très économique ; on l'appelle aussi « la boisson des ancêtres », mais actuellement, c'est la liqueur, surtout le Rhum Mangoustan à la bouteille arrondie par le bas qui est le plus utilisé ou encore le gyn blanc appelé « kyèblè » à la bouteille verte avec des images de pièces d'argent sur l'étiquette.

de payer l'argent équivalent, vous divorcez, que le fétiche te punisse durement pour ta malhonnêteté »[132]. Le père verse quelques gouttes de la boisson au sol puis continue en s'adressant à son gendre : « Ta femme que voici, nous l'avons élevée aux valeurs morales, culturelles et sociales ; elle ne s'est jamais mal comportée ni s'est montrée malhonnête. C'est pourquoi tes parents, voyant en elle une bonne femme, sont venus demander sa main pour toi. Mais s'il arrivait que séduit par une autre femme ou animé d'un esprit mauvais, tu la couvres de honte par des dénigrements, des ignominies et des insultes de tout genre, saches que c'est nous ses parents et toute sa famille que tu traites ainsi ; dans un pareil cas, que cette gorgée de *gossè* que tu vas avaler t'apporte un malheur ». Le jeune homme se baisse pour boire le *gossè* que lui présente son beau-père. Avant que ce même verre ne soit remis à la fille, *Hwãthé* dit : « mon protégé a bien compris tout ce que tu viens de lui dire, mais que ta fille aussi sache qu'elle est mariée et qu'elle ne doit en aucune façon salir la réputation de son époux et des siens ; qu'elle n'invente pas des histoires pour faire croire qu'on ne s'occupe pas d'elle ou qu'on la maltraite. Si elle agit ainsi, que le malheur se retourne contre elle-même ». La fille se baisse aussi pour boire des mains de son père une petite quantité de *gossè*. Après cela, son père verse le reste de la boisson dans le vase contenant des feuilles gluantes appelées *nãnã*. Son porte-parole les malaxe et les lui remet. Il invite les nouveaux mariés à se mettre à genou, et l'assemblée à faire silence tout en baissant la tête pour la prière de bénédiction concluant le mariage coutumier. Cette prière consiste à invoquer Dieu et les ancêtres pour qu'ils bénissent le nouveau couple pour que leur union perdure et surtout qu'ils leur procurent une abondante procréation[133]. Après la prière, le père de la mariée prend la vase pétrie dans le *gossè* et fait une marque sur le front du marié en disant : « *Hè hin pé otre hè bhia tho akakubrin* »[134]. Il

---

[132] Bien qu'elles soient si fortes, ces paroles du père n'ont pas pour but d'attirer un malheur ni un mauvais sort sur le couple au cas où le pire (le divorce) arriverait par la faute de l'un ou de l'autre, mais surtout de leur faire prendre conscience de l'importance de leur engagement dont la dislocation serait une très grande honte pour les deux familles. C'est une façon de les amener à pratiquer les vertus morales et conjugales pour une vie de foyer plus épanouie et durable pour toute leur existence.

[133] Voici cette prière et sa traduction : *« Oh Athuthu Nyãkã ! Hè è pè Ayita lé Atho. Oh abhatho Hinfã. Oh Ingyssè mãhõ. Nin lo miõ nmõ ébha lè bhatho. Õ kyè wo pè gyi, wo pè apô, wo pè apho cõmã. Ayi loé sa õ pruitha, kin a srin ayikubrin, lo nõ ali aho. Õ kyè wo ho nmiô thubhô ». « Oh Dieu très haut ! Toi qui régis le ciel et la terre. Oh Génie de la maison. Oh ancêtres de la famille. Voici nos deux enfants, qui vont fonder un foyer. Faites qu'ils soient obéissants, qu'ils s'aiment, qu'ils soient courageux. Ce que nous vous demandons en fin, et qui surpasse tout, c'est la procréation. Faites qu'ils aient de nombreux enfants ».*

[131]« Que ta pensée soit toujours sur ta femme »

[132]« Que ton cœur soit toujours sur ta femme »

marque ensuite la poitrine : « *hè nthin otre hè bhia tho akakubrin* »[135]. Enfin il marque les pieds : « *hè si è khô oli hè bhia si okho akakubrin* »[136] Après l'homme, la femme se tient debout ou à genou devant lui et il procède de la même façon mais avec une marque en plus qui est faite sur son ventre en lui souhaitant une maternité très féconde et une agréable vie matrimoniale[137].

Par cette prière, le lien conjugal est désormais scellé entre les deux conjoints et l'alliance est conclue entre les deux familles. L'une des tantes de la mariée interpelle le couple dans une chanson d'au revoir. Les camarades filles de la classe d'âge de la mariée poussent des *alélé* quand les hommes, camarades du marié, exécutent des pas de danse guerrière avec des cris d'encouragement et des paroles de félicitation. C'est dans cette ambiance festive suivie d'une collation que prend fin la cérémonie du mariage coutumier *akyã*. Le nouveau marié retourne chez ses parents avec tous ceux qui l'ont accompagné et la nouvelle mariée demeure avec ses parents ; c'est seulement dans la nuit qu'elle rejoindra son époux. Elle fera des va-et-vient de chez ses parents chez son époux jusqu'à ce que sa cuisine soit équipée et fonctionnelle, et alors elle pourra s'installer dans son foyer.

4- L'installation de la mariée dans son foyer

Lorsque tout est prêt pour l'accueillir, la mariée, accompagnée d'une femme avertie dans le savoir-faire conjugal, et de ses camarades de la classe d'âge, se rend en fin d'après-midi chez son mari. Avant de s'y rendre, elle reçoit de sa mère les dernières consignes de vie conjugale. Elle part avec du matériel de cuisine et du ménage que sa mère a pris soin de lui apprêter. Pendant toute une semaine, ses camarades lui tiennent compagnie quand son époux

---

[136] « Que les pas de ta femme soient toujours dans tes pas ».

[137] Voici ce qu'il dit : *« Nyãkã okyè hè nyè aho poha. Hõ romin miõ othubhô. Okyè logyisè mãhõbha bhè pô. Hõ mmõ mmõ, ayi kubrin olè se hõ, lo hõ bha apôha romin ã õthi. Hõ phin blè bududu hin inkyin. Kasé impi é nin lé wothu blè hin hõ mli hin thé, õ nyin lé õ né pè agyi sé wo lo o thè inhindè ka hõ mè. Hõ no hõ min osi akakubrin ». « Que Dieu te fasse connaître la joie de la maternité. Ayez une nombreuse progéniture pour faire revivre nos vénérés ancêtres. Tous les deux, que tout vous soit facile et que vous soyez heureux jusqu'à votre vieillesse. Votre union a rassemblée tant de monde. Mais si demain ce monde doit encore se réunir pour votre séparation sachez que c'est un manque de respect pour eux et que cela vous couvre de honte. Allez-y et restez unis pour toujours ».*

reçoit des visites de félicitation, d'encouragement et de conseil. L'installation officielle de la mariée se fait au cours d'un repas appelé « *kokokya »*[138] avec les camarades de génération.

En effet, à la date fixée par eux-mêmes, les mariés offrent ce repas à leurs camarades des deux classes d'âge. Ce jour-là, ils sont richement habillés ; le repas, bien arrosé, est pris dans une ambiance conviviale et bien animée. A cette occasion, des dons sont faits aux nouveaux mariés.

Ce repas de noces s'appelle « *nkukyé »*[139]. Il scelle l'installation officielle de la femme chez son mari. La réjouissance nuptiale prend fin quand tout le monde se sera retiré. La vie conjugale débute alors pour le couple à jamais noué par un lien sensé être indissoluble par nature.

D- Les propriétés et les conditions du mariage *akyã*

Chez les *Kyamã,* comme dans tout le peuple *Akan*, le mariage est sacré si bien que ne se marie pas qui veut et comme il veut. Il y a un certain nombre de dispositions à observer. Le mariage est pour les *Kyamã* un système d'alliance qui nécessite la bénédiction des ancêtres. Il unit non seulement les deux conjoints, mais aussi leurs familles, et de façon extensive, les deux villages. C'est un facteur social important, car par le mariage, c'est un nœud de relations qui se tissent de sorte que chacun se sente concerné de près ou de loin. Les *Kyamã* l'appellent « *aphĩ* », et il revêt des caractéristiques que nous pouvons appeler « propriétés matrimoniales » qui se rencontrent aussi dans la majorité des cultures des peuples négro-africains. Ainsi, « il faut admettre que le mariage en Afrique du contexte traditionnel accuse sept propriétés essentielles : 1° un mariage aussi bien *monogamique* que *polygamique*, 2° une *alliance entre deux groupes de personnes*, 3° un *processus dynamique*, 4° *plus de statut père-mère* que *de statut époux-épouse*, 5° *de l'ordre du sacré* ou du *religieux*, 6° *indissoluble*, et 7° une *alliance se fondant sur le gage improprement appelé dot* »[140].

---

[138] Repas très prisé chez les *Kyamã* : c'est une pâte de banane plantain mélangée à l'huile rouge de palme. C'est un repas de fête confectionné aussi dans des cérémonies traditionnelles. Les ancêtres en seraient bien friands. C'est pourquoi leur part est toujours servie avec un petit verre de la liqueur utilisée pour la libation et déposée en un endroit secret où ils viendraient manger en esprit (à l'origine, c'est dans la case du chef de famille) ; c'est le signe de la communion entre les vivants et les morts.

[139] Littéralement *« hõ wé kyé hõ nku romĩ », « vous habitez votre propre maison ou vous vous installez chez vous »*.

[140] Julien Ahuba BULE ANDAVO, *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie, perspectives d'inculturation pour les époux chrétiens* (thèse de doctorat en théologie morale), Cerf, Paris, 1996, p. 27.

Dans la société *akyã* nous rencontrons aussi ces sept (7) propriétés et aussi cinq (5) conditions dans l'alliance matrimoniale.

1- Les propriétés

a) Une union monogamique en principe

Généralement, l'alliance matrimoniale dans la culture africaine est monogamique. Elle consiste dans le mariage d'un homme et d'une femme ; au même niveau, parler de polygynie, c'est signifier le mariage d'un homme avec plus d'une femme[141]. Par contre la polyandrie qui consiste en l'union d'une femme avec plus d'un homme est quasi inexistante en Afrique traditionnelle[142]. Par ailleurs, au niveau juridique, il n'y a aucune différence entre le statut de « marié monogamique » et celui de « marié polygynique ». Sur ce plan, les deux statuts ont droit de cité et aucun n'est avantagé par rapport à l'autre. Cependant si on considère les modes concrets qui incarnent la monogamie et la polygynie africaines, on ne peut pas parler de deux réalités identiques[143] parce que les pratiques sont différentes de même que chez les *Kyamã*.

En effet, dans la culture traditionnelle *akyã*, c'est la monogamie qui est de mise, car pour ce peuple, la polygynie est une grave menace à la stabilité du couple qui est l'un des objectifs de la vie matrimoniale. C'est en ce sens que dans une union polygynique, les autres femmes sont appelées *Kyiè* (cabri)[144] par rapport à la première. Ainsi, on dira de la femme dont le mari épouse une autre femme : *« ãdokyiè »*, c'est-à-dire qu'elle accueille un cabri[145]. Cela signifie que les *Kyamã* ont une grande préférence pour la monogamie, mais la pratique polygamique n'est pas absente dans la vie conjugale pour les raisons suivantes :

---

[141] *Ibidem*.

[142] Jacques MAQUET, cité en note de bas de page par Julien Ahuba BULE ANDAVO, *op. cit.*, p. 27

[143] Cf. Bénézet BUJO, *Die ethische dimension der Gemeinschaft*, in : Julien Ahuba BULE ANDAVO, *op. cit.*, p. 27.

[144] Le cabri, chez les *Kyamã*, est un animal très détesté parce qu'il détruit entre autres choses, les champs de manioc (le manioc étant la principale culture nourricière des *Kyamã*) ; les autres femmes sont donc vues comme des personnes qui viennent détruire le foyer conjugal monogamique.

[145] Charles Kouakou APPIA, *Le mariage traditionnel ébrié face à l'indissolubilité du mariage chrétien*, Mémoire de fin d'études, ICAO, Abidjan, juin 1996,. 15-16. p

- *La stérilité totale de la première femme*

L'un des buts essentiels du mariage en milieu traditionnel (nous en parlerons plus loin), est la procréation ; une femme dont la stérilité est déclarée totale, accepte sans poser de problèmes, que son époux prenne une autre femme pour lui faire des enfants qu'elle appelle « *min mion* » (mes enfants) pour essuyer sa honte due à son état.

- *Le désir de fécondité en vue d'une nombreuse progéniture*

La femme doit avoir une fécondité précoce pour faire autant d'enfants à son homme. Quand cela fait défaut, l'homme peut se marier à une autre beaucoup plus précoce.

- *Le désir d'élargir et de renforcer la famille*

En effet la polygamie tisse un réseau serré d'alliance avec d'autres familles qui apportent un nouvel appui et une nouvelle sécurité au groupe familial.

- *Le principe éthique*

Dans la vie traditionnelle, les périodes d'abstention sexuelle pour la femme sont très longues : pendant la grossesse et durant toute la période d'allaitement (jusqu'à deux ou trois ans de l'enfant). La polygamie empêche par le fait même le mari de s'adonner au vagabondage sexuel[146].

- *Le problème social*

Compte tenu du plus grand nombre de femmes par rapport aux hommes, la polygynie est souvent acceptée pour permettre aux femmes non mariées d'entrer dans un foyer et être prises en charge. Ainsi, les chefs, les rois, les notables et les personnes possédant de grands biens et d'énormes richesses, se payent le luxe de prendre dans leurs foyers plusieurs femmes selon leur volonté. En fait ces personnes ont besoin d'une nombreuse progéniture qui constitue selon la mentalité traditionnelle, une main-d'œuvre assurée pour les travaux agricoles. Ces personnes sont non seulement craintes et respectées dans la société mais aussi désirées par les femmes qui ne lésinent pas sur les moyens pour les séduire et en être la femme (ou la maîtresse).

[146] Giovanni D'ercole KOUASSI, *op. cit*., p. 109.

Pour expliquer le caractère monogamique du mariage coutumier, voici ce que relate Joseph SEBROKO dans un mythe *akyã* intitulé « comment les hommes prirent femmes »[147] : « Dans les temps anciens, les femmes et les hommes vivaient dans des villages séparés très loin l'un de l'autre, les uns ignorant l'existence des autres. La paix régnait dans chacun de ces villages. Le village des hommes était souvent triste parce que dans la journée, tous partaient, qui au champ, qui à la chasse, qui à la pêche. Et le soir il n'y avait pas beaucoup plus d'animation parce que chacun vaquait à ses occupations pour le repas. Après le repas ils ne tardaient pas à s'endormir à cause de la fatigue des durs labeurs. Par contre le village des femmes était plus animé et mieux organisé dans les travaux. Un jour, un chasseur partit très loin à la recherche du gibier. De retour à la tombée de la nuit, il perdit le chemin et marcha longtemps sans savoir où il allait. Soudain, il entendit des voix très fines venant d'une direction ; il suivit cette direction et arriva ainsi dans le village des femmes, et se cacha derrière un cocotier pour observer tout se qui se passait. C'étaient des êtres différents des hommes, aux rondeurs très attrayantes qui chantaient et dansaient bien. Il voulait aller les toucher mais il se retint, craignant leur réaction. La soirée terminée, chacun se retira chez soi. Lui, avec la nuit avancée, s'endormit là où il était. Très tôt le lendemain, il partit dans son village raconter tout ce qu'il a vu. Les hommes décidèrent d'envoyer une délégation vérifier discrètement l'information. La délégation vit les choses telles que dites et elle revint donner la confirmation de la découverte. Alors, à l'issue de l'assemblée villageoise, la décision fut prise de s'armer fortement pour aller conquérir ces belles créatures qui sont en fait des femmes. Devant cette attaque musclée des hommes, les femmes, apeurées, poussèrent des cris de détresse et se rendirent, vu la supériorité des hommes qui n'ont pas eu besoin de faire usage de leurs armes. Amenées de force au village des hommes, celles-ci furent reparties entre les hommes et chacun eut une femme pour en faire son esclave et sa femme de ménage. Le reste des femmes fut ajouté en plus au chef du village et à ses notables. Cependant, à la naissance d'enfants, les hommes décidèrent de ne plus en faire leurs esclaves mais leurs compagnes de vie et leurs confidentes »[148].

Ce récit nous fait savoir non seulement l'origine de la monogamie chez les *Kyamã*, mais aussi de la polygamie qui, sans être voulue, est un privilège accordé aux riches pour qu'il n'y ait pas de laissés pour compte dans la société. Dans ce même sens, Michel LEGRAIN écrit ceci : « Souvent la monogamie est de règle (dans la société africaine), la

[147] Joseph SÉBROKO, *La vie au village*, dans : Jean-Pierre KUTWA, *op. cit*., p. 43.

[148] *Ibidem*, p. 98-101.

polygamie ne venant que corriger la stérilité d'une première épouse. Ou encore, elle est le privilège du chef ou d'un notable : une nombreuse descendance, de vastes possibilités de travail, d'accueil et d'entraide, autant de signes visibles d'un prestige social indiscutable. La petite polygamie ne déplaît pas toujours aux femmes : elle permet un partage des tâches agraires et domestiques ; elle stabilise aussi l'homme et limite le vagabondage sexuel, si fréquent pour un monogame lorsque son unique épouse est en état de grossesse et en longue période d'allaitement »[149].

En outre, il convient de souligner qu'en Afrique, et partant chez les *Kyamã,*'il existe une autre forme de polygamie engendrée par le lévirat qui consiste à prendre sous son toit selon la coutume, la femme et les enfants du frère défunt en vue d'assurer leur subsistance et l'éducation des enfants ; il s'agit là d'un acte de solidarité africaine propre à certains peuples. A ce propos Michel LEGRAIN fait remarquer ceci : « Il serait injuste de traiter de façon identique toutes les formes de la polygamie africaine. Ainsi, la polygamie, de loin la plus fréquente n'a pas les mêmes conséquences sociales que la polyandrie ; la polygamie de type léviratique, exigée par la coutume pour assurer une descendance au disparu et une protection à ses veuves, n'a pas les mêmes motivations que la polygamie suscitée par le désir sexuel ou la volonté de puissance ; la polygamie traditionnelle, qui assure à sa façon une sécurité certaine à tout un groupe familial, trouve des justifications que ne peut revendiquer la polygamie urbaine moderne, essentiellement basée sur l'avoir financier ; la polygamie survenant après un engagement sacramentel à la monogamie n'a pas le même sens que la polygamie coutumière »[150].

Cette union monogamique à l'origine du mariage coutumier *akyã,* revêt en son essence un caractère communautaire, parce qu'elle favorise, voire provoque le rapprochement ou l'union de deux famille.

b) Une alliance entre deux familles

Comme nous l'avons souligné plus haut, en Afrique, le mariage ne se limite pas à l'acte sexuel entre un homme et une femme, mais scelle une sorte d'alliance entre deux groupes de personnes qui sont les familles des conjoints ; il s'agit de familles aussi bien nucléaires qu'élargies. Il va sans dire que ce n'est pas seulement entre deux sujets que le lien

[149] Michel LEGRAIN, *op. cit*. p.92.

[150] *Ibidem*, p. 92.

conjugal existe désormais, au terme de l'acte de se marier, mais entre deux groupes familiaux. Cet acte fait naître une alliance entre les ressortissants de deux familles. Il en va de même dans le cas du mariage d'un homme avec deux ou plusieurs femmes ; la famille de cet homme est unie à deux ou plusieurs reprises à celles des femmes. Même si une certaine réalité matrimoniale peut naître entre les familles, il ne s'agit pas, dans ce cas, d'un mariage à trois, mais d'une alliance matrimoniale entre la famille du mari et celle de chacune des femmes[151]. Le mariage est alors perçu comme « un contrat entre groupes de personnes, les parents de la femme qui acceptent de donner leur fille à un homme, et les parents de celui-ci qui s'engagent à ce que les termes du contrat soient respectés »[152]. En effet, à travers l'homme et la femme, ce sont des familles différentes qui vont être rapprochées et unies. Bien sûr, le consentement des deux personnes intéressées n'est pas absent des démarches qui précèdent un mariage, mais le contrat d'alliance est conclu entre deux groupes, deux familles. Cette alliance entre deux familles, deux lignages, et partant entre deux clans, est matérialisée par la « dot », gage d'alliance, symbole et instrument juridique et social.

Se marier en Afrique, ce n'est pas donner le jour à une nouvelle famille, mais c'est fortifier la lignée clanique et renforcer la famille globale. Celle-ci, en mariant l'un de ses membres, loin de s'amputer, affirme sa croissance et assure sa puissance. C'est pourquoi la sagesse familiale prévoit ses alliances de fort loin, parfois même avant la naissance des enfants qui viendront concrétiser ses désirs[153].

Chez les *Kyamã*, cet aspect d'alliance entre familles est fortement remarqué. En effet, dans ce peuple, la culture de la famille et de la classe d'âge est un vecteur de développement et d'épanouissement socioculturel par excellence. Le mariage y engendre inéluctablement des alliances non seulement entre les familles nucléaires ou élargies, mais également de façon extensive entre les générations et les villages. Ces alliances constituent le "ciment" des relations privilégiées au sein de cette population si bien que la réussite de l'union des conjoints dépend des actions conjuguées des familles. Aussi mettront-elles tout en œuvre pour ne pas connaître la honte et être la risée du village par l'échec du mariage de leurs membres. Ceci nous amène à relever le caractère communautaire et social du mariage chez les *Kyamã*. C'est pourquoi, pour la réussite de leur vie conjugale future, une éducation sexuelle et sociale

---

[151] Julien Ahuba BULE ANDAVO, *op. cit.* p. 28.

[152] A. R. RADCLIFFE-BROWN et Darill FORDE, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, p. 53-54.

[153] Michel LEGRAIN, *op. cit.*, p. 63;

est indirectement donnée aux jeunes par leurs parents. Acte personnel et communautaire, l'alliance matrimoniale, comme le mot l'indique, est une alliance, un pacte conclu (pour la vie) entre deux personnes et leurs lignages respectifs. Ces groupes de personnes se mobilisent de part et d'autres, pour donner une nouvelle chance à la vie, à l'amour, à la concorde, à la paix et à la sécurité au-delà de leurs frontières respectives tracées par le même sang et la commune ascendance : alliances qui font céder les barrières entre lignages, nations, peuples, races et qui subsistent longtemps entre eux, même après l'échec ou la mort des deux personnes qui en avaient donné l'occasion. « Le mariage peut mourir, la fraternité par alliance ne meurt pas » (proverbe Nord-Kete, Zaïre)[154]. Cela veut dire que c'est dans le temps et dans l'espace que se réalise cette propriété.

c) Une union par étapes progressives

Le fait de parler du mariage africain comme d'un processus dynamique comporte une triple nuance. On veut *premièrement* signifier que ce lien conjugal se noue et devient une réalité, à travers une série de pourparlers, d'engagements, de rites, d'actes symboliques, étalée à travers le temps. C'est ainsi qu'avec certains auteurs, on peut par exemple dénombrer jusqu'à cinq étapes de réalisation de ladite alliance : 1) l'élection des candidats, 2) la détermination du montant ou de la valeur du gage d'alliance et les fiançailles, 3) la conclusion de l'alliance, 4) l'inauguration de la vie conjugale et 5) la réalisation de cette dernière.
On veut *deuxièmement* dire que le mariage africain est un processus dynamique du fait de la structure de chacun de la plupart des actes qui y contribuent. C'est pourquoi on permet aux futurs mariés d'apprendre à mieux se connaître et de mûrir leur projet : la période impartie à cet effet est suffisamment longue. D'autre part, dès que les deux communautés sont au courant du projet d'union de leurs représentants, elles mettent tout en œuvre pour sa réalisation. Cette participation communautaire peut mettre du temps, car on veut que l'union perdure. On veut *troisièmement* montrer comment le Négro-africain, perçoit la création de ce lien. En effet, conformément à cette vision des choses, l'alliance conjugale négro-africaine naît de chacun et de l'ensemble des actes qui y contribuent[155]. C'est pourquoi il n'est souvent pas facile de déterminer exactement à quel moment le mariage prend effet. Sans être

[154] Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), Actes de la 6ème Assemblée plénière, Yaoundé, 1981, p.49.

[155] Julien Ahuba BULE ANDAVO, *op. cit.* pp.28-29.

équivalents l'un à l'autre, chacun des actes constitutifs de l'alliance participe essentiellement à la naissance et à la vitalité de l'union conjugale[156].

L'importance que la communauté lignagère accorde à l'alliance matrimoniale explique le soin mis par elle à l'élaboration et à la constitution du lien matrimonial. C'est un cheminement, un processus dynamique qui se déroule étape après étape, la précédente appelant la suivante, et ainsi de suite jusqu'à l'acheminement de l'épouse au domicile conjugal. Il s'agit là de la phase de constitution du lien matrimonial. Le cheminement se poursuit, selon les groupes ethniques, jusqu'à la naissance du premier enfant. Au cours de ce processus qui part de concertation en concertation, chaque partie peut donner son point de vue sur cette union en vue d'un consensus plus large pour la pérennité du lien et la consolidation des relations entre les lignages. Ce qui veut dire qu'en Afrique le mariage ne se conclut pas en une seule cérémonie ponctuelle, mais à partir d'un rituel qui s'étale dans le temps et même dans l'espace sans brûler les étapes. Ainsi, depuis les premiers contacts et les premiers accords entre les parties, on passe par la reconnaissance publique (échange des consentements des futurs et de leurs familles respectives) du projet d'union qui écarte d'autres projets analogues ; suit alors chez certains groupes, un séjour plus ou moins long de la jeune fille dans la famille de son futur ; puis c'est le versement total ou partiel des biens matrimoniaux ou gages d'alliance (dot), suivi plus tard, chez d'autres groupes, du transfert solennel de l'épouse au domicile de son époux. Dans ce processus fortement exigé, la question de validité ou d'invalidité ne se pose guère, car l'examen minutieux de tous les aspects de l'union permet de signaler et d'écarter d'éventuels obstacles. De même, les diverses traditions prévoient des rituels de régulation de situations matrimoniales déviantes ou accidentelles[157].

Chez les *Kyamã,* ce processus dynamique comporte trois étapes que nous pouvons ainsi schématiser :

1) Le choix de la jeune fille et la demande de la main qui se traduit par « *ĩ bhô bié mĩ* » et qui consiste à *aller frapper à la porte* des parents de cette dernière.

2) Les fiançailles marquées par la remise de la dot qui se traduit par « *ĩ bho ndè* » qui signifie « *il a pris boisson* ».

3) La cérémonie de mariage proprement dite.

Ces différentes étapes sont si nécessaires voire exigées qu'aucun mariage ne saurait être conclu sans les appliquer pour les raisons que nous venons d'évoquer. Ainsi le mariage

---

[156] Bénézet BUJO, *op. cit.*, p.86.

[157] SCEAM, *op. cit*. p.100-101.

africain n'est pas un contrat conclu une fois pour toutes, mais plutôt un processus dynamique et progressif.

d) Une union source de vie

L'importance de la fécondité conjugale est telle que « le croissez et multipliez-vous apparaît comme le but essentiel du mariage traditionnel africain, qui place le social avant l'individuel, le parental avant le conjugal. Seule, la naissance de l'enfant rend le mariage parfait »[158].

Pour les *Kyamã* comme pour tout peuple négro-africain, contracter le mariage, c'est acquérir le statut de « père-mère », car l'union de l'homme et de la femme doit déboucher sur la procréation qui accorde aux conjoints la responsabilité parentale. C'est pourquoi on dira d'un couple après la naissance de leur premier enfant, *« nthé kin õ li nthe lé mmã »*[159]. Ce statut bien qu'il fasse la fierté des conjoints, englobe l'éducation et la subsistance des enfants qui leur incombent. Ainsi, comme nous l'avons écrit, les parents des futurs mariés mettront-ils tout en œuvre pour éduquer ces derniers à assumer leur responsabilité de père et de mère. Il s'agit de faire d'eux, des époux dignes et capables d'être la fierté de toute la famille. C'est, pétris de cette mentalité que les adolescents vont frapper à la porte du mariage[160].

Dés lors, on comprend que dans la société négro-africaine, s'accepter pleinement femme ou pleinement homme ne puisse pas se comprendre en dehors du fait d'être mère ou père. C'est ce qui explique, chez les époux, que le statut « père-mère » puisse occuper la première place par rapport au statut « époux-épouse », et non pas le contraire[161]. Cela signifie que la femme et le mari ne sont vraiment époux que du jour où ils ont mis au monde leur premier enfant. D'où l'importance de la fécondité conjugale qui fait des époux pleinement époux. Le mariage est donc considéré essentiellement comme source de vie. « L'homme africain a conscience de porter en lui une vie venue de Dieu par les ancêtres. Il est pour sa part, responsable de la

---

[158] Michel LEGRAIN, *op. cit*., p. 69.

[159] Expression qui signifie : *« maintenant vous êtes devenus père et mère »*. On veut ainsi dire que la paternité et la maternité découlent de la progéniture du couple. C'est aussi le signe de la vitalité de l'union d'un homme et d'une femme. Pour plus de compréhension, voir le paragraphe sur la virginité et la procréation.

[160] Charles Kouakou APPIA, *op. cit*. p.8.

[161] Jules Ahuba BULE ANDAVO, *op. cit*., p.32.

transmission de cette vie. Mais il doit porter cette responsabilité dans un rapport étroit avec le groupe qui rend possible la croissance de cette vie »[162].

En Afrique subsaharienne, le mariage recouvre beaucoup d'autres choses ; il faudra prendre beaucoup de temps, afin que puissent être réglées minutieusement toutes les répercussions de cette alliance dont les effets vont rejaillir sur un très large cercle clanique. Le processus du mariage coutumier varie selon les races. Personne ne trouverait décent de se soustraire aux démarches sociales, cérémonielles et rituelles telles qu'elles sont établies chez lui. Non pas par crainte d'invalidité du mariage, car cette optique juridique n'est pas africaine mais par désir d'entrer au mieux dans le grand mouvement vital cosmique et ancestral[163].

Cependant, bien qu'il ait une place prépondérante dans le foyer africain, le statut de père-mère n'est pas exclusivement africain, car humainement parlant, on devient vraiment père et mère avec la naissance d'enfants issus d'une union. Par ailleurs, pour tout Negro africain, l'union matrimoniale est un acte qui dépasse le commun des mortels.

e) Un pacte sacré et religieux

La sacralité et la religiosité du mariage akyã résident dans le fait que c'est un acte de grande valeur et un engagement très sérieux que prend le couple vis-à-vis des familles, des lignages et des clans par lesquels il reçoit la bénédiction et la protection des ancêtres, garants de la tradition. Et puisque le mariage, dans la conception traditionnelle, a pour but de perpétuer la famille, le lignage et le clan par la procréation, il relie par le fait même les époux à leurs ancêtres, principaux artisans de la solidité et de la réussite de leur union. Leurs enfants sont considérés comme des dons de Dieu par l'intermédiaire des ancêtres. Ainsi en Afrique, une abondante progéniture est le signe des excellents rapports du couple avec leurs ancêtres. C'est pourquoi l'infécondité du couple est perçue comme la conséquence de la colère ou de la malédiction de la part des ancêtres avec qui les parents des conjoints chercheront à rétablir la réconciliation par des rites sacrificiels. En fait, les ancêtres défunts sont des intermédiaires directs entre Dieu et les vivants ; c'est pourquoi il faut les ménager pour obtenir les grâces divines. C'est ce que soutient Jules ANDAVO en ces termes : « Le mariage africain doit être affirmé de l'ordre du sacré ou du religieux pour deux raisons évidentes. D'une part, cette qualité de l'alliance conjugale africaine tient à la nature de certains de ces actes constitutifs :

---

[162] CECI, *op. cit*., n° 5.

[163] Michel LEGRAIN, *op. cit*. p.77-80.

ce sont des rites religieux. En milieu traditionnel, aucun lien conjugal ne se noue sans qu'y interviennent des moments où l'on accomplit des cérémonies telles que l'imploration des bénédictions de Dieu par le canal des ancêtres, la prière, l'offrande des sacrifices. D'ailleurs c'est par un rite du genre que la célébration de l'alliance s'ouvre et se clôture. Mais d'autre part et plus profondément encore, l'alliance conjugale mérite le qualificatif d'acte sacré par sa nature profonde. Cette alliance, en tant que telle, peut en effet être considérée comme une grandiose action religieuse ; c'est un long acte religieux traversant toute la durée de son existence »[164].

Les *Kyamã*, peuple très religieux parce que fortement attaché au culte des ancêtres, n'accomplissent aucune cérémonie familiale ou populaire sans invoquer l'Être Suprême (Dieu) par l'entremise des ancêtres. Car selon eux, la réussite de toute cérémonie dépend de cet Être dont les intermédiaires avec les vivants sont les ancêtres. C'est ce qui explique les différentes invocations dans les étapes vers le mariage. Ainsi, du début à la fin, tout se déroule dans une atmosphère sacrale et religieuse à telle enseigne que *le jour*, *le lieu* et *la cérémonie* elle-même sont sous le signe du sacré.

Le jour de la cérémonie n'est pas choisi par hasard. En effet, le calendrier traditionnel *akyã* comporte six jours ; parmi ces jours, trois sont favorables à la présence des esprits ancestraux. Ce sont : « *apô, abi, abikyô* ». Etant donné que les ancêtres ont une grande influence sur les vivants, toute cérémonie doit avoir leurs faveurs et bénédictions pour son succès. C'est pourquoi on choisit l'un de ces trois jours pour accomplir un rite coutumier au cours duquel on invoque leur implication bienfaisante.

Il en est de même pour *le lieu*. Comme nous l'avons exprimé dans le premier chapitre, les *Kyamã*, avant leur évangélisation, étaient animistes et fétichistes. Ainsi dans chaque cour, il y avait un endroit aménagé où est dressé un genre d'autel sur lequel est posée la statuette représentant le génie protecteur de la famille et du clan. C'est à cet endroit-là que se déroulent toutes les cérémonies coutumières, même si de nos jours les statuettes tendent à disparaître avec l'évangélisation. C'est là que se passe toute *la cérémonie* du mariage au terme de laquelle une longue prière est faite pour implorer la bénédiction de l'Etre Suprême à travers le génie protecteur et les ancêtres divinisés pour la solidité et la pérennité de du lien scellé.

[164] Jules Ahuba BULE ANDAVO, *op. cit*. p.30.

f) Une union à priori indissoluble

Considérant tout ce que nous venons d'écrire, il est indéniable que la tradition matrimoniale *akyã* ne souhaite ni désire le divorce[165] appelé « *adjãli* ou *awlò* » selon les cas[166], car il est considéré comme une malédiction et un déshonneur pour les familles, les lignages et les clans ; c'est un acte qui peut attirer la colère et l'hostilité des ancêtres sur le couple désuni. C'est pourquoi chaque membre des groupes dans lesquels sont issus les jeunes mariés se doit de tout mettre en œuvre pour éviter cette « catastrophe conjugale » qui a des incidences néfastes sur les familles. Aussi, l'éducation des jeunes en vue de leur assurer une solidité et une pérennité matrimoniales est-elle faite souvent avec plus de rigueur par les parents en vue du mariage. Même dans la polygamie, la séparation de corps n'est pas souhaitée. Il existe cependant des cas où la séparation de corps ou le divorce sont conseillés. Le terme de séparation de corps convient le mieux, car chez ce peuple, le divorce, sanction extrême de la crise conjugale, n'est pas du tout encouragé ; les malédictions proférées contre le fautif dans la cérémonie de mariage le témoignent[167]. En effet, dans la culture traditionnelle *akyã*, la séparation de corps ou le divorce n'affectent en rien l'alliance entre les conjoints et entre leurs familles, a fortiori, quand de la liaison sont nés des enfants qui appartiennent ipso facto aux deux familles. « La séparation, admise dans les cas prévus par la coutume, n'y dénoue pas le nœud du mariage. Car disent-ils, "le mariage est un nœud indénouable" »[168]. Voilà pourquoi en cas de séparation, même de divorce, des démarches sont entreprises par les deux familles et les camarades de la classe d'âge pour rapprocher les époux et les réconcilier. Car « l'Africain traditionnel ne se marie pas avec l'éventualité de se séparer, à moins que le véritable mariage n'ait pas eu lieu […]. Il y a aussi des dispositions à caractère légal qui

---

[165] Nous parlons ici de divorce plutôt que de séparation de corps parce que c'est un terme qui est propre au mariage civil et religieux. Nous en ferons un large développement dans la partie concernant la séparation de corps.

[166] Les nuances entre *adjãli* et *awlò* sont très étroites. On a tendance à utiliser l'un à la place de l'autre. Cependant ils ont des particularités.

Adjãli, dans le sens de *couper*, signifie que ce qui lie l'homme et la femme (le lien conjugal) est coupé. Dans ce cas, il n'y a plus d'espoir de retour à la vie commune ; le divorce est consommé. Quand l'homme divorce sa femme pour un motif quelconque, on dit : *« ĩ djãli mĩ bhia », « il a divorcé sa femme »*.

Awlò, dans le sens de *rompre* ou *relâcher*, veut dire qu'il y a un relâchement du lien entre les époux. Dans ce cas, il y a espoir de reprendre la vie conjugale après règlement du problème. Cependant, *awlò* peut devenir *adjãli* dans le temps si rien n'est fait pour la réconciliation.

[167] Cf.*supra* p. 58.

[168] Gwa Cika, *op. cit*., p. 67.

soulignent très clairement que l'idéal recherché à travers le mariage est l'indissolubilité ; ces dispositions attestent que le négro-africain prend toujours parti pour le mariage dûment célébré »[169].

L'indissolubilité du mariage africain, et partant des *Kyamã,* réside dans le fait que, même si au cas extrême et dans l'impossibilité totale de réconcilier les séparés, le divorce intervient, le lien demeure toujours si bien que l'époux n'hésite pas à appeler son ex-épouse, « *mĩ bhia* » (*ma femme*) et l'épouse à nommer son ex-époux, « *mĩ kya* » (*mon mari*). Cela se perçoit encore plus quand de l'union sont issus des enfants. C'est ce que signifie l'une des paroles de la prière de conclusion de la cérémonie du mariage *akyã* : « Tous les deux, puissiez-vous avoir la vie facile et être heureux jusqu'à la vieillesse ». Ainsi, on pourrait comparer l'état des divorcés remariés à un arbre sur lequel on aurait greffé un autre arbre ; les racines restent toujours les mêmes, même si l'arbre a un aspect différent.

Contrairement donc à ce que cela peut paraître à première vue, le mariage *akyã* est fondamentalement et originellement indissoluble même s'il y a possibilité de remariage selon les rites coutumiers, après le divorce prononcé. Ce lien matrimonial qui est indissoluble, se noue dès la réception des dons compensatoires.

g) Une alliance matérialisée par la « dot »

Le *gage d'alliance* appelé improprement *dot*, joue un rôle très important dans le mariage coutumier *akyã*. Il est le signe de la légitimité des enfants issus de l'union conjugale. Il revêt un caractère symbolique, car il marque la présence perpétuelle de la fille dans sa famille. Tout en exprimant la solidarité des deux familles, il scelle les liens physiques et spirituels entre elles. Versée aux parents de la fille, la *dot* est, au niveau social, une garantie de la stabilité du mariage.

Bien que le mode de versement soit différent d'après chaque groupe ethnique, dans la perspective africaine, la *dot* ou *gage d'alliance*, apparaît comme un signe d'unité et de communion entre les deux familles contractantes et leurs groupes respectifs, l'expression et l'instrument juridique du consentement, un dédommagement et une reconnaissance envers les parents de la fille[170]. Dès lors, naissent entre les familles des liens très étroits engageant leur responsabilité dans le succès de l'union de leurs enfants. En effet, ayant attribué sa fille à un

[169] Jules Ahuba BULE ANDAVO, *op.cit*. p. 31.

[170] Gwa Cikala MULAGO, *op. cit*. p. 69.

homme d'une famille amie, afin qu'elle lui engendre des enfants, le père d'une famille attend la contrepartie de son don ; le groupe dont il représente les intérêts a donné une épouse pour perpétuer une race qui n'est pas la sienne. Il faut que le groupe donneur ne soit pas réellement privé. Le cadeau d'une postérité appelle le cadeau d'une postérité[171]. Il s'agit en fait d'un système d'échange de biens que nous pouvons appeler « donnant donnant »[172].

Ces propriétés que V. MULAGO appelle « caractéristiques du mariage africain »[173] et qu'il synthétise en quatre, expriment la grandeur et la consistance du mariage traditionnel africain, et partant *akyã*, qui obéit à des conditions qu'il convient de remplir pour sa validité.

2- Les conditions

Le mariage est, en Afrique, « le lieu par excellence où se tissent les alliances : *l'alliance matrimoniale*, c'est-à-dire l'union d'un homme et d'une femme ; *l'alliance de sang*, c'est-à-dire le lien qui rattache un individu à un autre membre de sa famille comme un frère et une sœur[174] ». Ainsi pour les Africains, le mariage est « le centre même de l'existence. C'est le point de rencontre de tous les membres d'une communauté : les défunts, les vivants et ceux qui sont encore à naître[175] ». C'est pourquoi les *Kyamã*, comme tout autre peuple africain, y attachent une grande importance. Pour eux, le mariage traditionnel répond à des conditions ou exigences que les requérants se doivent d'observer pour une vie conjugale pérenne et épanouie.

a) La maturité biologique

Selon les informations reçues des anciens rencontrés dans notre enquête, dans la société traditionnelle *akyã*, dès leur jeune âge, les enfants apprenaient auprès de leurs parents :

---

[171] *Ibidem*. p. 14.

[172] Cf. *Supra*, p. 54-56. Dans ce genre de système, personne ne perd, chaque partie gagne quelque chose. Ce qu'on a donné et reçu peut ne pas avoir la même valeur ; c'est un symbole de rapprochement et d'engagement.

[173] V. MULAGO, dans : O. BIMWENYI KWESHI, Bulletin de théologie africaine. Discours théologique negro africain, problème des fondements, Présence africaine, Paris, 1981, p. 24-27.

Voici les quatre caractéristiques : « 1) Le mariage africain est une alliance de deux lignages, c'est-à-dire, un contrat liant deux groupes de personnes, d'où son caractère communautaire et social.

2) Le mariage africain n'est pas un contrat conclu en une seule fois pour toutes, mais plutôt un processus dynamique et progressif. 3) Le mariage africain est source de vie. 4) Le mariage africain est dans l'ordre du sacré et du religieux ».

[174] Hilaire Nkelenge MITENDO, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, Academic Press / St Paul, Fribourg, p. 60.

[175]J. MBITI, cité par Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 61.

Le jeune garçon accompagnait son père au champ et à la pêche ; les travaux légers lui étaient confiés ; son père lui expliquait les différentes techniques de travail, l'utilité du matériel dont il se servait et des plantes curatives. C'est ainsi que le jeune garçon se formait. La jeune fille, quant à elle, était avec sa mère et l'aidait à faire la cuisine et le ménage, ainsi que la culture de certains produits vivriers ; elle l'accompagnait au marigot pour puiser de l'eau et portait aussi la quantité d'eau qui lui allait. Sa mère l'instruisait sur la vie conjugale et les techniques de préparation des différents mets *akyã*[176]. C'est ainsi qu'elle apprenait la vie au foyer. Lorsqu'ils avaient atteint la puberté, le jeune garçon et la jeune fille participaient avec leurs camarades de la classe d'âge, aux cérémonies d'initiation au terme desquelles ils acquéraient la maturité biologique et sociale. On disait d'eux : *« nthé kin õ di sè, õ di bhié »*[177] . En fait, les cérémonies d'initiation sont des lieux de formation à la vie. Il s'agit pour la génération supérieure, d'inculquer à leurs cadets, la connaissance des us et coutumes *akyã*, des aspects socioculturels, des biens du village et des normes régissant le village. Au cours de l'initiation, les jeunes sont éduqués à la sociabilité, à la résistance, à l'endurance et au courage. Cette période d'apprentissage prend fin avec la sortie officielle de la génération par la danse guerrière et les cérémonies populaires. C'est au cours de cette sortie que les initiés sont testés de façon mystique et physique pour voir leur capacité à gouverner et à défendre le village quand ils seront au pouvoir. Après cet « examen de passage », ils acquièrent la maturité biologique et sont aptes à s'engager dans la vie sociale et conjugale. C'est dans la fierté qu'ils expriment cette aptitude.

Tout ceci signifie que pour les *Kyamã*, le mariage est un acte de grande valeur réservé à ceux et celles qui sont capables d'affronter la vie et aussi de la donner.

b) La virginité et la fécondité

La virginité et la procréation sont des valeurs très recherchées par les parents pour leurs filles. Aussi, mettront-ils tout en œuvre pour garantir ces deux valeurs, car c'est un honneur, une fierté et une sorte d'orgueil pour eux de conduire leur fille vierge au mariage. C'est un signe de bonne conduite et de bonne moralité de la famille. Dans la tradition *akyã*, la virginité est plus exigée à la femme que la continence à l'homme, car elle est non seulement

[176] Les *Kyamã* ont des repas variés. Vivants en zones lagunaires, ils étaient de grands pêcheurs. C'est pourquoi leurs repas sont très riches en poisson. Leurs principaux mets sont « *ayi, m'pa, cocotcha* » avec diverses sauces bien garnies de poissons.

[177] *« Maintenant vous êtes devenus hommes, vous êtes devenues femmes ».*

un critère de choix mais aussi et surtout une preuve concrète de bonne éducation familiale[178]. Ainsi, au cours de leur initiation, les conjoints sont instruits à la fidélité et à la vie de couple. Ils y apprennent les vertus qui favorisent la vie harmonieuse du couple dans la société. Au sujet de la fécondité, Isidore DE SOUZA écrit : « L'amour n'est pas premier, il ne vient qu'en second lieu. La femme n'est pas d'abord épouse, elle est avant tout mère. Son prix et son bonheur ne sont pas définis par sa beauté physique, ses vertus naturelles, mais par sa fécondité. Son mari exigera sans doute qu'elle soit bonne maîtresse de maison, affable, ordonnée, versée dans l'art culinaire ; cependant tout ceci sans cela n'est rien »[179]. Autrement dit, pour l'Africain, donner la vie est non seulement valorisant mais aussi une nécessité morale vis-à-vis de l'héritage ancestral. C'est pourquoi, « nul mieux que lui (le négro-africain) ne magnifie la vie, ne l'exalte, ne la chante et ne la danse, ne la joue rituellement, ne l'exprime dans les mythes. Avoir des enfants en qui on se survit, intensifier ou agrandir la vie, participer à la vie ancestrale afin de se revitaliser et de renaître, telles sont les fins primordiales auxquelles répondent les rites majeurs »[180]. Matérialisation concrète du don de soi du couple, « l'enfant représente le capital le plus précieux, et la fécondité, la valeur primordiale pour un foyer établi en vue d'assurer la continuité de la lignée selon les vœux des ancêtres »[181]. C'est dans ce même sens que les Evêques du SCEAM expriment la conception africaine de la fécondité : « La fécondité assure la survie du lignage, elle lui donne une sorte d'immortalité ; on peut donc difficilement "sacrifier" cet impératif, même au bénéfice de l'unité et de la pérennité, car il s'agit d'une question de vie ou de mort pour le lignage »[182]. C'est pourquoi, disent-ils, « La recherche de l'enfant est un absolu pour l'Afrique traditionnelle »[183].

Les *Kyamã* adhèrent pleinement à cette conception, car pour eux, un couple à fécondité précoce est béni par les ancêtres et bénéficie de leur bienveillance. C'est pourquoi les parents s'efforcent d'orienter leurs enfants vers une telle fécondité, si bien qu'ils n'hésitent

---

[178] Cette exigence de la tradition matrimoniale en pays *akyã* est due au fait que la femme est source de vie et actrice principale du bonheur et de la stabilité du couple. C'est elle qui, étant à la maison et faisant le ménage, doit rendre son foyer accueillant ; l'homme partant quotidiennement au champ ou à la pêche pour apporter de quoi nourrir sa petite famille. Il n'est pas exempt de reproche et on n'hésitera pas à le rappeler à l'ordre si son comportement met en danger la paix du foyer.

[179] Isidore DE SOUZA, « Bible et culture africaine », Conférence, Abidjan, 21 Décembre 1968.

[180] L. V. THOMAS, René LUNEAU, *La terre africaine et ses religions, Traditions et changements*, dans : Giovanni D'Ercole KOUASSI, *op. cit*., p. 108.

[181] *Ibidem*.

[182] SCEAM, *op. cit*. p.105.

[183] *Ibidem*., p. 163.

pas à briser volontairement une vie conjugale inféconde, tout en encourageant ceux-ci à la polygamie ou au divorce, en cas de stérilité totale de leurs épouses. Comme l'écrit Dominique ZAHAN, parlant des Bambara, la femme, « en tant que *génitrix* […] elle est le seul être susceptible de faire bourgeonner les générations dans une sorte de création continue. Or, ce faisant, elle se pose en intermédiaire entre les ancêtres et la génération actuelle, elle assure la liaison entre le passé et l'avenir. Cette fonction de la femme est sentie par les intéressés d'une manière si considérable que tout mariage infécond est pratiquement frappé de nullité »[184].

Il en est de même chez les *Kyamã* qui définissent la femme par sa fécondité. « *Bié* » (la femme) est valorisée par sa fécondité précoce, car dit-on, c'est un signe de prospérité conjugale. « *Bié* » est appelée à assurer la continuité de la famille et partant du lignage. Car pour eux, c'est une malédiction de voir toute une famille, un lignage ou un clan disparaître. « L'infécondité est perçue comme une menace de mort du clan, car l'esprit des ancêtres ne peut plus revenir »[185]. Avec la fierté qui le caractérise, le *Kyabhio* préfère la pauvreté et la misère à une vie conjugale sans enfant. La rareté des cas d'impuissance masculine fait que les *Kyamã* attribuent plus la responsabilité de l'infécondité du couple à la femme qu'à l'homme. Dans la population *akyã,* il est inimaginable qu'un homme sexuellement vigoureux, soit incapable de féconder une femme. Tout *Kyabhio* qui possède sa puissance virile, et qui est l'acteur principal sur la scène de la vie intersexuelle, n'est jamais stérile parce qu'il possède la puissance virile[186]. Aussi, le *Kyabhio* qui a beaucoup d'enfants acceptera avec orgueil d'être félicité en ces termes : « *è li sè nbrĩ* »[187]! En effet, la stérilité et l'infécondité sont perçues comme des maux qu'il faut absolument combattre et guérir, car elles créent des problèmes conjugaux et partant sociaux, dans la mesure où l'union de l'homme et de la femme concrétise l'alliance entre deux familles, et l'enfant garantit la pérennité du lignage et du clan.

Si la tradition *akyã* prône la virginité prénuptiale et la procréation postnuptiale, il va sans dire qu'elle est fermement attachée à la fidélité, gage de la stabilité du lien conjugal.

---

[184] Dominique ZAHAN, « Le lien matrimonial: exemples africains », colloque du Cerdic, Strasbourg, 21-23 mai 1970, p. 75-76.

[185] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*. p. 58.

[186] Michel LEGRAIN, *op. cit*. p.71.

[187] Expression qui signifie littéralement « *tu es vraiment un homme* », c'est-à-dire « *tu es très viril* ».

c) La fidélité

La place prépondérante que les *Kyamã* accordent au mariage, le rapport du mariage avec les ancêtres, l'objectif que vise le mariage[188], sa conception africaine[189], les étapes progressives dans sa réalisation et le mépris de la séparation ou du divorce, sont autant d'éléments qui nous font dire que les *Kyamã* exigent la fidélité conjugale pour la réussite, le bonheur et la stabilité du foyer.

Considérant le récit mythologique relaté plus haut[190], nous pouvons dire que la fidélité dans le mariage est, à l'origine, de rigueur chez les *Kyamã*. L'infidélité est l'une des principales causes des crises conjugales qui peuvent déboucher sur la séparation ou le divorce. La fidélité est plus exigée de la femme que de l'homme, car étant porteuse de vie, la tradition *akyã* attend d'elle la dignité et le respect. Ainsi, elle n'a pas le droit de se livrer au libertinage sexuel ; « son corps qui est le siège de la vie ne doit être réservé qu'à son seul mari pour que la pureté de la lignée soit garantie »[191]. C'est pourquoi la virginité lui est réclamée avant le mariage. Une femme infidèle est appelée « *Bhié a tè nsè yi* »[192]. Cette femme, par son comportement déshonorant, n'est pas bien vue par la société ; elle peut provoquer la colère des ancêtres qui, si elle persévère dans cette activité, peuvent frapper le foyer de divers maux tels l'accouchement difficile, l'infirmité des enfants et même la stérilité. Ses parents et ses camarades de la classe d'âge mettront tout en œuvre pour la ramener à la raison, mais si elle ne change pas, alors on a recours au divorce. Une telle femme est marginalisée dans la société, et aucun homme ne veut en faire une épouse, car elle est vue comme une personne de malheurs. Elle est ridiculisée et montré du doigt comme pécheresse publique. Néanmoins, s'il s'agit d'un mauvais sort qui lui est lancé en sorcellerie, on procède à des cérémonies traditionnelles d'exorcisme et de conjuration pour anéantir ce mal et ramener la femme à elle-même.

Lorsqu'une femme est prise en fragrant délit d'adultère, elle est sanctionnée et sévèrement punie devant tout le village par la chefferie. Cette forme de correction existe encore de nos jours dans certaines zones rurales. Même si c'est l'homme qui est l'acteur

---

[188] Perpétuité du lignage et par extension du clan.

[189] L'union de deux familles.

[190] Cf. *supra* p. 40.

[191] Jean-Pierre KUTWÃ, *op.cit.* p.112.

[192] Signifie littéralement « *femme qui fait la chose des hommes* ». « *Faire la chose des hommes* », c'est faire ce que les hommes font (rapports sexuels extraconjugaux). Or la tradition matrimoniale ne lui admet pas cela.

principal de cet adultère, c'est à la femme qu'est infligée la sanction, car on considère qu'étant réceptrice, elle pouvait refuser ou informer la chefferie des intentions de l'homme. Il va sans dire que l'homme infidèle ou adultère n'est pas aussi puni que la femme, car on trouve normal qu'il exprime sa virilité. Cependant, il n'est pas exempt de vifs reproches et d'amendes à payer. La fidélité conjugale exigée de la femme chez les *Kyamã*, semble se rencontrer un peu partout en Afrique subsaharienne eu égard à ce que dit Hilaire MITENDO de la femme dans la coutume *yaka*[193] : « étant donné que la femme n'appartient qu'à un seul homme (la polyandrie n'existe pas chez les *Yaka*), elle a l'obligation de la fidélité à son mari. L'adultère de la femme est sévèrement puni (celui de l'homme est peu réprimandé), il conduit souvent au divorce, surtout si les faits se répètent »[194].

De ce que nous venons d'exposer, nous retenons que dans la tradition matrimoniale *akyã*, la fidélité est fortement recommandée au couple, mais encore plus à la femme, pour une vie conjugale heureuse et durable. Dans ce même sens, l'homme et la femme sont invités à assumer les obligations qui sont les leurs dans leur petite famille.

d) La responsabilité conjugale

Il s'agit ici, d'une part des droits et devoirs du couple, l'un vis-à-vis de l'autre et par rapport aux enfants, d'autre part de leurs droits et devoirs vis-à-vis de leurs familles.
En ce qui concerne le couple lui-même et ses enfants, les *Kyamã* recommandent que « l'homme soit homme et que la femme soit femme ».

En effet, chez les *Kyamã*, l'homme est le chef de la famille (restreinte), c'est-à-dire le premier responsable de la famille. Il a en charge toute la famille, et c'est à lui qu'il revient de lui assurer le minimum vital. Il a le devoir d'offrir à sa femme un bien-être moral, physique et social pour son épanouissement. « Le devoir de protéger son épouse est tellement important que ses parents peuvent adresser des reproches à un mari sadique. C'est peut-être ce qui pousse certaines personnes à penser que dans le mariage africain, il n'existe pas de liberté. En tant qu'il vit avec elle, le mari doit veiller à la santé de son épouse […]. En même temps, la femme a besoin d'un soutien tant moral que matériel de la part de son mari. Ce dernier lui doit aussi du respect et de la reconnaissance pour tout ce qu'elle fait. C'est ainsi qu'elle pourra

[193] Groupe ethnique de la RDC en Afrique centrale.

[194] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 99

exercer son rôle d'épouse »[195]. Ayant le droit de disposer de la femme, l'homme, dans le contexte social, doit assumer son engagement et être à la hauteur de sa tâche d'époux. Ainsi, il doit veiller sur la santé, la nutrition, le bien-être de son épouse et d'être un compagnon de vie responsable[196]. Par rapport aux enfants, l'homme doit être un père très attentionné et digne. C'est à lui qu'il revient en premier de subvenir à leurs besoins vitaux et sociaux. Tout en leur inculquant une bonne éducation morale et intellectuelle, il doit assurer leur sécurité sociale et leur épanouissement. Quant à la femme, outre le rôle de génitrice qu'elle remplit dans le foyer, il lui incombe l'éducation féminine et les tâches domestiques. Chez les *Kyamã*, la finalité essentielle du mariage, est la procréation ; c'est pourquoi comme nous venons de l'expliquer[197], un mariage sans enfants n'a aucune valeur et est voué à la dislocation. Or la femme est celle qui conçoit et donne la vie ; sa fécondité précoce est un grand bien pour la communauté, car elle assure la pérennité du lignage et du clan, et partant la survie des esprits ancestraux. C'est pourquoi son corps est la propriété de son époux qui doit en disposer quand il veut. Ceci veut dire qu'elle ne doit pas refuser l'acte sexuel à son mari quand cela est possible. Sinon c'est un motif de divorce. Elle doit lui être soumise, obéissante et savoir faire la cuisine. La femme doit être travailleuse au champ comme à la maison. Parce que c'est elle qui tient le foyer et lui donne sa vitalité, rend la maison belle et accueillante, on l'appelle « *Abhatho omã* » (*la mère de la maison*). Ayant en elle le sens de la beauté, elle doit aider son époux à bien se présenter en public. A travers ses astuces féminines, elle est appelée à assister son mari à devenir meilleur et à avoir une personnalité sociale. C'est pourquoi les *Kyamã* disent « *Bhié nõ a tè Sè* »[198].

Les cérémonies d'initiation ont pour but non seulement d'inculquer aux jeunes la connaissance des us et coutumes de la tradition et de les éduquer à la vie sociale, mais aussi et surtout, de les former à l'endurance et au courage dans le travail. Ainsi, une fois marié, le jeune homme acquiert son autonomie, son indépendance par rapport à ses parents. Mais avant le mariage, il sera durement éprouvé à des travaux pénibles à travers lesquels il devra démontrer aux yeux du groupe son aptitude à se prendre en charge et à fonder un foyer. Ces travaux consistent à construire une case, réparer les toits des maisons délabrées, grimper aux palmiers à huile, labourer les champs des beaux-parents et leur apporter du bois de chauffe, à

---

[195] *Ibidem*., p. 98.

[196] Bénézet BUJO, *op. cit.*, *in* : Julien Ahuba BULE ANDAVO, *op. cit.*, p. 33.

[197] Cf.*supra* p. 63.

[198] « *C'est la femme qui fait l'homme* ».

pêcher et à réparer les filets de pêche, et à fabriquer une pirogue. Pendant ce temps, sa future épouse qu'il n'est pour le moment pas autorisé à rencontrer, apprend auprès de sa mère les travaux ménagers, la confection des mets *akyã* et la vie de foyer. En d'autres termes, elle apprend à accomplir ses devoirs de femme.

L'éducation des enfants fait partie des responsabilités des époux et constitue pour les *Kyamã* une priorité, car autant un foyer sans enfants est une honte et une malédiction pour la famille, autant un couple à enfants mal éduqués est un déshonneur et un « péché social ». Un « péché social » parce que la société *akyã* étant régie par des normes de vie et de bonne conduite, toute atteinte à l'ordre public est frappée de sanction. Ainsi, un enfant délinquant fréquentant la rue est considéré comme quelqu'un qui a échoué du point de vue éducationnel ; ses parents sont montrés du doigt, ridiculisés et traités d'irresponsables. Donner sa fille en mariage aux enfants d'une telle famille est une grave erreur qu'aucune autre famille ne souhaite commettre. C'est pourquoi une enquête de moralité prénuptiale est entreprise sur le jeune homme et sa famille par les parents de la fille choisie pour une vie conjugale. Ainsi, en vue d'éviter à leurs enfants mâles une vie sociale déshonorante, les parents et partant toute la famille s'emploieront à leur inculquer dès l'enfance, une éducation stricte, souvent un peu rude. Car tout véritable *Kyabhio*, même pauvre, désire avec fierté, préserver son honneur et sa dignité plutôt que de les voir bafoués dans la société. C'est dans cette optique que depuis son enfance jusqu'à sa maturité, le jeune homme est formé à une vie sociale et conjugale exemplaire avec la bienveillance des parents à qui incombe la sécurité sociale des enfants. Cependant, du point de vue de la solidarité et de la sociabilité, c'est toute la famille et le lignage qui sont concernés par cette responsabilité conjugale.

e) La sociabilité et la solidarité

Comme chez tous les peuples africains, la sociabilité et la solidarité se rencontrent et sont fortement vécues chez les *Kyamã*. Le « vivre ensemble » y est une réalité. On le perçoit dans tout village *akyã* où il existe des cours familiales voire claniques appelées « *amãdo bhatho* »[199]. Là, il est possible de rencontrer quatre à cinq petites familles, et même plus,

[199] C'est la cour où ont vécu les ancêtres ; c'est là qu'habite souvent le doyen de la grande famille, « *Amãdo bhlôko* ». Cette cour est hantée par les esprits des ancêtres et le génie du clan, « *Amãdo hinfã* ». C'est là aussi qu'ont lieu toutes les cérémonies et les sacrifices traditionnels. C'est un lieu d'identification et d'appartenance. Il ne doit pas disparaître, il doit rester de générations en générations. C'est d'ailleurs l'une des raisons essentielles du problème de la délocalisation d'un village *kyamã*.

issues du même lignage et parfois du même clan. Ces familles vivent chacune dans son domicile, mais sur la même portion de terre. On est ainsi heureux, car on se sent proche l'un de l'autre. Les urbains aussi y ont leurs logis, qu'ils occupent quand ils viennent au village. Fréquenter cette cour familiale est un devoir moral vis-à-vis des ancêtres dont on est convaincu de la présence spirituelle. Les parents sont heureux de voir leurs enfants, leurs petits-enfants et même leurs arrières petits enfants autour d'eux. En Afrique traditionnelle, précisément chez les *Kyamã,* l'individualisme n'a pas cours, et il n'y a pas de résidences pour les personnes âgées. C'est une fierté de se retrouver dans une même cour avec ses parents, ses grands-parents et même ses arrières grands-parents qu'on se doit de ménager et de veiller avec une attention particulière.

La période d'initiation, qui est un passage obligatoire pour tout jeune, est un moment d'apprentissage non seulement à devenir homme ou femme, mais aussi et surtout à être social et solidaire. Les sages font remarquer que souvent les épreuves tournent les jeunes vers le groupe. Il incombe aux jeunes de manifester leur désir d'œuvrer et de vivre à travers leurs comportements honnêtes et dignes vis-à-vis de la société. Ils seront en conformité avec les prescriptions coutumières et les règles garantissant l'harmonie sociale en procurant la paix et la tranquillité à la société. Cette exigence est fondamentale dans la conception du mariage car elle garantit l'assistance du groupe au couple en cas de difficultés. Cela signifie que la solidarité demeure le maître mot du mariage coutumier chez les *Akan* dont *les Kyamã,* à travers le jeu des alliances. Ainsi, il n'y a ni individualisme ni isolement. Tout baigne dans « un contexte social se remarquant par un climat de solidarité chaleureux et profond, par un puissant sentiment d'appartenance familiale et d'entraide, par le besoin de rechercher la perpétuation du groupe. Dans ce contexte social, la responsabilité qu'il faut reconnaître à chacun des époux négro-africains tout comme au couple en tant que tel n'a rien d'individualiste. Pour ces époux, poser ou assumer un acte touchant à leur vie conjugale ne peut, en aucun moment, se faire dans un sentiment de coupure totale par rapport aux siens. A travers leurs actes de vie conjugale, les époux, pour ainsi dire, agissent pour, par et avec la communauté[200] ». Ils doivent avoir toujours en mémoire que leur union a établi l'alliance entre deux familles dont ils sont issus et dépendent toujours. Par conséquent, ils ne doivent pas les oublier ni s'en séparer. Leur apporter assistance morale, matérielle et financière, est un devoir moral que leur recommande la société *akyã*. Il ne s'agit pas de s'appauvrir ni de délaisser sa petite famille au profit des autres, mais d'avoir des égards envers ceux qui sont

[200] Julien Ahuba BULE ANDAVO, *op. cit.* p.34, 35, 36.

dans le besoin. Leur domicile conjugal doit être ouvert à tout venant, encore plus, aux membres des deux familles.

De façon générale, chez les *Kyamã*, la sociabilité et la solidarité se manifestent en des moments de joie comme de peine. On trouve du plaisir à s'ouvrir aux autres et à leur venir en aide. En zone rurale, le partage se fait de façon fraternelle, non seulement entre familles, mais aussi entre voisins de famille différentes ; qui vient de la pêche, offre du poisson à son entourage ; qui vient du champ, partage du vivrier aux autres ; qui vient de la cueillette donne des fruits aux voisins. Quelqu'un construit sa case, on se met ensemble pour lui prêter mains fortes ; il en est de même pour celui qui a besoin de main-d'œuvre pour cultiver sa plantation. Le « vivre ensemble » et le « faire ensemble » rivalisent dans les villages. Les funérailles constituent le lieu par excellence de la pratique de la sociabilité et de la solidarité. Un décès dans une famille est l'affaire de tout le village qui se mobilise pour les obsèques. Ceci veut dire que la société *akyã* est ouverte et non fermée. Cette ouverture n'est pas un laisser- aller, car cette société est régie par des normes de vie bien strictes qu'il faut observer. Ainsi, malgré les changements actuels, il y a des cas où le mariage n'est pas possible.

E- Les empêchements ou les interdits au mariage coutumier *akyã*[201]

La société traditionnelle *akyã* est régie à tous les niveaux par des normes de vie et de bonne conduite. Le mariage, eu égard à son importance dans cette société, n'échappe pas à la règlementation. Dans la conception matrimoniale traditionnelle *akyã*, les empêchements sont en quelque sorte des interdits matrimoniaux. Rappelons-nous que chez les *Kyamã*, on ne se marie pas comme on veut. Il y a des procédures à suivre, des règles à observer et des conditions à remplir. Les interdits ont pour rôle de marquer l'importance du mariage, de le rendre plus naturel et plus humain, d'éviter aux enfants des anomalies anatomiques, de favoriser un climat familial plus gai et viable, et de rendre l'union pérenne. Dans ce sens, à titre de comparaison par rapport aux *Yaka* de la RDC, Hilaire MITENDO écrit ceci : « Les empêchements ont une signification particulière. Afin d'arriver à bien gérer les unions matrimoniales et à garantir leur stabilité, la société *yaka* a prévu certains interdits […] Le rôle des empêchements consiste d'une part à protéger l'individu contre l'inceste, mais d'autre part

[201] Pour la rédaction de cette section, nous nous appuierons sur des informations recueillies auprès des deux anciens suscités et sur des travaux universitaires.

à lui montrer le mal de l'adultère. Les restrictions réglementent les relations entre les individus et clarifient les rapports entre eux[202] ». Voici quelques interdits *akyã* :

1- La consanguinité

La consanguinité est un empêchement majeur dans le système matrimonial *akyã*. Même si dans le régime matrilinéaire, le mariage dans la lignée maternelle est possible à partir d'un certain degré, en vue du maintien des enfants dans le même clan et surtout en vue de sa pérennité, en règle générale, l'endogamie est prohibée. C'est l'exogamie qui est en principe conseillée et qui est la plus pratiquée. Pour éviter des problèmes avec une famille allogène, il est fortement recommandé le mariage entre *Kyamã*. Le mariage dans la lignée paternelle est l'une des conséquences des mutations que connaît aujourd'hui la coutume *akyã*. Aussi, le mariage entre les « *ahomiõ* »[203] est-il strictement défendu. Ce genre de mariage appelé « *m'pôtôpôtô* », exige des cérémonies sacrificielles de levée de l'interdiction pour éviter des handicapés physiques aux enfants et des événements malheureux au couple. « L'exogamie, c'est la loi qui interdit de se marier dans la même famille, la famille maternelle. On ne marie pas son propre sang ; les mêmes sangs ne s'entr'aiment pas »[204]. Les membres du même clan étant descendants d'un même ancêtre maternel, sont dits frères et sœurs ; se marier dans un même clan est non seulement contre nature mais constitue un inceste. Hilaire MITENDO le souligne aussi en ces termes : « La règle d'exogamie concerne les individus à structures patriarcales aussi bien que ceux de structures matriarcales. Tout homme doit trouver donc sa conjointe en dehors du clan. Il ne s'agit pas d'une recommandation, mais d'une véritable loi clanique. On ne peut pas se marier à l'intérieur du clan. Celui qui oserait le faire s'exposerait à l'inceste »[205]. Aussi, pour éviter qu'une telle union se fasse, la société *akyã* exige que les requérants soient raisonnablement et humainement matures.

---

[202] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 63.

[203] Ce sont les enfants consanguins de la même lignée maternelle à un degré très proche. C'est le même sang qui circule entre les membres de la lignée.

[204] Gwa Cikala MULAGO, *op. cit*., p. 17.

[205] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 65.

2- L'âge

Vu le caractère communautaire du mariage *akyã*[206] et la finalité essentielle du mariage (la procréation), vu les critères de choix, les propriétés et les exigences ci-dessus évoqués, il va sans dire que les enfants, les personnes immatures et sans raison ne peuvent pas s'y engager. Aux dires des anciens interviewés, le jeune homme doit avoir au moins vingt ans et la jeune fille dix-huit ans au moins. C'est-à-dire les deux doivent être matures et raisonnables. Ainsi dira-t-on du jeune homme, « *n'di sè* »[207] et de la jeune fille, « *n'di bhié* »[208]. A ce stade de leur vie, les jeunes apprennent auprès de leurs parents, les choses de la vie, les travaux champêtres et ménagers. Ils sont souvent mis à dures épreuves pour les former à l'endurance et au courage. C'est la période où, avec leurs camarades de la classe d'âge, ils participent aux cérémonies d'initiation qui se terminent par la sortie officielle avec les danses guerrières. Cette sortie marque leur pleine maturité et les rend aptes à assumer des responsabilités sociales et conjugales. En principe, c'est à ce stade de la vie qu'ils sont autorisés à se marier selon tous les rites coutumiers. Ce qui signifie qu'avant l'âge requis et avant le passage en cette période, le mariage n'est pas en principe possible dans la tradition *akyã*. Pour qu'un mariage soit valide, il faut que les prétendants soient en âge de se marier[209]. « Les anciens n'aimaient pas que les jeunes gens courent au mariage. La pratique exigeait qu'ils réunissent d'abord l'argent voulu pour la dot, une partie de ce qui était nécessaire à la fête et possédassent leurs propres cultures »[210].

Si la consanguinité et l'âge sont des empêchements majeurs au mariage *akyã,* il existe encore d'autres empêchements que nous pouvons qualifier de mineurs.

3- L'union antérieure

Le mariage coutumier *akyã,* étant en principe monogamique, toute union antérieure doit être dissoute avant toute nouvelle. D'ailleurs, généralement, les parents n'acceptent pas

---

[206] L'union de deux familles et par extension, des deux clans, l'intervention des ancêtres.

[207] C'est une expression très englobante chez les *Kyamã* qui veut dire que le jeune homme est physiquement, anatomiquement et sexuellement homme. Il est apte à affronter la vie tout seul et est capable de donner la vie. C'est la période entre l'adolescence et la jeunesse avec l'apparition et le développement des signes de puberté.

[208] Comme pour le jeune homme, cela veut dire que la jeune fille est morphologiquement femme, est apte à vivre avec un homme et à enfanter. En somme, on peut la marier. C'est la période entre l'adolescence et la jeunesse avec l'apparition des rondeurs et la venue des premières menstrues.

[209] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 64.

[210] Gwa Cikala MULAGO, *op. cit*. p. 18.

de donner leur fille en mariage à quelqu'un qui a eu une liaison passée ou qui vit déjà avec une femme. S'il s'est séparé de sa première épouse, ils chercheront à savoir le motif de cette séparation. Même s'ils doivent, malgré eux, céder à la demande, ils exigent des garanties fermes pour que leur fille ne subisse pas le même sort que l'ex-épouse. C'est pourquoi l'union antérieure est l'un des points majeurs sur lesquels se portent les enquêtes prénuptiales. Une chose est certaine et officielle : la polygamie n'est pas en principe autorisée ni célébrée chez les *Kyamã*. C'est pourquoi le lien antérieur doit être rompu avant une nouvelle union qui n'est pas permise dans la même famille de son ex-conjoint ou celle de son adoption.

4- L'union dans l'ex-belle famille ou dans la famille adoptive

Le mariage en Afrique et précisément chez les *Kyamã*, crée par le fait-même, l'union de deux familles. Les rencontres et fréquentations entre ces familles sont si étroites que les différents membres se sentent frères et sœurs. Or en Afrique, il est formellement interdit de se marier avec son frère ou sa sœur. Une telle union est ce que les *Kyamã* appellent « *m'pôtôpôtô* » qui nécessite des cérémonies de réparation très désagréables à voir. En effet, en épousant leur fille ou leur fils, l'homme ou la femme devient, par rapport à sa belle-famille, un membre allié de leur clan. « Ils forment désormais une alliance. Le remariage, ce qui suppose que le premier mariage n'existe plus, est interdit et tout rapport sexuel est non seulement très grave mais aussi honteux et scandaleux, parce qu'il se situe dans le cadre de l'inceste. Entre eux, il ne peut y avoir que de rapport de respect, d'évitement, de réserve. C'est une attitude de pudeur. Il faut respecter la personne avec qui on a fait alliance »[211].

Il en est de même avec sa famille adoptive. Dans la population *akyã*, comme partout en Afrique, la famille adoptive est considérée comme la famille génitrice. Les parents adoptifs appellent l'enfant adopté, « mon fils ou ma fille » et ce dernier les appelle, « mon père, ma mère ». Les enfants des parents adoptifs et les adoptés sont des frères et des sœurs. Par conséquent, contracter un mariage dans une telle famille, est contre nature et bon sens, eu égard à la filiation très poussée. Même si ces mariages ne sont pas strictement interdits, ils ne sont pas conseillés ni voulus pour des raisons morales. Aussi dira-t-on à celui ou celle qui émet la demande : « tu ne peux pas épouser ton frère ou ta sœur ». L'empêchement prend une autre allure quand il s'agit d'une incapacité de procréation.

[211] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 67.

5- La stérilité et l'impuissance totale

Le but du mariage en Afrique c'est la procréation. La tradition *akyã* accorde beaucoup d'importance à cette finalité de l'union conjugale, car elle favorise la pérennité du lignage, et partant du clan. La disparition d'une grande famille, d'un lignage, d'un clan, par manque de descendances, est non seulement un grand déshonneur social, mais aussi et surtout, une catastrophe que les ancêtres ne sauraient tolérer. C'est pourquoi, ils sont invoqués dans les cérémonies matrimoniales coutumières pour donner de nombreux enfants aux nouveaux mariés. Dans cette optique, les parents n'acceptent pas que leur fils se marie à une fille stérile. Si elle se révèle telle, ils l'aideront à se soigner. Mais s'il s'avère qu'elle est dans l'incapacité totale de procréer, ils lui proposeront d'accepter une coépouse féconde ; si elle refuse, ils n'hésiteront pas à provoquer le divorce afin que leur fils en prenne une autre qui soit féconde.

Le cas de l'impuissance masculine est très rare, car, dès son enfance, les parents préparent leur fils, par des soins traditionnels, à être un homme vigoureux sexuellement parlant. Même si cette anomalie intervient à l'adolescence et est sue après le mariage, le couple et leurs familles s'investiront discrètement corps et âmes afin de soigner l'époux. Si malgré tout, la guérison s'avère impossible, on demande alors au couple d'adopter des enfants du même clan. La femme ne doit donc pas demander le divorce. La fidélité n'est pas toujours observée par les femmes dans une telle situation, qui peut se solder par le divorce. Comme le souligne Gwa Cikala MULAGO, « la stérilité et l'impuissance ne sont pas des empêchements théoriques mais pratiques. Les mariages contractés dans ces conditions sont rompus, dès que ces défauts sont révélés. Le conjoint incapable ne trouvera plus d'autre partie. Il en est de même des vicieux et des criminels »[212].

6- La mauvaise réputation

Le mariage unissant deux familles, voire deux clans, dont l'honneur est mis en jeu, les parents refusent très souvent de marier leur fils ou leur fille à une personne dont la famille ou la personne même a une mauvaise réputation par le passé ou dans le présent. Il s'agit des familles ou des personnes reconnues meurtrières, très violentes, sorcières, malhonnêtes ou très endettées. S'engager dans l'union conjugale avec de telles personnes ou dans une telle famille est une grande honte que ne souhaite aucun parent dans le village. Car dira-t-on d'un air moqueur : « *lo mãdo yamè romĩ ĩ nõ ka ? ĩ nĩ gè lepã bhwa, bhié bhwa, ã phĩ akumè lokõ*

[212] Gwa Cikala MULAGO, *op. cit.*, p. 18.

romĩ »[213] ? Ou d'autres expressions de ce genre pour désigner le mauvais choix. Il ne s'agit toutefois pas de s'unir à une personne idéale ou parfaite, mais à une personne avec qui on peut être heureux dans le foyer comme dans le village. Car pour son honneur et celui de sa famille, le *Kyabhio* ou la *Kyabhia* préfère se marier à quelqu'un (e) appartenant à la classe moyenne ou même pauvre mais qui a une bonne réputation, qu'à une personne riche mais de moralité douteuse. Souvent, certains antécédents familiaux peuvent être objet d'empêchements.

7- Les litiges familiaux antérieurs

En Afrique, l'histoire tient une place importante. Bien que les sources écrites fassent souvent défaut, les sources orales constituent une énorme richesse. La mémoire y joue un rôle très important. Les événements passés se savent presque de tous, car on se les raconte de génération en génération. C'est ainsi que la vie des ancêtres est connue par la descendance actuelle. Les faits marquants du clan, de la lignée et de la grande famille, et les us et coutumes du grand groupe auquel on appartient, sont connus par transmission orale. C'est pourquoi, certains litiges inter claniques et interfamiliaux dont les descendances actuelles ne sont pas directement responsables, demeurent toujours et influencent les relations interpersonnelles dans le village. Du coup, il faut éviter de faire ressurgir ces palabres antérieurs qui peuvent provoquer des conflits guerriers. C'est pour cela que les parents passent au peigne fin le choix de la fille fait par leur enfant, avant de donner leur réponse. Aussi, n'hésiteront-ils pas à dire à leur fils au cas où le choix serait fait dans une famille litigieuse : « *hum, lo ne lo kõ è le lo ; wo lé lo õmõ théthé abhué ma ne* »[214] ! Ceci signifie que chez les *Kyamã*, on ne se marie pas à qui on veut ; certaines unions peuvent poser de graves problèmes, donc il faut les éviter.

Bien que tous ces points, et beaucoup d'autres, représentent des empêchements au mariage dans la tradition *akyã*, force est de constater que de nos jours, ils ne sont pas toujours respectés, et cela met à mal les dispositions coutumières.

Par ailleurs, quelle conception les *Kyamã* ont-ils de ce qui lie l'homme et la femme ?

---

[213] Littéralement, cela signifie : « c'est dans une telle famille qu'il ou elle est entré (e) ? Il ou elle n'a pas trouvé un homme ou une femme de bon dans ce village » ? C'est aussi une façon de prévenir l'intéressé (e) des éventuels problèmes qu'il (elle) peut avoir dans son foyer avec une telle personne.

[214] Littéralement cela veut dire « hum, là-bas, ne va pas ; entre eux et nous il y a affaire » ! Cette affaire qui fait obstacle au mariage, ce sont des litiges antérieurs qu'il faut éviter de ressusciter.

F- Le lien matrimonial chez les *Kyamã*

1- La conception du lien matrimonial

La définition du lien matrimonial chez les *Kyamã,* est étroitement liée à la conception du mariage en Afrique. Comme nous venons de le souligner, le mariage, dans la conception africaine, est l'alliance entre deux groupes de familles (celui de l'homme et celui de la femme), concrétisée par l'union de l'homme et de la femme. Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU l'exprime ainsi : « Le caractère collectif de la famille dans la société traditionnelle faisait que l'union d'un homme et d'une femme par le mariage était considérée comme un contrat entre deux clans, deux familles : celle de l'homme et celle de la femme »[215]. La venue d'un enfant issu de cette union matérialise l'alliance inter-familles et assure la continuité du groupe. La forte fécondité est le souhait ardent de tous, car elle exprime non seulement la réussite du mariage, mais aussi favorise sa longévité. Les *Kyamã* s'inscrivent fortement dans cette conception que confirme Dominique ZAHAN : « En somme, et bien que cela puisse paraître paradoxal, il faut convenir qu'en Afrique ce sont les donneurs et les preneurs de femme qui se marient par l'intermédiaire de deux individus dont le rôle est de sceller l'entente entre les parties et de fournir une progéniture »[216]. Ainsi, le lien matrimonial en Afrique, et partant chez les *Kyamã*, est la réalisation par l'homme et la femme, de par leur union, de l'intention de leurs familles d'établir entre elles une alliance. On peut le représenter comme une liane tenue de part et d'autre des deux bouts, par chaque groupe de familles et qui doit être nouée par deux de leurs membres distincts. Dans cette même optique, Dominique ZAHAN précise : « Le *vinculum matrimoniale* apparaît comme la volonté qui unit l'une à l'autre deux familles, ou deux lignages, par l'intermédiaire de leurs représentants dont le devoir est d'assurer la descendance »[217]. De là, il ressort le caractère communautaire du mariage en Afrique, donc aussi du lien matrimonial dont la formation se fait de façon évolutive. C'est ce qu'il dit en ces termes : « C'est dire, en somme, que le lien matrimonial est envisagé ici comme un processus dynamique, et non comme un acte unique »[218].

---

[215] Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *Mariage en Côte d'Ivoire, de la polygamie à la monogamie*, Essai suivi de Réflexion sur l'excision, Abidjan, 1985-1986, p. 53.

[216] Dominique ZAHAN, « Le lien matrimonial : Exemples africains », *RDC,* tome XXI, n° 1-4, p. 72.

[217] *Ibidem*., p. 73.

[218] *Ibidem*., p. 77.

2- La formation du lien matrimonial

C'est le mariage de l'homme et de la femme qui officialise le lien matrimonial entre les deux groupes de familles dans lesquels ils sont issus. Or, le mariage chez les *Kyamã*, comme tout mariage africain, se conclut par étapes progressives et dynamiques. Ceci veut dire que le lien matrimonial se forme au rythme évolutif du mariage. Les étapes du mariage coutumier prennent fin avec la célébration proprement dite. Cette célébration n'est seulement possible qu'après l'acceptation des dons compensatoires (dot) par la famille de la fille. Ainsi, dans la tradition *akyã*, l'union conjugale n'est officiellement réalisée qu'après la cérémonie finale conformément au rite prévu. C'est en ce moment-là que l'alliance est scellée entre les groupes de familles, et donc le lien conjugal aussi noué. Ce lien s'établie effectivement et concrètement avec la naissance d'un enfant ou de plusieurs enfants comme le souhaitent vivement les familles. C'est ce que précise Dominique ZAHAN : « Le lien matrimonial est ainsi une sorte de nœud relationnel préparé à partir du versement des premières prestations entre les familles contractantes, noué au moment de la remise de la femme, consolidée lors de la naissance du premier enfant. […] C'est dire en somme, que le lien matrimonial est envisagé ici comme un processus dynamique, et non comme un acte unique »[219].

3- Les éléments pouvant briser le lien matrimonial

En gestation avec les fiançailles, le lien conjugal se forme concrètement et se scelle avec l'acceptation de la dot ; la prière finale lors de la célébration du mariage confirme l'existence effective de ce lien. La tradition *akyã* exige que pour le prononcé total de la rupture, l'époux fasse une prière pour sa femme qu'il congédie. Ce qui veut dire que le lien peut être brisé en certaines circonstances.

En effet, dans le mariage coutumier, la stabilité et la permanence de l'union peuvent être mises à mal et aboutir à la coupure[220] du lien matrimonial en cas d'infidélité régulière suivie d'abandon du domicile conjugal, d'infécondité totale du partenaire, de violence physique menaçant la vie de l'autre, d'injure grave à la famille du conjoint et d'immoralité publique. Ces éléments, que nous développerons dans la deuxième partie, constituent les causes essentielles du divorce chez les Africains dont les *Kyamã*. Comme l'écrit Hilaire

[219] *Ibidem*., p. 77.

[220] Le lien matrimonial est considéré en Afrique comme une corde nouée solidement entre l'homme et la femme. Et puisqu'une corde se casse ou se coupe, nous utilisons le mot *coupure* qui signifie chez les *Kyamã,* « *a yi djã* ».

MITENDO, « la reproduction sociale étant un devoir premier du couple, si elle n'est pas accomplie, un mariage peut en souffrir. Il en est de même pour le respect dû aux membres de famille : un conjoint qui relativise cette discipline nuit à son foyer […] »[221].

Que deviendront alors toutes ces considérations matrimoniales coutumières *akyã* avec la conversion au christianisme de certains de ses membres, dans le cadre de l'évangélisation des peuples entreprise par les missionnaires ?

G- Du mariage coutumier *akyã* au mariage chrétien

Considérant les propriétés du mariage africain, précisément celles du mariage *akyã*, nous pourrions affirmer que le passage du mariage coutumier au mariage chrétien devrait se faire sans problème. Mais ce ne fut pas le cas. Bien au contraire, il y a eu des frustrations, des oppressions, des heurts, des résistances violentes parfois meurtrières contre ces peuples africains considérés comme populations non atteintes par la civilisation. Ainsi, d'un côté on voulait implanter sa culture vue comme meilleure, de l'autre, on voulait sauvegarder son identité culturelle pour éviter l'aliénation. N'est-ce pas dans ce même sens que Michel LEGRAIN parle d' « impérialisme culturel désastreux » dans son chapitre sur l'originalité des mariages africains affrontée à l'évangélisation occidentale[222] ? Aussi, s'agira t-il de montrer comment s'est fait dans le temps, et se fait de nos jours, la pratique du mariage chrétien chez les *Kyamã*, imprégnés de leurs us et coutumes, et originellement animistes et fétichistes.

1- La conception du mariage chrétien chez les *Kyamã*

Considéré comme le peuple à fort taux de croyance chrétienne en Côte d'Ivoire (environ 90%)[223], surtout dans la partie sud du pays où ils sont en majorité installés, les *Kyamã*, comme nous l'avons écrit dans le paragraphe consacré à leur évangélisation[224], n'ont pas facilement accepté l'œuvre missionnaire. Très attachés, comme tous les autres peuples d'Afrique, à leurs coutumes parce que les tenant des ancêtres, donc devant les conserver intactes et les protéger, les *Kyamã* ont toujours privilégié le mariage coutumier. A ce propos,

---

[221] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 272.

[222] Michel LEGRAIN, *mariage chrétien modèle unique ? Questions venues d'Afrique*, Chalet, Paris 1978, p. 45-52.

[223] Jean-Pierre KUTWA, *op. cit*., p. 18.

[224] Cf. *supra* p.33.

voici ce que disent nos deux anciens[225] : « Le vrai *Kyabhio*[226] préfère se marier coutumièrement plutôt que civilement et religieusement. Il ne le fait pas par conformisme ou suivisme, mais par fidélité à ce qui fait son identité culturelle. Aussi, c'est parce que le mariage chez les *Kyamã* ne se contracte pas n'importe comment et surtout parce qu'il implique les familles […]. Le mariage chrétien a commencé à être pratiqué par les *Kyamã* seulement après leur évangélisation. Avant, ils ne connaissaient pas l'Eglise, ils étaient animistes et fétichistes ». Il va sans dire que la conception du mariage chrétien chez les *Kyamã* est liée à leur conversion et surtout à leur conception de Dieu. En effet, selon nos deux anciens, les *Kyamã* avaient une idée vague et impropre de Dieu qu'ils nomment « *Gnãkã* »; ils savaient qu'il existe un Être Suprême, très puissant et inaccessible de qui dépendent les petites divinités qu'ils adoraient (les esprits, « *apho huãnĩ* » ; les génies, « *hĩfã* » ; les ancêtres divinisés, « *ĩdjissèmãhõ* »). Ces êtres sont dans le monde invisible comme « *Gnãkã* »(Dieu) ; ils sont des protecteurs et des intermédiaires entre *Gnãkã* et eux qui sont habitants du monde visible. C'est ce que confirme Jean-Pierre KUTWA à propos de la pratique religieuse des *Kyamã* : « […]. Le culte qui est destiné à Dieu passe par ces intermédiaires par lesquels Il (Dieu) punit les méchants et gratifie de biens les bons »[227]. Cette conception de Dieu a fortement contribué à la conversion des *Kyamã* au christianisme. Aussi, comme le disent nos deux anciens, « à la faveur de la formation catéchétique, parfois contraignante et ardue, reçue des missionnaires, la foi chrétienne s'est vite propagée en pays *akyã*, faisant de ce peuple, le plus pratiquant du christianisme dans la partie sud de la Côte d'Ivoire ». Les *Kyamã* ont une grande vénération pour tout ce qui concerne Dieu et le lieu où il habite sur la terre, « *Gnãkã kuthé* »[228]. Selon l'enseignement catéchétique qu'ils ont reçu, le mariage chrétien est l'union d'un homme et d'une femme dans « *Gnãkã kuté* », devant Dieu. De ce fait, le mariage chrétien qu'ils appellent « *aphĩ Gnãkã kuté* »[229], est quelque chose de sacré et de grande valeur. C'est pourquoi il ne doit jamais être rompu. Pour eux, c'est une offense très grave à

---

[225] Pierre Claver ALLÉ et Gabriel ABÉKAN.

[226] Le « vrai *Kyabhio* », est celui qui respect scrupuleusement et pratique normalement les coutumes. Il est opposé au « *Kyabhio* moderne » qui, non seulement ne vit pas conformément aux valeurs traditionnelles, mais aussi ne leur accorde aucune importance.

[227] Jean-Pierre. KUTWA, *op. cit.*, p. 16.

[228] C'est ainsi que les *Kyamã* nomment l'église : « *Gnãkã* », comme nous l'avons dit, signifie « Dieu » ; « *kuté* », veut dire « maison ». Donc « *Gnãkã kuté* », littéralement, signifie « la maison de Dieu, le lieu où Dieu habite ». Ainsi, quand un *Kyabhio* ou une *Kyabhia* va à la messe, il (elle) dit : « *Mĩ no Gnãkã kuté* », « *je vais dans la maison de Dieu* ».

[229] Eu égard à ce que nous venons de dire, « *aphĩ Gnãkã kuté* », veut dire, « *le mariage dans la maison de Dieu* ».

Dieu, de se séparer ou de divorcer après le mariage dans l'église. Avec leur grande crainte de Dieu, les *Kyamã* ne souhaitent pas voir la colère de Dieu s'abattre sur eux. C'est pourquoi ils sont très prudents et très réservés vis-à-vis du mariage chrétien. Pour eux, c'est un engagement d'un homme et d'une femme pour toute la vie. C'est pourquoi il faut bien réfléchir avant de prendre un tel engagement. C'est ce que note Michel LEGRAIN en citant François LUFULUABO : « De fait, la grande majorité de nos chrétiens préfèrent se marier d'abord coutumièrement sans sacrement et ne désirent recevoir le sacrement de mariage que beaucoup plus tard. En contractant le mariage coutumier, ils veulent réellement se marier, et se considèrent comme mariés, de sorte que tout écart de conduite de l'un des conjoints est considéré comme un adultère véritable. Par ailleurs, ils ne veulent pas recevoir le sacrement de mariage à ce même moment, ils ne désirent le recevoir que plus tard, après avoir vécu un certain temps dans le mariage coutumier »[230]. En somme, pour cette population, le mariage chrétien est aussi sacré et sérieux que le mariage traditionnel.

Si les deux types de mariage sont très importants pour les *Kyamã*, leur pratique ne se fait pas de la même façon, car l'un semble plus exigeant et moins négociable que l'autre.

2- La difficile pratique du mariage chrétien

De nos jours, les chrétiens *akyã* ont encore du mal à se défaire de leurs pratiques et croyances traditionnelles. Autant ils sont très engagés dans la religion chrétienne, autant ils sont fidèles à leurs us et coutumes. Ainsi, on rencontre des fervents chrétiens *akyã* qui s'adonnent encore aux fétichismes, à la sorcellerie, aux cérémonies coutumières dédiées aux ancêtres et aux génies, aux consultations chez les « *Gomã* »[231] en cas de maladies graves, d'épidémies et d'événements tristes successifs. Jean-Pierre KUTWA fait aussi le constat de cette double pratique religieuse : « […]. Si l'action des missionnaires est hautement louable, cela n'empêche pas toutefois de souligner que cette évangélisation rapide n'atteindra pas en profondeur la foi traditionnelle du *Kyabhio* dans bien des domaines. En effet, en même temps

---

[230] François LUFULUABO, « Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble », dans : Michel LEGRAIN, *op. cit*.., p. 83.

[231] Les *Gomã* sont chez les *Kyamã*, des personnes vivantes qui sont dotées d'un certain pouvoir mystique inné ou acquis avec lequel ils communiquent avec les esprits ancestraux ou les génies pour conjurer les mauvais sorts, trouver des plantes médicinales pour la guérison des malades, délivrer des gens victimes de sorcellerie, lutter contre les sorciers maléfiques et protéger le village contre des ennemis mystiques. Ce sont de grands féticheurs. Leur rôle dans la tradition primitive était d'user de leur pouvoir mystique pour combattre l'ennemi lors des guerres entre les peuples. Aujourd'hui, avec les conversions et pratiques religieuses, leur nombre et leur pouvoir vont s'amenuisant.

que le *Kyabhio* accepte les nouvelles doctrines, les nouvelles institutions et les nouveaux modes de vie, il retourne à certaines formes de pratiques ou de croyances ancestrales. Malgré les interdictions, beaucoup de baptisés s'accrochent à ces pratiques »[232]. Ce syncrétisme religieux n'est pas seulement propre aux *Kyamã*, car il s'observe aussi dans la majorité des peuples d'Afrique noire. Il ne s'agit pas ici d'une fidélité aveugle et sans fondement aux réalités traditionnelles ou d'une incapacité des peuples africains à se défaire des leurs valeurs culturelles ni d'un retour irrationnel au passé, mais bien plus, comme le souligne Serge DENECHERE que cite Michel LEGRAIN, d'un « recours » aux richesses coutumières en vue de mieux vivre sa foi en Africain, c'est-à-dire, à partir des valeurs coutumières : « […]. Ce retour aux sources pour retrouver les inspirations et les manifestations originales de l'âme et de la sagesse africaines, est qualifié de « recours » et non de « retour au passé ». Ce qui veut dire qu'il ne s'agit nullement, comme on l'a cru parfois, de revenir aux manières de faire et de vivre de la période coloniale, mais bien de s'inspirer des valeurs ancestrales pour vivre aujourd'hui et demain, dans le monde moderne »[233].

De tout ce qui précède, nous déduisons que la mise en application des dispositions matrimoniales chrétiennes, bien qu'elle ne soit pas impossible, n'est pas aisée pour les *Kyamã* comme pour tout peuple africain mordu de tradition. En voici les raisons :

- D'abord, le mariage indigène[234] (mariage coutumier) et le mariage chrétien, quand bien même ils aient certains points communs surtout au niveau des biens qu'ils procurent et de quelques empêchements, sont deux institutions différentes, d'une part du point de vue de leurs origines et d'autre part du point de vue de leurs propriétés. A ce qui fait leur différence, il faut adjoindre le consentement, le type d'union (monogamie / polygamie), le rite, le remariage et surtout ce qui fait leur fondement.

- Ensuite, le fait que l'un (le mariage indigène) soit moins rigoureux que l'autre (le mariage chrétien) qui est plus juridique parce que basé sur une codification : le Code de Droit canonique. En outre, l'un (le mariage chrétien) tend à se montrer modèle unique par rapport à l'autre (le mariage coutumier) qui est perçu comme imparfait et primitif.

Une autre raison qui milite en faveur de la difficulté ou de la réticence qu'éprouvent certains peuples africains dont les *Kyamã* à se marier chrétiennement, c'est le caractère

---

[232] Jean-Pierre KUTWA, *op. cit.*, p. 18.

[233] Serge DENECHERE, « Authenticité, faits et réflexions autour de l'authenticité africaine », dans : Michel LEGRAIN, *op. cit.*, p.52.

[234] Michel LEGRAIN, *op. cit.*, p. 84.

fortement sacré et contraignant que revêt cette institution divine. En effet, avec le mariage traditionnel qui s'impose à eux et qui constitue pour eux une vraie union, les *Kyamã* se montrent prudents quant à se mettre dans une autre union encore plus exigeante. En deçà, leur grande crainte de Dieu et leur considérable piété ne leur permettent pas de prendre d'emblée un engagement qu'ils ne sont pas sûrs de vivre correctement. C'est pourquoi les parents n'hésitent pas à demander à leurs enfants : « *õ whé nĩ õ phĩ Gnãkã kuté, whu õ bhu ĩhĩpé mwamwa* »[235] ? Une telle question nous amène à chercher à savoir comment les chrétiens *akyã* se comportent aujourd'hui devant les lois matrimoniales ecclésiales?

3- La situation actuelle par rapport au mariage chrétien

Ce que nous venons d'écrire concerne surtout la jeunesse urbaine de l'époque moderne même si on rencontre quelques cas dans les villages. Car, autrefois, selon nos deux anciens, les séparations de corps et les divorces après un mariage religieux étaient rares. La grande foi et la crainte de Dieu qu'avaient les *Kyamã* ne leur permettaient pas de provoquer de telles crises conjugales.

Certes, la forte conviction religieuse est la raison de la fidélité des *Kyamã* à l'engagement matrimonial pris dans l'église, mais la célébration du mariage traditionnel avant le mariage chrétien est la principale, car pour eux, le mariage coutumier est le plus important. Il favorise l'observance des dispositions matrimoniales chrétiennes. En fait pour les peuples africains, particulièrement les *Kyamã,* d'hier comme d'aujourd'hui, le problème avec l'institution chrétienne se situe dans son caractère juridique contraignant, plus encore dans sa rigueur et son intolérance vis-à-vis de la dissolution du lien, du remariage et de la polygamie. C'est pourquoi aujourd'hui, en Afrique, bien qu'il y ait une effervescence de foi et une croissance considérable des conversions au christianisme, on remarque une forte attitude de prudence et même de méfiance face au mariage religieux. C'est le même constat que fait Michel LEGRAIN en citant encore François LUFULUABO ? : « […]. De fait, la grande majorité de nos chrétiens préfèrent se marier d'abord coutumièrement sans sacrement, et ne désirent recevoir le sacrement de mariage que beaucoup plus tard. En contractant le mariage

[235] Littéralement « *vous voulez vous marier dans la maison de Dieu (à l'Eglise), est-ce que vous avez bien réfléchi ?* » En d'autres termes, « êtes-vous prêts à assumer les obligations et responsabilités du mariage chrétien ? » Une telle question n'a pas pour but de décourager les époux au sujet de leur projet qu'ils trouvent magnifique, mais les parents *akyã* veulent faire savoir à leur progéniture, l'importance majeure que revêt ce mariage devant Dieu. Pour eux, c'est une union très sérieuse qui nécessite une réflexion approfondie pour ne pas la rompre un jour.

coutumier, ils veulent réellement se marier, et se considèrent comme mariés, de sorte que tout écart de conduite de l'un des conjoints est considéré comme un adultère véritable. Par ailleurs, ils ne veulent pas recevoir le sacrement à ce même moment, ils ne désirent le recevoir que plus tard, après avoir vécu un certain temps dans le mariage coutumier »[236]. Il en est ainsi, de nos jours, des chrétiens *akyã*. La situation actuelle est énormément préoccupante dans la plupart des peuples d'Afrique tout comme chez les *Kyamã*, précisément ceux des zones urbaines. En effet, on rencontre des chrétiens qui ont reçu le sacrement de mariage, qui sont très engagés dans leurs communautés paroissiales et qui mènent furtivement une double vie matrimoniale. Certes il y a des exceptions, mais le constat est qu'autant il y a de mariages chrétiens, autant il y a d'infidélités et d'adultères qui, malheureusement débouchent sur la dissolution du lien. Ainsi, face à l'intransigeance de l'Eglise par rapport au couple « mariage chrétien-sacrement de l'eucharistie », certains chrétiens semblent avoir trouvé une échappatoire pour ne pas dire un compromis : se marier à l'Eglise pour bénéficier des sacrements et pratiquer officieusement une polygamie déguisée. Dans une telle situation, ne sommes-nous pas passer du syncrétisme religieux au « syncrétisme matrimonial » qui pourrait être préjudiciable au lien conjugal ?

Après avoir pris connaissance des réalités matrimoniales telles que prévues par la tradition matrimoniale *akyã*, nous voudrions maintenant savoir ce que dit la législation ivoirienne sur le mariage et la dissolution du lien.

Paragraphe II : Le mariage civil ivoirien

Le peuple *akyã* fait partie du groupe *Akan* de Côte d'Ivoire. De ce fait, nous ne pouvons pas parler du mariage dans ce peuple sans présenter le mariage tel que le conçoit la législation ivoirienne, car tout peuple est inclus dans une nation qui est régie par des lois. C'est pourquoi dans la plupart des pays africains, la législation matrimoniale civile prévoit des dispositions concernant le mariage coutumier. Dans le cas de la Côte d'Ivoire, cette législation civile est appelée *Droit des personnes et de la famille*. Or la législation ivoirienne n'a été mise en place concrètement qu'après l'accès du pays à l'indépendance, donc après la colonisation. Mais avant l'indépendance, qu'est-ce qui régissait le peuple ivoirien, surtout dans le domaine matrimonial ? Après l'accession du pays à la souveraineté nationale, la législation ivoirienne est-elle originale, eu égard à la grande influence du colonisateur dans

[236] François LUFULUABO, dans : Michel LEGRAIN, *op. cit*. p. 83.

l'organisation et la mise en place de structures sociopolitiques ? Ces deux interrogations nous amènent à aborder dans le deuxième point de ce chapitre la loi matrimoniale ivoirienne avant et après l'indépendance.

A- L'inexistence d'un droit matrimonial ivoirien avant l'indépendance

1- Les règles de vie sociale

Avant l'indépendance, la population ivoirienne était organisée en royaumes et chefferies. Elle était composée de plusieurs groupes ethniques dirigés par des rois et des puissants chefs guerriers. Ces groupes étaient régis par des règles de vie coutumières, des tabous et des interdits. Pierre KIPRÉ l'exprime dans son œuvre en ces termes: « Au début du XIXe siècle, la carte politique de l'espace ivoirien n'est pas différente de ce qu'elle était à la fin du XVIIe siècle. On y distingue des royaumes (*Kong, Bouna, Gyaman*, royaumes *agni*), des cités-Etats comme les nombreux *kafu malinké* ou parfois *sénoufo* au nord ou les *nvlè baoulé* du centre. L'organisation en communautés villageoises indépendantes semble la forme la plus répandue des unités politiques dans l'ouest forestier […] Dans la zone forestière et les savanes du centre, les phénomènes politiques en cours au XIXe siècle ne répondent pas à une logique précise. Parfois comme dans le cas des *Adjoukrou* ou des *Ebrié* du rivage lagunaire ou chez les *Dan*, les *Gouro*, les *Wè*, plusieurs villages se regroupent en confédérations militaires, articulées ou non sur un système d'organisation fondé sur la distribution des rôles par classe d'âges (chez les *Adjoukrou* par exemple) ou sur le rôle des sociétés de masques (chez les *Dan* et *Wè*) »[237].

Chez les *Kyamã* par exemple, le pouvoir était soit au chef du village soit au patriarche, soit au chef de famille. Il ne se prenait pas par la force, mais se transmettait de génération en génération. Les litiges, les conflits internes, les palabres et les problèmes de famille ou du village étaient réglés par les tenants du pouvoir, assistés de personnes sages ou intègres. Ces personnes étaient appelées à veiller à l'observance des tabous, des rites, des pratiques ancestraux et des interdits parmi lesquels : *être impoli envers les parents ou les anciens communément appelés "Vieux", frapper son père ou sa mère ou un Vieux, voler ou vendre les biens familiaux surtout de l'or, commettre l'adultère ou un meurtre, commettre l'inceste*, et bien d'autres maux du même genre. Ces règles morales n'étaient pas rassemblées dans un

[237] Pierre KIPRE, *op. cit.*, p. 91-99.

document comme les Codes actuels, mais étaient inculquées aux enfants par les parents. On les vivait dans la société et elles s'imposaient à tous. Quant aux tabous, ils variaient d'un clan à un autre, d'une tribu à une autre, d'un lignage à un autre. Comme exemple de tabous, il convient de citer le porc, le singe, le chien, le cabri et d'autres animaux ainsi que des éléments naturels dont l'usage ou la consommation peut amener des malheurs dans le village ou dans la famille. Le domaine matrimonial possédait aussi des normes de bonne conduite qui lui étaient propres.

2- Les dispositions coutumières matrimoniales

Il nous semble incorrect de parler de lois matrimoniales au sens juridique, avant et pendant la colonisation, car en ces temps-là, il n'existait pas de lois écrites codifiées, mais seulement des règles de vie et de bonne conduite matrimoniale données oralement, pour une vie conjugale heureuse et paisible. Sur ce point, voici ce que disent nos deux doyens *Kyamã* : « A cette époque, la population était analphabète ; on s'exprimait en dialecte et on apprenait tout oralement. Les coutumes, les interdits, les dispositions de vie sociale appelées « *abidi* » chez les *Kyamã*, les totems et autres choses devaient être retenus et appliqués dans la vie. La Côte d'Ivoire, comportant plusieurs peuples à dialectes différents[238], on ne se comprenait pas tous dans le parler. Cela veut dire que chaque peuple avait ses coutumes et ses « *abidi* » qui, sans toutefois être totalement identiques, se ressemblaient dans le fond et en objectif. Les rois, les chefs de villages, de lignages et de familles, étaient les garants des us et coutumes ; ils détenaient le pouvoir de créer de nouvelles mesures de vie sociale ou d'abroger celles qui existent déjà. Les décisions se prenaient en assemblée après consultation du doyen du village, le « *Nanan* » et de certaines personnes très âgées et réputées en sagesse. Des peines, des sanctions, des amendes et des remèdes étaient infligées à tout contrevenant qui doit absolument s'en acquitter. Leur intensité dépendait de la gravité de l'acte. Dans le cas du mariage, chez les *Kyamã*, l'adultère, la sorcellerie et la violence dans le foyer, l'inceste, le refus obstiné de procréer ou d'avoir des rapports sexuels avec son conjoint étaient sévèrement punis. En ce qui concerne l'inceste, appelé « *mpôtôpôtô* », un sacrifice très atroce et répugnant d'un chien ou d'un cabri est demandé aux coupables. L'adultère pratiqué sans gène et de façon continue était cause du divorce en plus d'une amende à payer à la famille de la partie offensée. En cas de problèmes dans le couple, les familles s'impliquaient énormément

[238] On dénombre une soixantaine d'ethnies en Côte d'Ivoire.

pour y trouver des solutions, et tout se passait bien »[239]. Ces dispositions coutumières sociales et matrimoniales n'étaient pas sans subir des influences extérieures, en particulier celles causées par les colons.

3- L'impact de la colonisation

La colonisation, comme le disent les Africains, a fait autant de bien que de mal. Au nombre des bienfaits, il faut reconnaître qu'elle a, avec la mission d'évangélisation, réalisé la délimitation du continent et initié son développement économique et social. En mettant en place des infrastructures socio-économiques, elle a favorisé et promu la formation d'une élite non seulement pour servir d'interprète entre elle et la population, mais surtout pour diriger la société et continuer l'œuvre de développement. Par contre, elle a appauvri l'Afrique par le pillage de ses richesses naturelles et humaines et par l'affaiblissement de ses valeurs culturelles, même si ces derniers ont su résister à la destruction totale.

Dans le domaine matrimonial, qui nous intéresse le plus, il est incontestable que les dispositions matrimoniales coutumières ont pris un coup avec la présence des colons, de par le mode de vie occidental et les pratiques sexuelles différentes de celles locales en vigueur. C'est alors que vont naître des conflits d'ordre identitaire et culturel, et un « besoin d'affirmation de la personnalité culturelle de l'homme noir »[240]. Il s'agissait pour les autochtones de lutter pour la préservation de leurs coutumes traditionnelles, menacées d'acculturation. C'est ainsi qu'en Côte d'Ivoire, face aux comportements sexuels indécents des colons, la population de Grand-Bassam[241] va, contre son gré, pratiquer la polygamie que la tradition matrimoniale récuse en principe : « Les *Abouré, Nzéma* et *Agni* avaient pressenti les dangers du développement économique et de l'urbanisation et rejetaient cette occidentalisation. Soucieux de mettre leurs institutions à l'abri de l'influence extérieure, ils ne trouvèrent d'autre moyen que de se replier sur eux-mêmes et, par conséquent, de vivre en cercle fermé. Cette attitude de défense et de refoulement fut à l'origine d'*ewe-awo*, c'est-à-dire d'une forme de polygamie qui avait pour but de ne laisser aucune femme non mariée, afin d'empêcher les unions libres entre femmes indigènes et hommes venus de l'étranger. En d'autres mots, la diffusion de la polygamie chez les ethnies de Côte d'Ivoire ne constitue point un attachement aux coutumes traditionnelles,

---

[239] Entretien avec messieurs Pierre ALLÉ et Gabriel ABÉKAN, doyens des villages Adjamé et Anono.

[240] Jean Marc ELA, « Personnalité africaine et catholicisme », *Présence Africaine*, 1963, p. 61.

[241] C'est la première ville de Côte d'Ivoire qui a accueilli les premiers colons. Région maritime parce que située sur le littoral de l'océan atlantique, elle fut un pôle commercial très fréquenté et très prisé.

mais est plutôt une lutte pour la conservation des principes moraux héréditaires. Cette même résolution à défendre les traditions familiales entraîne pareillement la modification substantielle des formalités de mariage en les allégeant »[242].

C'est à cette situation de dépravation sexuelle venue de l'extérieur et de la ténacité des autochtones à sauvegarder leurs traditions matrimoniales, que va être confrontée l'évangélisation missionnaire. En effet, le problème des missionnaires était de savoir comment conférer le sacrement de mariage aux néophytes, toujours soumis aux exigences matrimoniales coutumières et influencés par des pratiques sexuelles occidentales ? Cette interrogation ne laisse pas indifférent le Père Hamard, Préfet apostolique de la Côte d'Ivoire. En effet, dans un courrier à ses confrères missionnaires, il leur demande d'être très prudents dans l'administration du sacrement de mariage aux autochtones qui ont du mal à se défaire de leurs réalités coutumières[243].

Au regard de tout ce qui précède, nous retenons qu'avant l'indépendance, le type de mariage en vigueur était le mariage coutumier, caractérisé par la monogamie avec des rites successifs comme nous l'avons déjà développé. Ce mariage était régi par des interdits et des normes de bonne conduite conjugale reçus oralement pendant la période d'initiation. La polygamie, pratiquée par une classe sociale (les rois, les chefs, les riches agriculteurs et commerçants), ne faisait pas partie des dispositions traditionnelles officielles du mariage. Elle avait pour objectif de produire une main-d'œuvre ouvrière abondante et aussi de réagir contre les « unions irrégulières et extra culturelles »[244]. Elle était donc signe de prospérité : « La richesse d'un homme paraît donc fonction du nombre de ses femmes dont il est fier, puisque les pauvres ne pouvaient pas trouver de femmes à épouser en raison du coût élevé de la dot à verser pour la célébration du mariage. En épousant plusieurs femmes, le mari s'offre l'occasion de montrer à son entourage son prestige, sa capacité financière et humanitaire »[245]. Les maux conjugaux comme le divorce, le concubinage, l'infidélité, la prostitution, les

---

[242] Giovanni D'ercole KOUASSI, *op. cit*., p. 115.

[243] Cf. Lettre circulaire du Préfet apostolique de la Côte d'Ivoire le 14 mars 1909 à ses confrères missionnaires à Moossou (ville maritime du sud de la Côte d'Ivoire), Archives des Missions Africaines, 21. 8.

[244] Il s'agit des unions des colons avec des filles ou des femmes indigènes qui ne suivaient pas les règles coutumières en place. Elles constituaient une honte et un déshonneur pour les familles, une agression, une dévalorisation et un non-respect de la tradition matrimoniale. Alors il fallait lutter contre ce fléau qui a quand même laissé ses traces en Afrique avec des descendants métissés que l'on rencontre en Côte d'Ivoire dans les régions du sud littoral (Grand-Bassam) et du Centre (Dimbokro, Toumodi), pour ne citer que celles-là.

[245] Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *op. cit*., p. 50.

comportements sexuels indécents et bien d'autres choses qui ont fragilisées les traditions africaines matrimoniales constituent les effets néfastes de la colonisation.

En somme, il n'existait pas de législation ivoirienne à proprement parler, mais quelques normes établies par l'administration coloniale française pour réguler ses rapports avec les autochtones et des personnes accédant au territoire. L'application de ces arrêtés s'est vite heurtée à l'hostilité de la population autochtone, très attachée à ses us et coutumes. C'est seulement à partir de l'indépendance que les différentes institutions législatives vont progressivement se mettre en place.

B- Le mariage civil ivoirien après l'indépendance

Après leur accession à la souveraineté nationale, un grand nombre de pays d'Afrique noire va élaborer des lois écrites en des termes véritablement juridiques pour régir leurs sociétés respectives. La Côte d'Ivoire n'est pas en reste dans cette initiative. Nous n'envisageons pas nous lancer dans un développement exhaustif du droit ivoirien de la famille. Notre préoccupation dans ce qui suit, consiste à traiter de quelques dispositions de la législation matrimoniale ivoirienne de l'indépendance à nos jours et à évoquer en particulier le lien matrimonial dans cette législation.

1- Les premiers éléments de la législation ivoirienne sur le mariage : les lois du 7 octobre 1964

Née de l'indépendance, la législation ivoirienne s'est progressivement mise en place, non sans difficultés, eu égard aux prescriptions coutumières différentes qui régissaient la vie des divers peuples. La Côte d'Ivoire regroupe une soixantaine d'ethnies, donc une soixantaine de peuples avec des patois différents malgré quelques ressemblances linguistiques ça et là. Bien qu'elles aient quelques ressemblances à cause du voisinage, les coutumes diffèrent aussi d'un peuple à un autre. D'où la grande difficulté pour le législateur, au moment de l'élaboration des premières lois, à rassembler toutes les prescriptions traditionnelles pour en faire des normes uniques pour tous ces peuples. La solution finalement retenue était alors de « copier » la législation écrite du colonisateur[246]. C'est ce qui est dit dans la préface de l'œuvre de Jean DUMETZ : « L'accession à l'indépendance des anciennes possessions françaises d'Afrique Noire a donné lieu, dans les nouveaux Etats, à une activité législative

[246] La Côte d'Ivoire est une ancienne colonie française.

intense […]. Alors que le législateur ivoirien a quelque peu négligé la matière des obligations et du droit privé commercial, se contentant largement de l'héritage laissé par la colonisation, il a dès 1964 doté la nation d'un ensemble de lois civiles recouvrant à peu près le domaine du droit des personnes et du droit de la famille. Une série de dix lois, toutes promulguées le 7 octobre 1964 […]. La conséquence la plus marquante de l'adoption de ces lois est l'abandon de la dualité de statut et l'abrogation de la quasi-totalité des règles coutumières »[247].

Ainsi, la loi ivoirienne sur le mariage s'inscrit dans ces mutations d'après l'indépendance avec pour caractéristique la mise à l'écart, voire la suppression des dispositions matrimoniales coutumières. C'est ce que précise l'auteur suscité : « Formellement, la loi sur le mariage abroge et remplace les coutumes diverses qui régnaient en Côte d'Ivoire. Elle entraîne la disparition d'importantes institutions comme la polygamie, la dot ou les mariages préférentiels ; elle ignore délibérément l'organisation traditionnelle de la famille fondée sur la filiation unilinéaire et se réfère à un modèle de famille de type conjugal […]. La loi du 7 octobre 1964 adopte, en remplacement des institutions coutumières, un modèle qui, en apparence du moins, est très proche du droit français[248] ». Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU en fait le même constat dans son essai sur la polygamie et la monogamie en Côte d'Ivoire : « L'influence du colonisateur a fait qu'en dépit des traditions ivoiriennes en matière de mariage, le législateur a imposé la monogamie. Dans tous les domaines, le droit ivoirien s'inspire du droit français. Ainsi la loi ivoirienne sur le mariage a remplacé la notion de famille patriarcale par celle de famille conjugale […] »[249].

Ce qui est encore remarquable dans la première législation ivoirienne, c'est la rédaction des textes en français, langue du colonisateur et langue officielle du pays, et l'utilisation du langage du droit français. Certainement qu'avec la diversité des ethnies, le législateur ivoirien a eu du mal à trouver une langue qui puisse être non seulement comprise et parlée par tout le monde, mais aussi et surtout acceptée par tout le monde sans frustration.

En somme, nous pouvons dire que la législation ivoirienne manquait d'originalité à ses débuts. Qu'en est-il actuellement ?

---

[247] Marc DUMETZ, *Le droit du mariage en Côte d'Ivoire*, Paris 1975, L.G.D.J., vol. 3, p. III.

[248] *Ibidem*., p. IV.

[249] Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *op. cit*., p. 65.

2- La législation matrimoniale ivoirienne actuelle

Alors qu'elle a acquis sa souveraineté nationale le 07 août 1960, ce n'est seulement qu'en octobre 1964 que la Côte d'Ivoire a rendu officielle sa législation, par l'adoption à l'Assemblée nationale d'une série de lois sur la famille. Ce long temps mis par le législateur est la preuve des difficultés que nous venons d'évoquer.

Aujourd'hui en Côte d'Ivoire, on rencontre trois régimes différents de mariage. D'une part le *mariage coutumier,* ensuite le *mariage selon le droit colonial* et d'autre part le *mariage que prévoit le droit moderne ivoirien* conformément à la loi n° 64-375 du 7 octobre 1964 relative au mariage et modifiée par la loi n°83-800 du 2 août 1983. Le droit moderne ivoirien régit les mariages contractés après la date d'entrée en vigueur de la loi de 1964. Quant aux mariages coutumiers, ils ont été prohibés à partir de cette date. Cependant, certains effets du mariage coutumier demeurent encore. C'est ce qui explique la pratique actuelle de la polygamie alors qu'elle est prohibée par la nouvelle loi. Par ailleurs, le législateur a pris des dispositions pour reconnaître la validité des mariages coutumiers célébrés avant octobre 1964 selon le droit colonial. Il s'agit de faire la déclaration de ces mariages à l'état civil ou la constatation par un jugement, quitte à les transcrire sur les registres de l'état civil (article 10 loi n° 64-381 du 7 octobre 1964 relative aux dispositions diverses). Par contre les mariages coutumiers non déclarés et constatés sont considérés comme de simples concubinages. Cette mesure transitoire sur le mariage coutumier a pris fin avec le décret de 1971[250].

Au regard de la législation ivoirienne actuelle sur le mariage, dans sa forme et dans son contenu en général, on parlerait de copie conforme du droit matrimonial français avec des restrictions et des ajouts. Nous envisagerons successivement la notion et le type de mariage, les conditions pour contracter mariage et enfin les nullités du mariage et leurs effets.

a) La notion et le type de mariage

Le droit civil ivoirien ne nous donne pas une définition explicite du mariage. Cependant, dans le nouveau Code de 1983 modifiant celui de 1964, le législateur, dans la section mariage, commence au chapitre premier par donner les conditions requises pour

[250] Thiero Meman KAMOHAN, *Code civil ivoirien, droit des personnes et de la famille*, tome 1 / 2, col. ABC, Abidjan, p. 8-9.

contracter mariage. Ainsi, à partir des articles 1, 4, 50, 51 et 52, nous pouvons extraire une définition du mariage.

Article premier. « L'homme avant vingt ans révolus, la femme avant dix-huit ans révolus, ne peuvent contracter mariage. Néanmoins, le Procureur de la République peut accorder des dispenses pour motifs graves ».

Art. 4. « L'homme et la femme majeurs consentent seuls à leur mariage ».

Art. 50. « Le mariage créé la famille légitime ».

Art. 51. « Les époux s'obligent à la communauté de vie. Ils se doivent mutuellement fidélité, secours et assistance ».

Art. 52. « Ils contractent ensemble, par le seul fait du mariage, l'obligation de nourrir, entretenir et élever leurs enfants ».

De ces articles, nous retenons que le mariage, selon le droit civil en vigueur en Côte d'Ivoire, est un contrat librement consenti par l'homme et la femme majeurs pour former une communauté de vie familiale pour leur propre bien et celui de leurs enfants. Ce contrat entre l'homme et la femme s'établit devant l'officier de l'état civil qui le valide, l'enregistre et en dresse l'acte. C'est ce qui ressort des articles 18 et 27 :

Art. 18. « Le mariage est obligatoirement célébré par un officier de l'état civil ».

Art. 27. « […] Il prononce au nom de la loi qu'ils (les futurs époux) sont unis par le mariage et il en dresse acte sur le champ ».

Même s'il n'est pas mentionné clairement, il convient de savoir que le type de mariage actuellement exigé par la loi ivoirienne est la monogamie. Bien que la polygamie soit pratiquée dans le pays, elle n'est pas légalisée. C'est ce qu'attestent les articles 2 et 4.

Art. 2. « Nul ne peut contracter un nouveau mariage avant la dissolution du précédent. Au cas où le mariage est dissous par le divorce ou annulé, une nouvelle union ne peut être contractée avant l'accomplissement des formalités prévues à l'article 14 de la loi sur le divorce et la séparation de corps ».

Art. 4. « L'homme et la femme majeurs consentent seuls à leur mariage »[251].

[251] Cet article dit la pleine liberté que possèdent les époux à se prendre pour mari et femme. Il leur accorde une protection juridique contre toute intervention ou influence extérieures dans leur engagement. Il nous fait savoir la différence entre le mariage coutumier et le mariage civil. Dans le mariage coutumier, même si le consentement des futurs n'est pas exclu, il est fortement influencé par la décision des familles entre lesquelles s'établit une alliance, d'où son caractère communautaire (p. 29, 57, 59). La loi civile par contre met l'accent sur le caractère personnel ou individuel du mariage.

b) Les conditions pour contracter mariage

La légalisation du mariage en Côte d'Ivoire répond à un certain nombre de conditions contenues dans les articles 1er à 8. Ainsi, au niveau des époux, il faut :

« Avoir 21 ans révolus pour l'homme et 18 ans révolus pour la femme (art. premier) »[252].

« En cas de remariage, obtenir la dissolution légale du lien antérieur (art. 2) ».

« Le consentement personnel et libre des époux (art. 3) ».

« L'homme et la femme (monogamie, art. 4) ».

En ce qui concerne les mineurs (moins de 21 ans et 18 ans révolus), il faut :

« Le consentement de ceux qui exercent les droits de puissance paternelle, et ce, devant l'officier de l'état civil (art. 5) ».

« L'autorisation du tuteur et à défaut de celui-ci, du président du tribunal, en cas d'absence des parents (décès) ou de leur impossibilité à manifester leur volonté (art. 8) ».

Par ailleurs, le professeur Thiero Meman KAMOHAN distingue dans la législation ivoirienne sur la famille des *conditions de forme* des *conditions de fond*. Les conditions de forme sont d'ordre pratique, administratif et rituel[253]et les conditions de fond sont d'ordre physique, psychologique et sociologique.

b.1) Les conditions de forme du mariage

Il s'agit ici de la célébration du mariage et de sa preuve. En effet, le droit de la famille en Côte d'Ivoire demande aux candidats au mariage de remplir au préalable les formalités administratives qui consistent à manifester leur projet et à déposer leurs dossiers au service en charge de l'état civil. Les dossiers qui sont les extraits d'acte de naissance et les fiches d'identification, doivent être déposés au service de l'état civil du lieu de la célébration, dix jours avant la date fixée pour la cérémonie. Les futurs époux sont invités à choisir le régime de leur vie d'ensemble, soit la communauté, soit la séparation de biens (art.23).

Quant au mariage, il est célébré publiquement en principe, au siège de la circonscription ou du centre d'état civil du domicile ou de la résidence de l'un des époux,

[252] Cette disposition juridique date certainement de 1964, car selon nos recherches, actuellement, l'âge de la majorité en Côte d'Ivoire est de 21 ans aussi bien pour l'homme que pour la femme.

[253] Thiero Meman KAMAOHAN, *op. cit.*, p. 9-12.

devant l'officier de l'état civil. Les époux doivent obligatoirement se présenter avec leurs témoins (art. 27).

La preuve du mariage consiste en l'inscription dans le registre de l'état civil et en la remise aux mariés de l'acte ou du certificat de mariage et du livret de famille par l'officier de l'état civil (art. 24 et 28).

Les conditions élaborées par le législateur doivent être observées pour éviter l'invalidité voire la nullité du mariage avec les effets que cela peut entraîner

b.2) Les conditions de fond d'ordre physique

- La première des conditions d'ordre physique consiste en *la différence de sexe (l'homme et la femme)* qui est vérifiée par l'officier de l'état civil à partir des actes de naissance des futurs époux. Par ailleurs, cette condition n'implique pas l'exigence de l'aptitude à la procréation. Cela va sans dire que l'impuissance de l'homme et la stérilité de la femme ne constituent pas des causes de nullité du mariage. Cependant, l'homosexualité et la transsexualité sont proscrites en Côte d'Ivoire.

- La seconde condition d'ordre physique est *l'âge*. A ce niveau, la législation ivoirienne stipule que tout prétendant au mariage doit atteindre un certain degré de développement physique et intellectuel à savoir *la puberté*. L'âge légal de la puberté aussi appelé « âge nubile » est de 21 ans révolus pour l'homme et 18 ans révolus pour la femme (art. 1). Mais le procureur de la République peut accorder des dispenses d'âge pour motifs graves (la grossesse de la femme impubère).

b.3) Les conditions de fond d'ordre psychologique

Ces conditions concernent le consentement des époux d'une part et celui des familles des futurs d'autre part :

- Le consentement des candidats au mariage doit exister avant tout et être intègre, c'est-à-dire non vicié par l'erreur ou la violence (art. 3.).
- Il doit être donné personnellement et librement par chacun des époux à travers le *oui mutuel* devant l'officier de l'état civil le jour de la célébration (art. 3). Il va sans dire que le mariage de personnes inconscientes le jour de la célébration n'est pas valide.

La législation ivoirienne sur la famille insiste sur le fait que le mariage étant un acte d'une volonté consciente et sérieuse, tout mariage fictif ou simulé n'a aucune valeur juridique. Aussi, un mariage intéressé ou à but lucratif n'est pas valide. La nécessité du consentement personnel des époux exclut tout mariage par procuration. Le consentement n'est pas valable s'il a été extorqué par la violence ou donné par erreur sur l'identité physique ou civile de la personne.

Au sujet des mineurs, il faut dire qu'outre leur consentement personnel, celui de leurs parents est requis. A défaut des parents, c'est le tuteur sinon le président du tribunal qui donne l'autorisation (art. 8).

b.4) Les conditions de fond d'ordre sociologique

Ce sont des conditions d'ordre moral et social. En effet, en vue de favoriser l'harmonie et la morale sociales, le législateur a établi que tout mariage antérieur, s'il existait, doit être dissout avant une nouvelle célébration. Cette condition signifie que la polygamie est officiellement interdite par la loi matrimoniale (art. 2). Par ailleurs, toute femme divorcée légalement qui désire se remarier doit observer un délai de viduité de trois cent jours (art. 9). L'inceste étant formellement prohibé, la loi ivoirienne exige qu'il n'y ait pas de lien de parenté ni d'alliance entre les futurs époux. Ainsi, en ligne directe, le mariage est interdit entre tous les ascendants et descendants et entre toutes ces personnes et les alliés dans la même ligne. En ligne collatérale, le mariage est interdit entre frère et sœur, entre oncle et nièce, entre tante et neveu, entre alliés au degré de beau-frère et belle-sœur. Dans ce dernier cas, l'interdiction est limitée à l'hypothèse où le mariage qui produisait l'alliance a été dissout par le divorce (art. 10 et 11).

3- Les nullités du mariage et leurs effets

On distingue dans les lois sur la famille ivoirienne, des *nullités* dites *absolues* et celles dites *relatives*. Les *nullités absolues* sanctionnent les violations des règles destinées à protéger l'intérêt général quand *celles relatives* sanctionnent la violation des règles protégeant les intérêts particuliers. De part et d'autre, il existe des causes pour lesquelles le mariage est déclaré nul.

a) Les causes de nullité absolue (art. 31)

Le mariage est déclaré absolument nul lorsque les règles qui protègent l'intérêt général sont violées. L'article 31 du droit matrimonial nous donne ainsi les causes de nullité absolue :
- le défaut d'âge nubile qui suppose la non-puberté.
- la bigamie ou la polygamie.
- le défaut de consentement personnel des époux.
- l'inceste.
- l'inobservation des règles de célébration du mariage.

Outre ces cinq causes, la jurisprudence a adjoint deux autres à savoir l'identité de sexe (homosexualité) et le défaut de célébration par un officier de l'état civil.

Conformément à l'article 32, l'action en nullité peut être exercée par les époux eux-mêmes ou par toute personne qui y a intérêt et par le ministère public qui ne peut agir que du vivant des époux. Cependant, s'il s'agit d'impubères, les parents qui ont donné leur consentement au mariage ne sont pas admis à en demander la nullité pour cette cause.

L'article 33, lui, précise que la nullité absolue ne peut être couverte pour confirmation et que l'action en nullité absolue n'est pas susceptible de prescription.

b) Les causes de nullité relative

La nullité est relative lorsqu'elle sanctionne la violation de règles protégeant des intérêts particuliers. On dénombre deux causes de nullité relative (art. 35) :
- les vices du consentement.
- le défaut du consentement au mariage du mineur.

L'erreur ou la violence ne sauraient constituer des causes de nullité si les époux ont cohabité pendant six mois depuis que la partie victime a acquis sa liberté ou découvert son erreur (art. 38). La nullité pour défaut de consentement du mariage du mineur est quant à elle couverte en cas d'approbation expresse ou tacite du mariage par celui dont le consentement était nécessaire ou lorsque l'époux ou l'épouse a atteint vingt et un ans révolus sans attaquer le mariage (art. 38). La nullité relative est prescrite sur trente ans (art. 37).

c) Les effets de la nullité du mariage

Les effets sont les mêmes pour la nullité absolue et la nullité relative. La nullité détruit en principe le mariage concerné de manière rétroactive. Le principe de l'effet rétroactif tient au fait que la nullité anéantit tous les effets du mariage non seulement pour le passé mais aussi pour l'avenir. Cependant, ce principe ne s'applique vraiment qu'à l'égard des époux et non à l'égard des enfants issus du mariage nul.

Concernant *les époux,* lorsque la nullité est prononcée, les effets dont le port du nom du mari par la femme, le lien d'alliance entre les parents des époux et les divers devoirs des époux sont effacés. Cependant la femme est tenue d'observer les trois cents jours du délai de viduité.

Par rapport *aux biens des époux*, l'annulation touche le régime matrimonial. Ainsi, les dons offerts aux époux lors du mariage et ceux qu'ils se sont mutuellement faits sont annulés. Par ailleurs, du vivant des époux, aucun n'a droit sur la succession de l'autre.

Au sujet *des enfants*, le mariage n'est détruit que pour le futur. Il va sans dire que les enfants conservent leur statut d'enfants légitimes ou légitimés et le sort du mariage pour eux se règle comme s'il y a eu divorce (art. 43-44).

Ces dispositions de nullité du mariage établies par le législateur ivoirien nous laissent percevoir sa capacité à annuler les mariages quand la demande lui est faite ou quand ils ne répondent pas aux normes en vigueur. Or le mariage noue un lien entre les époux. Que dit alors la loi au sujet du lien matrimonial et quelles peuvent être les atteintes à ce lien ? C'est ce que nous nous proposons de présenter maintenant.

C- Le lien matrimonial

Il s'agit ici de préciser en quoi consiste le lien matrimonial, à quel moment se forme-t-il, et quelles sont les différentes atteintes possibles.

1- Le lien matrimonial et sa formation

Dans le domaine du mariage, le droit civil ivoirien ne traite pas explicitement du lien matrimonial. Cependant, certains indices nous permettent de l'y extraire, car toute union matrimoniale établit absolument un lien entre les contractants. Ainsi, le lien matrimonial semble être pour le législateur ivoirien ce qui fonde le mariage. Il est créé pendant la

célébration du mariage. C'est ce qu'écrit aussi Meman KAMOHAN dans son commentaire sur le droit de la famille : « le mariage crée entre les époux un lien matrimonial dont les conditions et les effets soulignent la mesure de la rigueur qui le sous-tend. Mais ce lien n'échappe pas à certaines atteintes susceptibles de le fragiliser ou de le rompre. Il s'agit autrement dit de la pathologie du lien matrimonial[254] ». Maître Emile KOUAME N'GUESSAN, avocat au barreau de Côte d'Ivoire, ajoute : « la formation du lien matrimonial obéit à un certain nombre de conditions de fond et de forme en l'absence desquelles le mariage ne serait pas licite et pourrait même n'être pas valable[255] ». Le troisième paragraphe de l'article 27 du code de la famille stipule : « il (l'officier de l'état civil) reçoit de chacun d'eux (les futurs époux), l'un après l'autre, la déclaration qu'ils veulent se prendre pour mari et femme. Il prononce, au nom de la loi qu'ils sont unis par le mariage et il en dresse acte sur le champ ».

De ces citations et au regard de la loi matrimoniale ivoirienne, bien qu'elle ne nous dise pas comment et quand se forme le lien conjugal, nous déduisons que le lien matrimonial se crée et existe au moment de la célébration du mariage devant l'officier de l'état civil, par le consentement mutuel des époux. C'est alors que s'établit le contrat de vie commune. Ce qui veut dire que c'est le consentement (le oui réciproque des époux) qui forme le lien matrimonial entre les contractants.

Ainsi établi, le lien matrimonial ne saurait être à l'abri de toute attaque pouvant résulter des crises conjugales que Thiero Meman KAMOHAN appelle « la pathologie du lien matrimonial »[256].

2- Les atteintes au lien matrimonial

Les crises conjugales peuvent porter gravement atteinte au lien conjugal tissé entre l'homme et la femme unis conformément aux dispositions mises en place par le législateur. Les atteintes au lien matrimonial peuvent être graves ou moins graves.

- Elles sont *graves* lorsqu'elles sont définitives, entraînant la dissolution totale du lien. Il s'agit du divorce total, du décès de l'un des époux et de l'annulation du mariage. A ce stade, il n'y a aucun espoir de reprise de la vie commune.

---

[254] Thiero Meman KAMOHAN, *op. cit*., p. 2.

[255] Emile KOUAME N'GUESSAN, *Harmonie sexuelle, gage de la stabilité du couple*, Abidjan, 2006, p. 26.

[256] Thiero Meman KAMOHAN, *op. cit*., p. 2..

- Elles sont *moins graves*, quand elles ne sont pas définitives, constituant une sorte de relâchement du lien. C'est le cas de la séparation de corps et de la séparation de fait. Là il y a encore l'espoir de reprise de la vie conjugale à travers la réconciliation.

Bien que nous en ferons un large développement dans le chapitre cinq au sujet de ces différentes atteintes, il importe de savoir que le lien matrimonial peut être dissous pour permettre une nouvelle union (art. 2).

Après la présentation du mariage dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien, il nous paraît nécessaire de savoir en quoi ils se rapprochent ou au contraire s'opposent.

Paragraphe III : Rapport entre le mariage traditionnel *akyã* et le mariage civil ivoirien

Nous nous proposons ici de confronter le mariage traditionnel *akyã* et le mariage civil ivoirien. Il ne s'agit pas de reprendre tout ce que nous venons de dire ni de faire une comparaison exhaustive, mais plutôt de nous intéresser à certains points qui nous serviront pour la suite de notre étude surtout concernant la notion du mariage et celle de la formation du lien matrimonial.

De façon générale, le mariage coutumier et le mariage civil coexistent en Côte d' Ivoire ; mais ils n'ont pas les mêmes déterminants : l'un, le mariage coutumier, est antérieur à l'autre, le mariage civil ; le premier tient son origine des ancêtres et est fondé sur des sources orales quand le second provient d'une « copie à l'ivoirienne » des dispositions juridiques de l'ex-colonisateur. Leur pratique n'est pas toujours la même : l'un se fait par étapes progressives, l'autre au jour décidé par le couple. Nous percevons qu'il existe entre ces deux types de mariages, des éléments concordants et d'autres discordants.

A- Les éléments concordants et discordants des deux types de mariages

1- Les éléments concordants

a) La monogamie

Il peut paraître surprenant de classer la monogamie parmi les points identiques entre le mariage coutumier et le mariage civil, car depuis toujours, on a identifié la polygamie avec le monde traditionnel ; cela ne nous semble pas exact, car le mariage coutumier *akyã*, selon les deux anciens consultés, est en principe monogamique. Et chez les *Akan*, groupe auquel appartiennent les *Kyamã*, l'union est traditionnellement célébré entre un homme et une femme

de même que le mariage civil défini comme étant « l'union légale d'un homme et d'une femme est un contrat à deux avec des droits et des obligations mutuelles »[257]. On n'a jamais fait de cérémonie nuptiale coutumière entre un homme et plusieurs femmes séance tenante. La polygamie est tolérée en certaines circonstances, mais pas voulue officiellement. D'ailleurs, elle est pratiquée par une minorité[258]. Et quand bien même un homme voudrait épouser plusieurs femmes, il se rendra dans les différentes familles de ces femmes-là pour accomplir séparément les rites du mariage coutumier ; il ne les réunira pas toutes pour les épouser ensemble coutumièrement au cours d'une même cérémonie. Alors si la tradition n'a pas prévue une telle cérémonie, pourquoi dire que le mariage coutumier est polygamique ? Il serait plus correct de dire que la polygamie existe dans la société traditionnelle et non la société traditionnelle est polygamique. Car, si le législateur ivoirien n'avait pas officialisé ou légalisé la monogamie, elle s'imposerait à la société traditionnelle dans son évolution. C'est ce qu'écrit autrement l'auteur suscité : « […]. La monogamie a toujours existé avec le mariage. Elle précède la polygamie. Si la monogamie n'était pas la seule forme de mariage instituée par le législateur actuel, l'évolution de l'environnement social, psychologique et économique l'obligerait à l'observer »[259].

b) Les empêchements

Les dispositions matrimoniales traditionnelles et le droit civil ivoirien se rejoignent en ce qui concerne *l'âge*, *l'inceste*, *la maladie mentale (folie)* et *l'homosexualité* comme empêchements au mariage. Il s'agit en fait des conditions pour contracter mariage.

Dans la loi civile ivoirienne comme dans le droit coutumier, pour se marier, il faut être mature, c'est-à-dire, être raisonnable et avoir les capacités physiques nécessaires pour accomplir les devoirs conjugaux et surtout être à même de procréer. Des deux côtés, l'inceste est prohibé ; le mariage exogamique est le plus conseillé, bien qu'il existe des cas d'endogamie. Les personnes atteintes de troubles mentaux tels que la folie, ne peuvent pas contracter mariage dans les deux domaines, car le « droit coutumier » et le droit civil ivoirien

---

[257] Françoise KAUDJHIS – OFFOUMOU, *Mariage en Côte d'Ivoire : de la polygamie à la monogamie : essai suivi de réflexion sur l'excision*, S.I. : S.n., S.d., p. 72.

[258] Il s'agit des personnes qui possèdent de grands biens (les riches) et qui sont capables de s'occuper de plusieurs femmes et plusieurs enfants.

[259] *Ibidem*., p. 66.

exigent une bonne conscience morale et des dispositions psychiques normales, humainement parlant. La tradition *akyã* interdisant et condamnant fermement les pratiques homosexuelles, ne saurait en aucun cas célébrer le mariage de personnes de même sexe. A ce propos, les deux anciens consultés précisent : *« lo kyamã kubhè o lé tè lo yi yabhè lokõ, adibi, o lé tè »*[260]. La législation ivoirienne sur le mariage n'autorise pas non plus l'union homosexuelle ; c'est ce qui découle de l'article 4 : « l'homme et la femme majeurs consentent seuls à leur mariage ».

c) Le remariage

Bien qu'elle ne souhaite ni n'encourage la séparation ou le divorce, la tradition matrimoniale *akyã* permet le remariage après l'accomplissement du rite du divorce définitif. De même la législation ivoirienne autorise le remariage mais après la séparation ou le divorce légalement prononcé (e), c'est-à-dire que le lien antérieur doit d'abord être dissous[261].

2- Les éléments discordants

Le mariage coutumier *akyã* et le mariage civil ivoirien s'opposent, dans le choix du conjoint, dans la conclusion du mariage et dans la formation du lien.

a) Le choix du conjoint

Dans la tradition matrimoniale *akyã*, le choix du conjoint est en principe fait par les parents et parfois par les familles. Les deux anciens consultés sont unanimes sur ce point : *« Lo kyi godogodo, n'thémãhõ lé amãdonĩ hõ mõ nõ aphĩ bhié sé sè ; a lé li sè n'brĩ do mõ thĩ lo phĩ bhié »*[262]. Même si le choix est fait par l'homme lui-même, les parents ou la famille peuvent refuser si la femme ne répond pas aux critères, et lui demander de faire un autre choix. Il n'est pas rare aussi que la femme soit imposée à l'homme. Il va sans dire que l'influence des parents ou de la famille est très forte et nous pouvons dire incontournable dans le choix du conjoint. Cette influence peut aller jusqu'à la malédiction et au pire des cas la

[260] Littéralement : « Dans les villages *akyã*, on ne fait pas ces genres de choses, c'est interdit, ça ne se fait pas ». En effet, le ton méprisant avec lequel nos deux anciens ont parlé de cette pratique qui, selon eux est immorale et inhumaine, dénote de l'inexistence d'un tel mariage chez les *Kyamã*.

[261] Cf. art. 2 du Code civil ivoirien, droit des personnes et de la famille.

[262] Prise à la lettre, cette phrase signifie : « Dans les temps anciens, ce sont les parents et les familles qui donnent une femme en mariage à l'homme ; ce n'est pas l'homme lui-même qui décide d'épouser une fille ».

négation de la filiation, si l'homme s'entête dans son choix. Bien que de nos jours ce rôle prépondérant des parents et de la famille va s'amoindrissant, il constitue cependant, un élément toujours important dans la réussite et la pérennité du foyer. Par contre, dans le droit civil ivoirien, en son article 3, il est clairement écrit que « le consentement des époux majeurs doit être personnel et libre ». Il ne doit donc souffrir d'aucune contrainte extérieure. Seul dans le cas des mineurs, le consentement de ceux qui exercent les droits de puissance paternelle est requis[263]. Ainsi, en parlant du consentement personnel et libre des conjoints, la législation ivoirienne fait allusion au choix du partenaire qui doit être sans influence extérieure pour que la vie à deux soit agréable.

b) La conclusion du mariage et la formation du lien

En Afrique, particulièrement chez les *Kyamã*, la conclusion du mariage obéit à un processus dynamique. Il s'agit de franchir toutes les étapes qui conduisent à la célébration de l'union proprement dite[264]. Le mariage n'est véritablement conclu, donc le lien effectivement scellé, qu'après la prière clôturant la cérémonie. La naissance d'un enfant après l'union constitue la preuve de la consommation matrimoniale. Elle parachève et confirme la formation du lien. Cependant, il s'agit surtout d'une alliance entre les deux groupes de familles que représentent les époux. Ainsi, chez les *Kyamã*, le lien matrimonial qui est en gestation depuis l'acceptation de la dot par les parents de la fille, se noue officiellement entre les familles après la célébration du mariage selon le rite coutumier. En revanche, dans le droit civil ivoirien, le mariage est conclu et le lien matrimonial est établi par l'échange mutuel, personnel et libre du consentement des époux ; et ce, devant l'officier de l'état civil[265]. Ici, le mariage est donc individuel et non communautaire comme dans la coutume.

Eu égard aux éléments discordants et concordants ci-dessus, ne pouvons-nous pas insérer certaines dispositions matrimoniales coutumières dans le Code civil ivoirien sur la famille ?

---

[263] Cf. art. 5 du Code civil ivoirien, droit des personnes et de la famille.

[264] Cf. *supra* p. 45-61.

[265] Cf. art. 3 et 27 du Code civil ivoirien, droit des personnes et de la famille.

3- Les propositions pour l'insertion de certaines données matrimoniales coutumières dans le Code civil ivoirien sur la famille

En étudiant le droit civil ivoirien, on peut tout de suite se rendre compte à quel point il manque d'originalité. Au début de la mise en place du Code civil matrimonial ivoirien, le législateur a fait peut-être un choix judicieux et raisonnable ; mais de nos jours, ne serait-il pas judicieux de procéder à une révision de ce Code en y insérant quelques dispositions coutumières ?

En effet, dans le domaine matrimonial en particulier, il pourrait à notre sens prendre en compte quelques éléments culturels qui se rencontrent presque chez tous les peuples ivoiriens :

La polygamie, pour ceux qui le veulent et le peuvent, pourrait être limitée au maximum à trois femmes, avec des dispositions particulières pour la bonne marche d'un tel foyer. Ces dispositions s'inspireraient de celles traditionnelles aussi bien pour la résolution des problèmes entre les coépouses que pour l'accomplissement des devoirs conjugaux. Messieurs ALLÉ et ABÉKAN soutiennent cela en disant qu'avant, il y avait des règles de bonne conduite auxquelles devaient se plier les femmes qui acceptaient de se marier à un polygame et tout se passait bien. Quant à l'accomplissement des obligations matrimoniales, ils disent que le problème ne se posait pas puisque c'étaient des personnes riches qui optaient pour la polygamie ; donc ils avaient des biens qui leur permettaient de payer la dot et de subvenir aux besoins de leurs foyers, et c'était une obligation de le faire.

Le consentement des parents ou des familles pendant la célébration civile favoriserait la pérennité de l'union, car non seulement il ferait prendre conscience au couple du sérieux que revêt leur mariage, mais aussi engagerait parents et familles à s'investir davantage pour la réussite du foyer de leurs enfants. Des normes pourraient aussi préciser et réguler leurs interventions.

Le processus dynamique qui caractérise le mariage coutumier serait très utile aux couples qui n'ont aucun temps de préparation de la vie commune au niveau de l'état civil. Car c'est seulement au jour de leur union que l'autorité communale leur lit quelques articles du Code matrimonial, suivi de brefs conseils. De ce fait, en instaurant à l'état civil, avec les futurs mariés, un temps de rencontre, ponctué de formations progressives à l'amour, aux droits et devoirs des époux et à la fondation d'une famille, ne sauverait-on pas certains couples du naufrage conjugal ?

La dot n'a pas un caractère mercantile ni contraignant, mais elle revêt un aspect valorisant pour la femme[266]. Son acceptation par les parents ou la famille de celle-ci autorise non seulement la célébration officielle du mariage, mais aussi marque la formation du lien matrimonial entre les familles et les clans par le truchement des futurs époux. Par conséquent, elle fait prendre conscience à l'homme du caractère communautaire du mariage coutumier, de son caractère sérieux, et de la forte implication des parents et des familles. Or, la législation matrimoniale ivoirienne a aboli la dot coutumière et a même prévue une punition pour tout contrevenant[267]. Cette disposition juridique ne fragilise-t-elle pas le mariage ? En légalisant le système dotal avec des dispositions juridiques qui précisent les éléments constitutifs ou la somme à verser, n'éviterait-on pas les séparations et les divorces trop faciles ? Le mariage civil n'aurait-il pas encore plus de valeur ? Cette interrogation nous conduit à faire une analyse du mariage en Côte d'Ivoire dans le contexte de la modernité.

SECTION II : La société ivoirienne moderne et ses mutations

Nul doute, compte tenu du dynamisme d'évolution et de transformation qui existe en toute chose naturelle, les coutumes africaines devraient connaître des changements. Mais, leur rencontre avec la culture occidentale a donné précipitamment lieu à de profonds bouleversements socioculturels. La société traditionnelle africaine est de nos jours fortement ébranlée dans ses assises culturelles. Cette intrusion n'est pas sans provoquer des transformations sociales et des changements de mentalités, faisant découvrir et adhérer à de nouvelles valeurs et à de nouveaux comportements, en Côte d'Ivoire et partout en Afrique noire. Aujourd'hui, les valeurs culturelles africaines, très menacées, cherchent leurs repères. Les us et coutumes matrimoniaux sont dilués, voire altérés. Les institutions sociopolitiques traditionnelles ivoiriennes ne sont pas épargnées par ces mutations ; l'action du déracinement culturel y est manifeste[268]. La réalité quotidienne à Abidjan[269] et en d'autres villes urbaines du pays, est celle d'une élite sociale qui n'observe plus les pratiques traditionnelles, ou alors les adapte à leurs convenances.

---

[266] Cf. *supra*, p. 53-55.

[267] Cf. art. 20-22 du Code civil ivoirien, droit des personnes et de la famille.

[268] Jean Marc Marcel ABBÉ OSSEPE, *crise du mariage chrétien dans les foyers*, Mémoire de licence, U.C-A.O. Abidjan, 2002, p. 25.

[269] Abidjan est la capitale économique et politique de la Côte D'Ivoire.

C'est dans ce contexte de transformations socioculturelles dont Abidjan est le pôle d'attraction, que nous allons développer le point suivant, à partir de notre expérience personnelle dans l'exercice du ministère sacerdotal en milieux urbains et semi-ruraux, et surtout à partir d'une documentation africaine, spécialement ivoirienne, et de l'entretien avec les deux anciens précités.

Paragraphe I : Les caractéristiques du mariage moderne

A- L'amour, fondement du mariage moderne

De façon générale, l'amour est le pilier sur lequel repose le mariage dans la société moderne. Dans la société traditionnelle, le mariage étant communautaire, il est fortement influencé par les familles et n'est pas toujours basé sur l'amour entre les conjoints, dans la mesure où le consentement des parents ou de la famille demeure déterminant dans le choix du partenaire. Or, aujourd'hui, le mariage se fait généralement par amour entre les individus qui décident d'eux-mêmes de concrétiser leur affection l'un pour l'autre. La preuve est que dans notre ministère pastoral, la majorité des réponses que nous avons obtenues des couples sur la motivation de leur projet de mariage allait dans ce sens. Aussi, dans notre questionnaire d'enquête, nous avons dénombré 23 femmes sur 27 qui ont déclaré s'être mariées par amour et 15 hommes sur 18. Cette primauté de l'amour dans le mariage actuel est soulignée aussi par Auguste DAUBREY dans sa conférence sur le mariage moderne en Côte d'Ivoire : « Le couple moderne est fondé, dominé par le désir de vivre ensemble un amour partagé. La finalité la plus importante du couple c'est de vivre ensemble cet amour partagé. Tout est organisé en fonction de cela qui s'exprime de multiples façons […] »[270]. Quant à Maître Emile N'GUESSAN, il classe l'amour parmi les conditions de l'harmonie sexuelle et en fait un motif de fidélité conjugale : « L'homme qui aime sa femme ne peut pas la tromper. La femme qui aime son mari ne peut pas le tromper »[271]. Kassimi BAMBA évoque en revanche l'aspect communautaire du mariage en Afrique noire dans lequel les intérêts familiaux sont privilégiés par rapport à l'amour entre les candidats : « Au-delà des deux individus qui s'unissent, c'est toute une communauté qui signe un pacte d'amitié et de fraternité au titre duquel tous les membres de cette communauté s'engagent à se porter mutuellement secours et

[270] Auguste DAUBREY, « Le mariage moderne », Conférence, Abidjan, 14 janvier 1973.

[271] Emile KOUAMÉ N'GUESSAN, *op. cit*. p. 43.

assistance en toute circonstance. C'est pourquoi, les candidats au mariage n'avaient pas besoin de se connaître ni de s'aimer avant la célébration du mariage. Seuls les intérêts de la famille comptaient[272] ». Toutefois, bien que l'amour soit le facteur principal des mariages dans la société moderne, cela ne signifie pas son inexistence dans le monde traditionnel ; il n'y est pas simplement primordial. Ce fait ne sous-entend-il pas un problème de liberté dans l'engagement matrimonial coutumier ?

B- La liberté dans le choix du conjoint

Par rapport à la société traditionnelle, où le choix du conjoint est fortement influencé par l'avis des parents et de la famille, le choix du conjoint dans la société ivoirienne moderne est plus libéral, beaucoup plus sélectif. En effet, avec le brassage culturel, les études et les informations par les mass médias, les jeunes se sont progressivement détachés des us et coutumes traditionnels, pour adhérer à la nouvelle vision des choses que leur offre la vie citadine. Le choix de la personne avec laquelle on désire faire sa vie se fait sans référence aucune aux dispositions matrimoniales coutumières. Seule l'appréciation personnelle compte. Dans le même sens, Auguste DAUBREY écrit : « L'homme était assujettit à la grande famille qui décidait de tous ses actes : mariage, travail de l'année, grands voyages etc. La première révolution a été de le rendre libre vis-à-vis de cette grande famille dans sa décision. Cette liberté acquise lui a permis de décider d'épouser une fille de son choix. […]. Dans le mariage autonome et monogamique, la femme doit choisir son propre partenaire. Elle a obtenu l'autonomie et la responsabilité »[273]. Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU invite les époux à cette responsabilité en ces termes : « […]. A l'heure actuelle, le consentement personnel de l'épouse et de l'époux est indispensable pour la conclusion du mariage »[274]. Alors, si le consentement personnel est la manifestation de la volonté libre, il va sans dire qu'il y a un choix libre qui s'opère chez l'individu et qui détermine son engagement. Cependant, les choix demeurent sélectifs et intéressés : on s'intéressera plus aux personnes de familles riches, aux personnes de classe sociale élevé, aux personnes instruites ou promises à un avenir meilleur et aux personnes exerçant des activités lucratives. Ceci veut dire qu'on ne se marie pas seulement par amour, mais aussi par intérêt. Les parents ne sont informés du choix du

[272] Kassimi BAMBA, « Le mariage en Afrique : à la croisée des chemins », Conférence, dans: Débats, Courrier d'Afrique de l'Ouest, n° 20, décembre 2004, p. 16.

[273] Auguste DAUBREY, *op. cit*., p. 2.

[274] Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *op. cit*., p. 82.

conjoint qu'après décision et date arrêtées pour le mariage, leur intervention n'est requise que pour remplir les formalités coutumières, leur point de vue ne compte guère. Même si cela reste rarissime, il existe même des mariages célébrés à l'insu des parents et des familles qui, ne sont informés qu'après coup, et parfois pas du tout. C'est notamment le cas des « *mariages blancs* »[275] et des « *mariages polygamiques* »[276]. A ce propos, Kassimi BAMBA s'exprime en ces termes : « […]. La famille ou le clan n'est informé que lorsque les deux amis sont sur le point de se marier ou, parfois, après que le mariage ait été célébré »[277]. Cette liberté de choix qu'exigent les futurs mariés constitue l'un des problèmes majeurs qui existent entre la tradition et le modernisme dans le domaine matrimonial, les parents et les familles voulant que l'alliance qui sera scellée, ne souffre d'aucun mal dans le futur. Aussi, c'est avec la mort dans l'âme qu'ils se trouvent confrontés à certains faits nouveaux que les *Kyamã* appellent « *ayi pôpô* »[278]. Dans cette optique, les réalités matrimoniales nouvelles représentent bien des « *ayi pôpô* ».

C- La monogamie et les nouvelles formes de polygamie

La société traditionnelle, comme nous l'avons dit, est en principe monogamique. La polygamie y est pratiquée par une classe sociale donnée, parce que tolérée et répondant à la finalité purement traditionnelle du mariage. Dans ce sens, classer la monogamie parmi les exigences actuelles du mariage ne signifie pas l'attribuer exclusivement à la société moderne qui, elle aussi, connaît des pratiques polygamiques sous d'autres formes[279]. Nous voulons simplement souligner le caractère légal de la monogamie dans le monde d'aujourd'hui par rapport à celui d'hier. C'est ce que souligne autrement Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU : « La monogamie apparaît comme la forme de mariage pour l'avenir, car les législateurs modernes s'orientent vers sa codification, la jugeant plus responsable de l'unité et de la

---

[275] Ce sont des mariages exclusivement intéressés et arrangés dans un but précis.

[276] N'existant pas à l'origine dans les coutumes matrimoniales et étant mal vu par la société, la polygamie est pratiquée officieusement à des fins lucratives ou pour obtenir des avantages sociaux le plus souvent. Certaines cultures la pratiquent aisément, quand d'autres la réprouvent ou la recommandent dans des cas biens déterminés.

[277] Kassimi BAMBA, *op. cit.*, p.20.

[278] Expression très englobante qui désigne *les nouveautés en général*. Elle sous-entend une opposition entre ancien et nouveau, entre tradition et modernisme. A travers cette expression, on note le caractère extérieur de la nouveauté. Ainsi *ayi pôpô* fait allusion à *tout ce qui vient de l'extérieur*, c'est-à-dire *tout ce qui est étranger*. Sans toute fois considérer la nouveauté comme mauvaise, les *Kyamã* y voient une intrusion qui bouleverse leurs habitudes.

[279] Il s'agit des relations extra conjugales qui s'apparentent à la polygamie.

solidarité de la famille »[280]. Ainsi, eu égard à la législation matrimoniale en vigueur dans le pays, la société ivoirienne moderne pratique officiellement la monogamie. Par contre, même si les dispositions matrimoniales coutumières sont, en majeure partie, délaissées par la jeunesse actuelle, elles exercent une influence morale sur la société au niveau du comportement sexuel. Alors, sous la hantise de la monogamie que prône aussi la société traditionnelle, les urbains essaient tant bien que mal de s'y accommoder. Notons aussi que la pratique religieuse, surtout chrétienne, joue un rôle très important dans l'éducation sexuelle, à travers ses enseignements qui recommandent la monogamie aux couples chrétiens. Cependant, force est de constater que la réalité du terrain est tout autre. Car sans toutefois être officielle, la polygamie est pratiquée autrement dans les zones urbaines de façon notoire et sans scrupule, si bien qu'on pourrait parler d'un effet de mode. L'infidélité y est de mise ; sept couples sur dix (7/10 couples) souffrent de ce fléau. Avec ou pour de l'argent, on se permet de tout sexuellement. Aussi est-il reconnu aujourd'hui que certaines personnes ayant suffisamment d'argent, entretiennent, en dehors du foyer conjugal de façon publique ou discrète, une ou deux femmes qu'on appelle « maîtresse ou deuxième Bureau »[281]. Certaines femmes prennent plaisir à pratiquer ces nouvelles formes de relations extra conjugales pour subvenir à leurs besoins personnels et familiaux quand d'autres demandent aisément le divorce pour être plus libres. Les mass-médias et les nouvelles technologies de l'informatique participent d'une certaine façon à la promotion de ce genre de vie polygamique.

De nos jours, avec l'urbanisation croissante, cette nouvelle réalité est en train de gagner les villages et porter un coup aux valeurs matrimoniales traditionnelles, les menaçant même de disparition. Dans ce même ordre d'idée, Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, tout en précisant que la monogamie est éducative pour la société, la trouve viciée de nos jours, malgré sa légalisation : « Il est nécessaire que les époux soient consultés sur leur union. Car les temps ont changé et les mentalités doivent s'adapter à cette évolution. C'est en pensant que ce vœu serait exaucé que le législateur a imposé la monogamie. Mais malheureusement, cette institution est tenue pour responsable des nouvelles manifestations de la polygamie. La loi de 1964 a supprimé la polygamie. Mais dans les faits, des couples la pratiques sous diverses formes […] »[282]. Aussi, tout en citant Marc DUMETZ, elle poursuit en ces termes :

---

[280] Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *op. cit*. p. 48.

[281] Les relations très poussées avec ces femmes conduisent le plus souvent les hommes à déserter leur foyer pour vivre avec elles.

[282] Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *op. cit*., p. 82.

« Si le mariage ne peut plus mener à la polygamie, l'union libre est un moyen de tourner la page[283]. Ainsi, des hommes prennent plusieurs femmes qu'ils entretiennent en dehors de leur foyer comme concubines, d'autres entretiennent des jeunes filles comme maîtresses, et certains brisent leur mariage légitime pour vivre avec plusieurs autres femmes[284] ». C'est ce même constat que fait Renzo MANDIROLA qui considère ce phénomène comme une conception nouvelle du mariage : « […]. Une nouvelle manière de concevoir le mariage voit le jour et prend pour alibi la mariage traditionnel[285] ». Effectivement, la sexualité qui, jadis, était pratiquée dans le foyer conjugal, et avec beaucoup de discrétion, est aujourd'hui banalisée ; les mœurs matrimoniales traditionnelles sont bafouées. Ces faits sociaux actuels ne sont pas sans affecter nos deux anciens précités qui s'indignent en ces termes : « *a yi kubrĩ lô pou ; lo kyi tho lokõ a lé sé mõ si ; bã è bha kô tè lo yi yabhè lokõ* ? »[286].

Ces pratiques sexuelles sont véritablement étrangères à la société africaine noire en tant que telle. Elles ne se rencontrent pas seulement en la Côte d'Ivoire, mais partout en Afrique subsaharienne, où quelques éléments de la culture occidentale se sont violemment introduits. Face à ces dérives, une législation matrimoniale ne serait-elle pas bien venue ?

D- Le mariage régi par la loi

A la différence du mariage coutumier qui est communautaire parce qu'unissant des groupes de personnes à travers l'union de deux personnes hétérosexuelles, le mariage civil, lui, est individualiste, en ce sens qu'il établit un lien uniquement entre un homme et une femme. Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU le souligne ainsi : « L'homme ivoirien devient de plus en plus individualiste. Au fil des jours, la famille se rétrécit. Cette réduction de la cellule familiale ivoirienne est un facteur déterminant à l'établissement d'une prééminence de la monogamie dans notre société »[287]. Par ailleurs, bien qu'il ne soit pas codifié comme le mariage civil, le mariage coutumier possède néanmoins des règles de vie et de conduite que

---

[283] Marc DUMETZ, *Le droit du mariage en Côte d'Ivoire*, cité par Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *op. cit*., p. 337.

[284] Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *op. cit*. p. 83.

[285] Renzo MANDIROLA, « Les chemins du mariage chez les Agni-Bona, Aperçu ethnologique, réflexions, interrogations pastorales », Tankessé, 1982, p. 100.

[286] Littéralement : « Tout est gâté ; à notre époque ce n'est pas du tout permis ; par où tu passeras pour faire ça ? » Cela signifie que « ces genres de comportements sexuels portent gravement atteinte aux valeurs morales traditionnelles et sont inacceptables ».

[287] Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *op. cit*., p. 66.

doivent observer les candidats, sous les yeux vigilants des parents, de la famille, du lignage, du clan et des amis de génération. Aminata TRAORÉ, parlant de la famille, l'exprime en d'autres termes : « les lois qui la régissent dans le contexte traditionnel ne sont pas écrites, mais elles ont, dans chaque culture, marqué les hommes de leur empreinte »[288]. On pourrait dire que c'est un mariage qui ne se rompt pas si vite et si facilement. C'est l'union la plus valorisée, respectée et crainte par les Africains. Quant au mariage civil qui nous intéresse ici, il est plus structuré et régi par un ensemble de dispositions portant sur la famille. Avec la loi civile matrimoniale, le mariage acquiert un caractère juridique. Celle-ci est établie soit pour corriger des injustices ou des inégalités dans la vie de couple, soit pour préciser et organiser les réalités de cette vie, soit pour prévenir ou sanctionner les fauteurs de troubles conjugaux ; aussi a-t-elle des effets dissuasifs. De façon générale, sa finalité est le bien du foyer et de la famille. Elle s'impose aux personnes de sexes opposés qui désirent légaliser leur union et la placer sous autorité judiciaire. Nous rangeons le mariage civil dans le domaine de la modernité parce que non seulement ses données sont nouvelles et étrangères, mais aussi parce qu'elles répondent à une certaine technique dans leur pratique, par exemple le jugement en divorce civil qui est différent du règlement familial de la crise conjugale[289]. Les dispositions juridiques du mariage civil ont surtout pour objet le couple et la famille nucléaire. Les décisions prises en compte sont celles qui émanent des conjoints dans le cas des majeurs et des tuteurs dans le cas des mineurs. Aussi, la vie commune est-elle consacrée par la loi comme l'écrit Auguste DAUBREY : « Dans la législation ivoirienne les parents ne peuvent pas faire opposition à un mariage entre deux jeunes gens. Seul le procureur de la République peut faire opposition. Si une fille veut se marier contre le gré de ses parents, la société la protège. Seul le Président de la République peut annuler un mariage par des motifs qu'on lui a exposés et cela en tant qu'il est le représentant suprême de la société »[290].

---

[288] Aminata TRAORÉ, « Aspects de l'évolution de la famille en Côte d'Ivoire : normes et comportements », article, www.unesdoc.unesco.org/images/0007/000734/073422

[289] Nous voulons souligner ici le caractère technique et administratif de la procédure. La modernité des instructions réside dans la codification que constituent les règles écrites déjà disponibles qu'il suffit d'appliquer selon les cas, les situations et les faits ; on n'a pas besoin de trop de tractations ni de médiations pour résoudre tel ou tel cas comme dans la tradition ; les cas sont traités en un laps de temps et les résultats sont donnés en documents appelés « *actes* ou *procès verbaux* ».

Certes, la procédure traditionnelle est longue mais elle parvient souvent à la réconciliation à travers des interventions et des médiations de personnes très proches du couple. Ici tout se déroule oralement et requiert une certaine sagesse, patience et habileté pour aboutir à un dénouement heureux. Ainsi, la méthode employée est l'oral et la médiation. Des témoins, au besoin, font office de preuves.

[290] Auguste DAUBREY, *op. cit*., p. 2.

De nos jours le mariage civil semble être un effet de mode. On a l'impression que se marier à la mairie constitue non seulement une protection sociale de son union, mais aussi une sorte d'affirmation de sa modernité. Même si pour l'Africain, le mariage coutumier a beaucoup plus de valeur, la tendance actuelle est au mariage civil ; le mariage coutumier n'est célébré que plus tard, sous la pression des parents ou de la famille, quand il l'est. C'est dans les grandes villes qu'on rencontre de tels comportements qui, pour les tenants de la tradition, constituent une révolution indésirable.

Paragraphe II : Les mutations actuelles

Les caractéristiques du mariage dans la société ivoirienne moderne, dont nous venons d'exposer les grandes lignes, laissent entrevoir les bouleversements qui se sont opérés et qui s'opèrent encore dans le mariage coutumier. Si ce mariage connaît une telle révolution, cela suppose que la tradition dans laquelle il est ancré n'est pas non plus épargnée. Aussi, conviendrait-il d'étudier les mutations qui se sont opérées dans les secteurs suivants : la tradition elle-même, le mariage coutumier, le couple, les familles. Il y aura lieu ensuite d'aborder l'influence de la crise post-électorale dans la vie conjugale en Côte d'Ivoire.

A- La tradition face aux mutations

1- L'évolution culturelle et le regret du passé

Si le monde bouge, l'Afrique bouge aussi. Elle bouge de l'intérieur comme de l'extérieur, c'est-à-dire en ses valeurs propres comme en ses structures. Le phénomène de la mondialisation ne laisse aucun continent ni aucune société indifférente. Certains peuples subissent de façon néfaste les effets de ce nouveau système de gouvernement du monde, sans en connaître les tenants ni les aboutissants. D'autres par contre se félicitent des résultats positifs de cette nouveauté. Avec le développement spectaculaire de la technique et de la science, nous assistons partout dans le monde, à une véritable révolution sociale. Positif ou pas, ce progrès social n'est pas sans avoir un impact considérable sur la société traditionnelle. Laquelle société se voit obligée de se laisser emporter par les vagues successives du développement scientifique et technique. Bien qu'elle continue de nos jours à en faire obstacle tant bien que mal, elle s'inquiète pour son avenir. En effet, tout en bénéficiant des apports de la modernité, les anciens, gardiens de la tradition africaine se sentent mal à l'aise

devant ces nouveautés. Les « sages », se voient dépossédés de leur richesse culturelle. « Pour eux, est fini le temps des certitudes inébranlables, est fini le temps de l'autorité indiscutée »[291]. La tradition *akyã* fait partie des victimes de ces bouleversements sociaux avec l'apparition de nouveaux modes de vie et de nouvelles conceptions de la société. Ses us et coutumes, dénaturés, ploient sous le poids de ces maux. Ses valeurs, ses richesses, ses structures et ses institutions culturelles connaissent des changements énormes. Même si leur disparition n'est pas effective, à cause de la résistance, non sans peine, des anciens, garants de la tradition, tout se passe comme si c'était le cas. Comme exemple parmi tant d'autres, les danses guerrières (*afo*), autrefois très sacrées et exécutées selon la pure tradition *akyã*, sont de nos jours, un peu vulgarisées et frisent la fantaisie, le folklore. Aussi, avec l'urbanisation croissante, les villages, au vrai sens du terme, typiquement ruraux, sont en train de perdre leur prestige et leur originalité au profit des quartiers modernes; les maisons en terre cuite et aux toits de paille sont en train de disparaître pour faire place aux villas de haut standing en briques dures et aux tôles luxueuses. Certains villages sont même devenus des quartiers urbains et d'autres, plus résistants, semi-urbains. Les forêts, les lagunes et les fleuves sacrés où résident les génies (*ĩfã*) et les esprits ancestraux (*Djissèmãõ nãnãmi*), sources des puissances mystiques des *Kyamã*, sont anarchiquement détruits et exploités ou en voie de disparition. La solidarité, la sociabilité, l'hospitalité chaleureuse envers l'étranger et le respect des anciens, caractéristiques des Africains, même s'ils demeurent encore, ne sont plus pratiqués comme dans les temps anciens. Face à une telle crise d'identité culturelle, les anciens, appelés *N'népã nônô,* dont ALLÉ et ABÉKAN que nous avons interrogés, n'ont qu'une seule parole : « *n'théthé lé tè sa lo kyi, n'théthé ayi kubrĩ djrĩ »*[292] . De même que partout en Afrique noire, ces mutations sociales, économiques et politiques sont intervenues en Côte d'Ivoire à partir de la colonisation et de l'indépendance. C'est ce que remarque Alfred SCHWARTZ dans ses recherches sur la tradition et les changements dans la société *Guéré* en Côte d'Ivoire en citant Georges BALANDIER : « Il est devenu classique d'étudier le changement social à partir de la « situation coloniale ». Dans l'analyse qu'il en fait, Georges BALANDIER écrit : "Il est habituel de reconnaître que la colonisation a agi par le

[291] *Ibidem*., p. 50.

[292] « Maintenant ce n'est plus comme avant, maintenant tout a changé ». Dans la conception *akyã*, cette expression est très englobante. Elle prend en compte tous les changements aussi bien sociaux, politiques qu'économiques. Qu'ils soient positifs ou négatifs, ces changements ne sont pas les bienvenus, car le *Kyabhio,* comme tout vrai africain, est profondément attaché à sa culture qu'il veut jalousement préserver pour la mémoire et le respect des ancêtres. Il ne s'agit pas d'un mépris des changements, qui tôt ou tard devaient intervenir, mais plutôt d'une crainte des conséquences jugées néfastes de cette révolution sociale.

jeu de trois forces difficiles à séparer, associées historiquement et vécues comme étroitement solidaires par ceux qui les subissent : l'action économique, administrative et missionnaire" »[293]. Qu'il soit issu ou pas de la colonisation, le changement en lui-même ne pose pas de problème aux Africains puisque le fait social ne saurait être figé et immuable. Ce qu'ils dénoncent ou reprochent, c'est d'une part, la brutalité avec laquelle les transformations ont été introduites dans le continent, et d'autre part, les conséquences néfastes qu'elles ont entraînées. Aussi regrettent-ils entre autres, la destruction de certaines réalités socioculturelles et la dévalorisation des us et coutumes. Ils ne veulent que sauvegarder leur identité culturelle dans le flot des mutations, car détruire totalement la culture d'un peuple c'est réduire ce peuple à l'inexistence. RADCLIFFE-BROWN et DARYLL FORDE soulignent bien le fossé qui se creuse en Afrique entre le passé et le présent : « Les sociétés africaines subissent actuellement des changements révolutionnaires, sous l'influence de l'administration européenne, des missions et des facteurs économiques. Dans le passé, la stabilité de l'ordre social, dans les sociétés africaines, dépendait beaucoup plus du système de parenté que d'autres facteurs. Mais actuellement, ces systèmes ne peuvent manquer d'être affectés. Les premiers résultats de l'évolution sont inévitablement de détruire le système des obligations »[294].

Toutes ces nouveautés possèdent sans doute des facteurs de changement.

2- Les facteurs du changement

Dans le contexte des transformations sociales en Afrique noire, nous retenons trois principaux facteurs : *l'école, l'argent* et *la sexualité.*

L'école est perçue comme un nouveau et puissant pouvoir, concurrent du pouvoir traditionnel que détiennent les anciens, et qui fait d'eux les garants sûrs de l'héritage ancestral. Aussi, son avènement crée-t-il deux mondes : celui des lettrés, considérés comme modernes, émancipés, et civilisés par rapport à celui des analphabètes, vus comme traditionnels, arriérés et peu évolués. Alors que les premiers ont un savoir par lequel ils peuvent comprendre et pratiquer les outils modernes et communiquer avec le monde des instruis, les seconds possèdent une intelligence limitée, une connaissance des réalités

[293] Alfred SCHWARTZ, *Tradition et changement dans la société Guéré (Côte d'Ivoire)*, ORSTOM, n° 52, Paris, 1971, p. 16.

[294] A. R. RADCLIFFE-BROWN, DARYLL FORDE, *op. cit*., p. 106.

traditionnelles et une capacité de communiquer avec les ancêtres. Jules KOBENAN MENZAN le souligne en ces termes: « Un nouveau pouvoir voit le jour : celui des lettrés. Le pouvoir du livre rivalise avec le pouvoir de l'âge. La connaissance n'est plus le fruit de la seule expérience, mais aussi de l'étude. Le savoir moderne, à la différence de celui traditionnel, nécessite moins de temps pour son assimilation »[295]. En effet, alors que dans les villages, les anciens ressentent leurs limites au niveau administratif, en ville, les « modernes » perçoivent les leurs au niveau traditionnel. Par exemple, pour la production de documents administratifs et la lecture ou l'écrit du courrier, les anciens du village, dont la plupart sont illettrés, font appel aux scolarisés ; quand ces derniers veulent réaliser des cérémonies coutumières et avoir des informations sur la tradition, ils se réfèrent aux anciens du village. Nous pouvons alors parler d'interdépendance. Cependant, les villageois[296] se rendent compte de leur carence quand il s'agit de s'exprimer publiquement dans le langage moderne[297] devant des autorités. C'est dans des circonstances pareilles que les intellectuels font valoir leur pouvoir moderne. Jules KOBENAN MENZAN en fait le constat : « Les vieux n'ont plus le monopôle de la parole. La gestion du monde nouveau réclame la naissance d'une parole nouvelle »[298]. Cependant, les anciens sont honorés par les modernes[299] parce que ces derniers les consultent avant leurs interventions publiques, soit pour obtenir des informations fiables sur le village, soit pour recevoir leurs bénédictions. Il va sans dire qu'en Afrique noire, quel que soit le rang social de l'ancien, il est entouré d'un grand respect et d'une grande considération même si un autre pouvoir moderne semble lui échapper.

L'argent constitue un pouvoir nouveau, introduit en Afrique noire traditionnelle par les colonisateurs et les missionnaires d'alors, sous diverses formes. Selon les deux anciens consultés, le monde traditionnel ne connaissait pas le système économique actuel ; il n'existait pas de commerce en tant que tel ni de monnaie d'échange. C'était le système de don et d'échange en nature qui était pratiqué : « on se faisait des dons en nature selon les besoins des uns et des autres. Par exemple, celui qui cultivait des féculents, des légumes et des fruits, en

---

[295] Jules KOBENAN MENZAN, *Le mariage Abron-Koulango à la rencontre du Christianisme*, Mémoire de théologie morale, Abidjan, septembre 1985, p. 52.

[296] Il s'agit des personnes vivant au village par rapport aux citadins. Cela n'a par conséquent rien de péjoratif.

[297] S'exprimer en français par exemple. Le français est la langue de communication nationale.

[298] *Ibidem*, p. 52.

[299] Nous utilisons les termes *anciens* et *modernes* pour marquer le changement social. Nous faisons allusion aux personnes âgées et illettrées du village par rapport aux intellectuels ancrés dans le modernisme.

donnait à celui qui pratiquait la pêche et la chasse, et vis-versa ; c'était beaucoup plus le partage fraternel et souvent des dons gratuits qui se faisaient de parent à parent, de famille à famille et de clan à clan. Dans l'évolution des choses, on est parvenu à l'échange en nature : celui qui avait des produits agricoles et artisanaux, échangeait avec celui qui possédait du matériel ou des aliments dont on avait besoin. Le système de don gratuit existait toujours, mais était limité et s'exerçait par affinité. L'échange au sens commercial va se pratiquer concrètement avec l'arriver des colons et des missionnaires. Le système de troc voit le jour avec la traite négrière et l'introduction des structures et des marchandises à visée commerciale ». En Côte d'Ivoire, ces transformations économiques ont eu des répercussions sur la société au cours du XIXe siècle. C'est ainsi que toutes les régions du pays vont connaître des activités économiques très poussées[300].

Ces transformations socio-économiques constituent les signes de l'impact important de l'argent sur les réalités traditionnelles, et partant, sur le mariage coutumier. En effet, avec la crise économique que subissent les pays africains, de nos jours, le pouvoir social semble être détenu par des personnes riches. Plus on possède des richesses, autant on est puissant. Plus on est riche, autant on est entouré de notoriété, d'estime et du respect. Ainsi, l'argent procure du pouvoir à ceux qui le possèdent en abondance. Ceux-ci sont plus écoutés dans les assemblées et constituent une nouvelle classe sociale qui n'hésite pas à défier les anciens et à leur imposer des idées modernes. Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU dénonce les vices de ce pouvoir : « […]. On a même parlé à l'époque du principe des "3 V" : Villa, Voiture, Virement bancaire à la maîtresse. […]. Cette pratique a entraîné l'utilisation des expressions "grotto" et "génito" consacrés par la mode disco en Côte d'Ivoire. […]. Il arrive que le "matérialisme" amène des maîtresses à avoir plusieurs amants qui les entretiennent. Cela dans le souci

[300] « Bien que souvent imprécises sur les effets sociaux de ces transformations économiques, les sources écrites et orales nous laissent voir quelques unes des mutations en œuvre au cours du XIXe siècle. Sur le littoral, notamment au Sud-est et dans la région des lagunes, on voit apparaître un groupe de traitants enrichis par les activités de courtage. Le rivage *alladian* et *avikam* voit même quelques maisons construites à l'européenne, en matériaux définitifs […]. Dans le Nord aussi, de grands commerçants *Dioula* se signalent par leur aisance matérielle et le nombre considérable de leurs dépendants sociaux, de leurs troupeaux de chevaux, bovins et caprins […]. Dans le monde baoulé aussi, la société globale connaît des mutations ; elles sont consécutives au vaste mouvement économique que provoquent la ruée vers les zones aurifères du *Ngonda* et l'élargissement des marchands […]. Dans les peuples de la lisière forestière (*Gouro* de Zuénoufla-Gohitafla ; *Bété* de Daloa ; *Wê* de Sémien ou *Dan* de Man) on note la même lente transformation des structures sociales anciennes, bien que les études sur ces peuples soient encore insuffisantes […]. Dans la zone des savanes du Nord où la vie de relation est plus active depuis longtemps, les destins individuels vers la richesse sont nombreux […]. C'est dans ce contexte à la fois d'échanges et de mutations sociales que se déploient de nombreux emprunts réciproques entre les peuples dans l'espace ivoirien au XIXe siècle, y compris l'adoption encore superficielle de certains traits de civilisation occidentale sur le littoral maritime […] » (Pierre KIPRÉ, *op. cit.*, p. 85-88).

d'accumuler des biens »[301]. Ainsi, on constate que la tendance féminine actuelle dans le domaine conjugal, est au gain, au profit et à l'intérêt. L'amour semble ne plus avoir d'importance dans les relations entre les hommes et les femmes ; c'est le matériel qui compte le plus. Les filles préfèrent les riches aux pauvres. L'intensité des rapports amoureux entre un homme et une femme dépend de ce que chacun y gagne matériellement. La valeur des mariages réside dans les moyens économiques qu'ils procurent. Cet impact de l'argent dans le mariage actuel, précisément en milieu jeune, ne laisse pas Kassimi BAMBA indifférent et il écrit : « […]. De plus, la quasi-totalité des mariages n'est plus basée sur des sentiments réciproques d'amour que les deux partenaires éprouveraient l'un pour l'autre. Le seul élément qui détermine ces unions est le matériel, à savoir l'argent. […]. L'argent et l'aisance matérielle sont devenus tellement déterminants dans le mariage que si un de ces éléments venait à disparaître, alors, il n'y aurait plus de mariage. D'où la multiplication des divorces et la prolifération de la prostitution dans nos sociétés urbaines »[302].

La sexualité fait partie des facteurs de mutation sociale, non pas parce qu'elle vient de l'extérieur, car elle se rencontre aussi en Afrique, mais surtout à cause des conséquences que ses nouvelles pratiques engendrent dans la société traditionnelle. Ainsi, de la polygamie permise, bien règlementée et très conditionnée, on est passé à la monogamie légalisée et bien structurée, mais viciée par de nouvelles pratiques identiques à la polygamie. En effet, alors qu'elle revêtait un caractère sacré et pudique dans les temps anciens, la sexualité est devenue aujourd'hui chose courante. L'Afrique noire traditionnelle ne connaissait pas ses pratiques actuelles qui proviennent du contact avec les colonisateurs. C'est ce que souligne Jean Marc ELA que cite Giovanni D'ercole KOUASSI : « Sous la colonisation, la prostitution était organisée par les autorités administratives. […]. Le recrutement se faisait parfois sur la place du marché, le chef de la région désignait lui-même "les jeunes filles les plus belles" qui s'y trouvaient. Ces filles avaient toutes un livre où étaient consignés la somme à exiger à chaque client et le montant à remettre à la fin de la semaine à l'administration. D'où le nom de "filles aux carnets" donné à ces prostituées forcées »[303]. Giovanni D'ercole poursuit en ces termes : « Ces remarques du missionnaire camerounais s'appliquent aussi à la région de Grand-Bassam pendant la période coloniale où l'on voit la naissance de nombreux enfants de mères

[301] Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *op. cit*., p. 91-92.

[302] Kassimi BAMBA, *op. cit.* p. 18-19.

[303] Jean Marc ELA, cité par Giovanni D'ercole KOUASSI, *op. cit*., p. 114.

africaines et de pères européens. Ces enfants, dans 98% des cas n'étaient pas reconnus par leurs pères »[304]. Il conclut ainsi ses propos : « […]. Vu la complaisance du "sexe colonisé", le dépérissement des traditions et des mœurs conduisait à une mort spirituelle prochaine »[305]. Outre ces propos qui montrent les bouleversements qu'a vécus la société traditionnelle, il faut ajouter que la sexualité est énormément dévalorisée de nos jours et cela a un impact très préjudiciable pour l'Afrique noire traditionnelle. Par le biais du brassage culturel et des unions interculturelles, des pratiques sexuelles que l'Afrique noire d'avant n'a jamais connues se rencontrent presque partout sur le continent : avoir des rapports sexuels avant le mariage, utiliser des expressions à connotation sexuelle dans la communication, regarder des images pornographiques, pratiquer l'infidélité sans scrupule, vivre longtemps dans le concubinage, et bien d'autres choses semblables. C'est ce que soutient Charles BONNET qui qualifie le sexe de « produit commercial très prisé de nos jours » : « le sexe a envahi tout notre univers social. Il est devenu une des marchandises qui se vend le mieux. La publicité lui accorde une place de choix : il faut "sexualiser" tous les produits pour bien vendre. Le cinéma prend le relais. Les salles sont combles lorsqu'un film est interdit "aux moins de 18 ans". Les revues pornographiques circulent dans les établissements scolaires. Les romans-photos font rêver plus d'une jeune fille et nombre de femmes […]. Les garçons font croire aux filles que leur émancipation exige au préalable une libération sexuelle et imposent un chantage sentimental à celles qui sont réticentes […]. »[306]. Aussi, avec la promotion et l'expansion spectaculaires des moyens de communication et d'écriture modernes tels le téléphone mobile et l'ordinateur, des images sexuelles sont échangées en une fraction de seconde. Ce phénomène social est plus répandu en milieu juvénile, si bien que les "interdits aux moins de 18 ans" semblent ne plus avoir droit de cité. L'homosexualité qui n'existait pas dans la société traditionnelle africaine, ne se fait plus rare de nos jours avec le brassage culturel.

Toutes ces mutations sociales ne sont pas sans avoir des influences sur l'union coutumière traditionnelle.

---

[304] Giovanni D'ercole KOUASSI, *op. cit*., p. 114.

[305] *Ibidem.*, p.116.

[306] Charles BONNET, *Foi et société*, dans : Jules KOBENAN MENZAN, *op. cit*., p. 53-54.

B- Le mariage coutumier et les mutations actuelles

L'Afrique traditionnelle est durement malmenée par le vent du modernisme et du progrès. Mais, grâce à ses piliers que sont les anciens, appelés communément « sages-vieillards », ses valeurs culturelles propres demeurent et se transmettent de génération en génération. Son système matrimonial a pris un sérieux coup. Le constat se fait un peu partout. C'est dans ce contexte que le mariage coutumier *akyã* a subi et continue de subir des changements véhiculés par le modernisme. Ce renouveau sur le plan matrimonial, que nous voulons maintenant étudier, se perçoit dans la conception même du mariage, dans la démarche et dans les empêchements.

1- De la communauté de vie à l'individualisme

Le mariage est, pour les Africains dont les *Kyamã*, l'acte par lequel un homme et une femme s'unissent en vue de procréer autant que possible pour la pérennité de la famille, de la lignée et du clan. Il établit une alliance entre deux familles, comme le confirme le Cardinal Joseph Albert MALULA : « Une première caractéristique du mariage en Afrique est que le mariage est d'abord et avant tout une alliance entre deux familles »[307]. Dans le même sens, Kassimi BAMBA écrit : « Par ailleurs, le mariage en Afrique noire est considéré comme le centre autour duquel tourne la vie de la communauté. Là se rencontre les vivants, les esprits des morts et des enfants à naître. Ces trois catégories de personnes forment une seule communauté en trois dimensions, dont chacune est essentielle et constitutive. Un mariage qui ne se situerait pas dans ce contexte communautaire, n'en mériterait pas le nom. La dimension communautaire est une des plus importantes caractéristiques du mariage africain […] »[308].

Aujourd'hui, cette conception communautaire du mariage coutumier tend à disparaître pour faire place à une conception individualiste. Les familles, la lignée, le clan ne comptent plus, c'est le couple seul avec les enfants qui importent. C'est le constat que fait Jean-Pierre KUTWÃ : « Autrefois le mariage était surtout et avant tout une alliance entre deux familles, avant d'être une union entre deux individus. Il était conclu sans qu'on ne donne aux deux futurs partenaires la possibilité de faire leur choix. La tendance d'aujourd'hui est à

---

[307] Joseph Albert MALULA (Cardinal), « Mariage et famille en Afrique », Intervention au Congrès des théologiens africains à Yaoundé, avril 1984, dans : Documentation catholique, n° 1880, p.

[308] Kassimi BAMBA, *op. cit*., p. 16.

l'individualisme »[309]. Kassimi BAMBA, décrivant les tendances actuelles du mariage ajoute : « Le mariage n'est plus l'affaire de la famille, ni celle du clan, encore moins du village. C'est désormais un pacte, une convention entre deux personnes qui se sont rencontrées et qui décident en toute liberté de se mettre ensemble et de se séparer quand elles le désirent. La famille ou le clan n'est informé que lorsque les deux amis sont sur le point de se marier ou, parfois, après que le mariage ait été célébré. Une telle réalité est plus perceptible dans les villes que dans les villages où le mariage continue d'être, dans une certaine mesure l'affaire de la famille »[310]. Aussi, l'une des finalités du mariage traditionnel, à savoir la procréation, est-elle souvent déviée : on peut décider ensemble de ne pas avoir d'enfants ou d'en avoir mais en nombre très limité comme en Europe[311]. Vivre dans une même cour avec les parents et les autres membres de la famille devient gênant ; on tend à s'isoler avec sa petite famille[312]. Les visites d'amis ou de parents ne sont plus une nécessité. Elles ne doivent plus se faire à l'improviste. Lorsqu'elles sont acceptées, elles doivent être brèves.

Avec les progrès sociaux, la conception traditionnelle du mariage semble avoir évolué. L'économie monétaire a joué et continue de jouer un rôle important dans l'émancipation de l'élite féminine. Les femmes ivoiriennes, comme toutes les femmes instruites, se rendent compte que l'exercice d'une profession lucrative fait d'elle les égales des hommes, si bien que la plupart tendent dans cet esprit à abdiquer leur fonction de maternité pour s'adonner à leur profession au même titre que les hommes. Ainsi, l'émancipation féminine orientée dans ce sens affaiblit incontestablement le mariage traditionnel avec toutes ses valeurs. La jeune fille qui, jadis devait obéir au choix de ses parents ou à leur décision, se réserve le droit de choisir son conjoint ou de décider de sa vie matrimoniale. Le mariage par amitié entre les familles ou pour la procréation abondante est révolu. Souvent les filles prennent elles-mêmes l'initiative pour leur mariage. En vue de se faire aider financièrement par les hommes, elles n'hésitent pas à les harceler ou à les menacer de rendre publique leurs relations[313]. Ce qui est le plus frappant, ce sont les naissances non voulues par les hommes.

Un autre constat dans cette révolution socioculturelle est que la polygamie, qui jadis était méprisée par les femmes, parce que source de conflits conjugaux, semble de nos jours,

---

[309] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit.*, p.125.

[310] Kassimi BAMBA, *op. cit.*, p. 17.

[311] Par exemple, deux ou trois enfants, pas plus.

[312] Il s'agit du père, de la mère et des enfants.

[313] C'est le cas des maîtresses.

bien acceptée par elles en milieu urbain. La vie polygamique contemporaine est pénible parce qu'elle créé des rivalités et des crises conjugales très fortes. Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU en fait cas dans son œuvre : « […]. Mais la difficulté était que souvent, les deux rivales se querellent sans trêve et le mari prend une troisième en vue de déséquilibrer les camps et permettre l'entente »[314].

Chez les hommes, le développement économique crée notamment une élite urbaine[315] qui jouit d'une véritable accumulation de capitaux. Les nombreux privilèges permettent à certains hommes, non seulement de s'assurer un prestige économique, de s'offrir un standing de vie luxueuse, mais aussi d'avoir plusieurs liaisons amoureuses. C'est dans ce contexte de mutations que s'inscrit le mariage moderne. En effet, le mariage n'est plus perçu comme un lien sacré, un facteur de cohésion et d'intégration sociales, ni comme une expression de la maturité et de l'aptitude à prendre en charge une famille. Il n'est plus considéré comme un facteur d'unité des familles et de pérennisation de la grande famille. Il est vu comme une sorte de promotion sociale ou une occasion de faire connaître ses potentialités financières. On se marie juste par opportunisme et non par amour sincère et vrai. Le mariage est aussi considéré par les réfractaires comme un engagement à risque qui prive de liberté dans les rapports avec la gente féminine. Cette tendance actuelle du mariage va favoriser l'émergence d'une autre tendance avec une démarche plus libérale et brève.

2- Une démarche moins astreignante et moins longue

Le caractère de progression dynamique dans le temps et dans l'espace qu'on reconnaît au mariage coutumier tend à disparaître pour faire place à une autre forme que nous pourrions qualifier de « mariage immédiat ou instantané ». Il arrive même qu'on se marie plusieurs fois d'une région à une autre ou d'un état à un autre, puisque l'administration civile ne dispose pas de moyen de contrôle performant pour déceler les unions antérieures comme le souligne Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU : « […] un tel individu qui avait contracté son premier mariage à Adzopé se rend à Korhogo et contracte un second mariage avec sa maîtresse. Ce qui est parfaitement possible compte tenu du défaut de mentions du statut de l'individu sur son acte de naissance et du manque de coordination entre les centres d'état civil »[316]. Le livret

---

[314] Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *op. cit.*, p. 94.

[315] Il s'agit de cadres, de hauts fonctionnaires, de personnes riches.

[316] Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *op. cit*. p. 92.

De nos jours, ce manque est en train d'être corrigé même si cela n'est pas encore effectif.

de famille ou la bague d'alliance (l'anneau) sont-ils de nos jours des preuves fiables quand on peut s'en débarrasser à tous moment ou s'en servir de façon fantaisiste ou illégale ? Il va sans dire que les étapes progressives qu'il faut absolument franchir pour accéder au mariage coutumier ou religieux sont inexistantes dans le mariage civil, vu la facilité et la brièveté à parvenir à un tel engagement. Ainsi, pour se marier à la mairie, il suffit de convenir d'une date et de constituer le dossier requis. A la mairie, on ne cherche pas à savoir si les candidats se connaissent bien, s'ils ont suffisamment mûri leur projet, s'ils peuvent assumer les responsabilités matrimoniales, s'ils ont des liens antérieurs, si leurs familles sont consentantes et s'ils s'aiment réellement. Leur consentement mutuel et la présence des témoins suffisent pour que l'union soit conclue. Dans ce sens, le mariage dans la société ivoirienne moderne est considéré comme un contrat entre un homme et une femme qui peuvent eux-mêmes décider de le rompre quand ils souhaitent. Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU fait cas du caractère contractuel du mariage : « Le mariage est défini comme l'union légale d'un homme et d'une femme : c'est un contrat à deux avec des droits et des obligations »[317].

Les conséquences d'un tel mariage dans la société ivoirienne moderne conduisent à des échecs à court terme. D'où l'expression « vite marié, vite divorcé ». Kassimi BAMBA en fait aussi le constat : « […]. Le mariage se conclut d'une façon ponctuelle, alors que dans les sociétés traditionnelles, il s'agit d'un processus où les deux époux apprennent à se connaître d'abord suffisamment. Ce processus appartient déjà à la substance même du mariage et n'est pas un moment préparatoire de celui-ci. Mariés suivant le modèle nouveau du modernisme, les époux découvrent souvent trop tard leurs difficultés. Parfois, ils cherchent une solution dans le divorce. C'est l'illustration que le mariage en Afrique, sans renier la modernité, doit tenir compte des dimensions essentielles de la tradition si l'on veut éviter la prolifération des divorces »[318]. Aussi, le non-respect strict de certaines conditions propres au mariage coutumier n'est-il pas favorable au mariage actuel ?

3- Des empêchements ou interdits de moins en moins observés

À la question que nous lui avons posée au sujet du respect des interdits, l'un des anciens consultés, Gabriel ABÉKAN, a commencé par dire : « *maintenant il n'y a plus*

[317] *Ibidem*., p. 72.

[318] Kassimi BAMBA, *op. cit*., p. 20.

d'interdits (lois), les jeunes d'aujourd'hui ne respectent plus les interdits (lois) akyã »[319]. Pour Gabriel ABÉKAN, les mutations sociales actuelles sont en train de faire perdre aux *Kyamã* l'originalité de leur système d'empêchements et d'interdits. Ainsi, avec la nouvelle tendance au niveau matrimonial et sexuel, les empêchements ou les interdits du mariage coutumier *akyã* sont fortement secoués :

Les interdits ne sont plus craints ni respectés ; par exemple, dans la tradition *akyã*, il est formellement interdit d'avoir des rapports sexuels en dehors d'une case, c'est-à-dire en plein air, mais aujourd'hui ce n'est pas le cas. Avoir un enfant hors mariage coutumier, était une grande honte et un affront pour la famille ; de nos jours, les unions prénuptiales et précoces sont un effet de mode ; des enfants naissent des unions libres et certains sont livrés à la rue quand d'autres sont à la charge des grands parents.

L'âge du mariage qui était déterminé par la maturité physique, moral et social n'est plus observé. Alors qu'avant le jeune homme n'était autorisé à se marier que quand il montrait des signes de maturité morale et physique et quand il était capable de ramener à ses beaux-parents les fruits de ses travaux. Actuellement, même sans emploi, on peut se marier, quitte à chercher ensuite du travail pour subvenir au besoin de son foyer ; à défaut, on vit de la solidarité familiale.

La période des fiançailles au cours de laquelle tout contact physique entre le garçon et la fille était prohibé, n'est plus respectée. Les fiançailles semblent être une perte de temps ; il faut aller directement à l'essentiel. Ainsi, déjà à partir de l'âge de treize ans, les jeunes n'ignorent plus les pratiques sexuelles à partir de tout ce que leur présentent les moyens audio-visuels et les nouvelles technologies.

La consanguinité, même si elle est encore observée à causes de ses implications morales, n'est pas non plus à l'abri des mutations. Les jeunes de la même lignée ou du même clan ou ayant des liens familiaux très proches, ne trouvent pas d'inconvénients à s'unir, alors que la tradition le leur interdit.

L'inceste, qui était catégoriquement proscrit, n'est pas absent dans la société moderne. On ne se gène plus d'entretenir des rapports sexuels occultes avec ses proches, et même avec la fille ou le fils illégitime de son épouse ou de son époux.

---

[319]« *Ĩthéthé lé thu pè abidi, ĩmãdji miò lé thu dji lo kyamã bidi* ». Il s'agit en fait d'une parole de désespoir. Cet ancien trouve dommage que les interdits qu'on peut appeler les « lois *akyã* », ne soient plus respectés ni observés par les jeunes d'aujourd'hui. Or, dire que les lois d'un peuple n'existent plus, c'est dire que le pilier même de ce peuple, à savoir sa culture n'existe plus. Et si la culture d'un peuple n'existe plus, c'est comme si ce peuple n'existe plus. C'est une manière forte pour cet ancien de dire son désarroi devant les préjudices que causent les transformations sociales actuelles à la tradition *akyã*.

Dans une telle situation, le couple ne sera pas épargné des mutations matrimoniales.

C- Le couple et les mutations actuelles

Si le mariage coutumier est en lui-même bouleversé par des pratiques modernes, le couple qui l'a contracté n'échappera pas forcément aux vagues de la modernité. Aussi constatons-nous que *la vie du couple moderne est régie par la loi*, que *la procréation se fait de façon responsable* et que *la femme s'affirme beaucoup plus*.

1- Une vie commune régie par la loi

La société traditionnelle met à la disposition des mariés des règles de vie commune qui ne sont pas écrites ni codifiées en tant que telle. Ce sont des directives que les jeunes reçoivent oralement pendant leur initiation à la vie sociale. Il existe aussi des conseils d'usage que leur prodiguent les parents, les membres de la famille et les amis de la génération pour une vie conjugale heureuse et épanouie. Ainsi, le père, pendant qu'il apprend les travaux agricoles à son fils, lui donne aussi un enseignement sur la vie de couple, car ce dernier est appelé un jour à fonder un foyer. Il en est de même pour la jeune fille qui apprend auprès de sa mère, entre autres choses ménagères, comment cohabiter avec un homme. Ces instructions, le jeune homme et la jeune fille se doivent de les mettre en pratique dans leur futur foyer sous la bienveillance de leurs géniteurs.

De nos jours, il existe des lois codifiées. Ainsi, chaque pays possède-t-il un code civil qui régit la vie sociale de ses citoyens. Une partie du code est consacrée à la famille, et c'est là que nous trouvons tout ce qui concerne le mariage. Aussi, ces lois régissent-elles la vie commune, précisément la vie conjugale. Ainsi, les mariés, sachant leurs droits et devoirs conjugaux, sont tenus de mener leur vie conformément à ces prescriptions. L'homme et la femme jouissent des mêmes droits et sont soumis aux mêmes devoirs. Chacun est appelé à respecter les droits de l'autre et à accomplir ses devoirs conjugaux pour la bonne marche du foyer. Ne pas agir ainsi peut être un motif de séparation ou du divorce entre les époux et aussi de sanction judiciaire. La gestion de la vie conjugale n'est plus l'affaire de l'homme seul comme c'était le cas dans la société traditionnelle, mais des deux. Dans le mariage moderne régi par la loi, la liberté est donnée aux conjoints de décider de leur régime matrimonial (communauté ou séparation de biens). La loi exige leur consensus dans les décisions qui engagent leur foyer ou leur famille restreinte, alors que dans la société traditionnelle, la

latitude est donnée à l'homme de décider de ce qui est convenable à sa famille. Le Droit civil familial permet aux conjoints de bénéficier ensemble des avantages que leur procure l'union, par exemple, les allocations familiales, les congés de maternité, certains profits professionnels et bien d'autres choses. En cas de séparation ou de divorce, la législation matrimoniale a pris des dispositions pour que les choses se passent sans heurts ; ce qui n'est pas le cas dans le mariage coutumier où la dot doit être restituée à la partie donatrice. A ces changements dans le couple, il faut adjoindre ceux liés à la génération d'enfants.

2- Une procréation responsable

La finalité essentielle du mariage coutumier, nous l'avons déjà souligné, est l'abondante procréation en vue de perpétuer la famille et d'effectuer les travaux agricoles. Un mariage fortement fécond est signe de bénédiction de Dieu par l'entremise des ancêtres et de l'agrément de ces derniers. Il fait aussi la fierté de la famille.

A ce sujet, la mentalité contemporaine est très différente. Certes, la nécessité d'une progéniture, expression de l'accomplissement total de l'union, demeure ; mais la conception d'en avoir en abondance semble révolue. Avec le brassage culturel et l'avènement de matériels modernes pour les travaux agricoles, les naissances sont non seulement planifiées mais aussi assez limitées. L'homme et la femme décident ensemble du nombre d'enfants qu'ils veulent avoir. La tendance actuelle est d'avoir trois ou quatre enfants au maximum. Même si cette limitation de naissance n'a pas encore totalement conquis les zones rurales, sa présence se fait remarquer dans certaines familles au village. L'utilisation des méthodes contraceptives, qui n'existaient pas auparavant, contribue aussi à l'expansion de la « procréation responsable ». Les parents, dans la société ivoirienne moderne, sont conscients de l'importance de leur responsabilité vis-à-vis de leurs enfants auxquels ils se doivent d'assurer l'éducation, la protection sociale et les besoins vitaux. Or, aujourd'hui, la crise économique frappe durement le monde entier, et encore plus les pays africains, avec des conséquences notables telles que le chômage, la pauvreté et la cherté de la vie. Dans ces circonstances, certains parents se trouvent dans des difficultés énormes pour accomplir leurs devoirs parentaux. De plus, la montée de l'individualisme dans la société ivoirienne moderne ne favorise pas une meilleure pratique de la solidarité, caractérisant autrefois l'Afrique.

C'est dans un tel contexte de changements sociaux que la femme cherche à revendiquer ses droits.

3- L'émancipation de la femme

Dans la société traditionnelle à système matrilinéaire comme chez les *Kyamã*, le rôle de la femme dans le foyer était surtout de donner naissance à beaucoup d'enfants pour perpétuer la lignée. C'est pourquoi la naissance de filles est très appréciée et encouragée par la famille. La femme devait être soumise à son mari et n'avait pas droit à la parole en public. Ses principales activités étaient les travaux champêtres et le ménage. Aujourd'hui, nous assistons à une « révolution féminine »[320] favorisée par le modernisme. La femme réclame ses droits et assume ses devoirs autant que l'homme. L'émancipation féminine n'est pas sans incidences dans le foyer. On y assiste à un véritable revirement et à un changement dans les rôles : certains hommes, pour des raisons professionnelles ou des raisons de problèmes sociaux, ne peuvent plus subvenir aux besoins de leurs familles et fuient leurs responsabilités d'époux et de pères. Ainsi, perdent-ils progressivement leur autorité familiale. Dans ces conditions, les femmes prennent la place des hommes ; elles élèvent seules les enfants et assument toutes seules les responsabilités parentales. L'émancipation de la femme, la notoriété sociale ou encore la promotion professionnelle font que certaines femmes ne veulent plus se soumettre aux hommes. Elles les obligent même à se plier à leurs décisions, et les menacent de séparation ou de divorce en cas de résistance. Désormais, ce sont elles qui dirigent et organisent le foyer et qui en détiennent souvent les moyens financiers ; ce sont elles qui décident du nombre d'enfants qu'elles veulent avoir ; elles sont libres d'accepter ou de refuser les rapports intimes avec leurs maris ; certaines exigent la présence d'un personnel domestique pour accomplir les tâches ménagères. « […]. L'épouse travailleuse n'a plus suffisamment le temps de s'occuper de son mari et de certaines charges ménagères. Cette situation ne favorise pas la bonne entente entre conjoints et est à l'origine de beaucoup de cas de divorces. Cela s'explique par le fait que la femme travailleuse change de comportement »[321]. Ainsi, à la faveur de son émancipation, la femme ne veut plus se laisser dominer au sein du foyer. Les conséquences d'une telle attitude, sont les discussions très virulentes avec des menaces et agressions verbales qui, lorsqu'elles perdurent, se terminent par des violences physiques, et au pire des cas par la séparation ou le divorce.

---

[320] Il s'agit en fait d'une volonté manifeste des femmes d'être présentes comme les hommes et au même niveau, dans tous les secteurs d'activités, et participer au développement économique et social de leurs pays. Dans le domaine politique, elles cherchent à briguer de hauts postes politiques tout comme les hommes.

[321] Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, *op. cit*., p. 105.

Par ailleurs, au niveau des biens acquis, la tendance actuelle du couple est au régime de séparation des biens. Même s'il a opté pour la communauté de biens, le couple a du mal à mettre ce choix en pratique ; chacun préférant gérer ses biens. Une telle situation dans le couple n'est pas sans indigner les tenants de la tradition. C'est ainsi qu'en déplorant ces nouveautés dans le couple, les deux anciens consultés s'exclament en ces termes : « *À notre temps, on n'a jamais vu pareille chose* »[322]. Ces mutations dans le couple ne vont pas sans provoquer des bouleversements énormes dans les relations entre les mariés et leurs familles.

D- Les mutations actuelles et leurs répressions sur les familles

L'esprit de sociabilité et de solidarité qui animent les Africains font qu'il est difficile aux traditionnalistes de se défaire des liens familiaux. Jean-Pierre KUTWÃ le souligne en ces termes : « Les différents rapports avec la famille et la belle-famille amènent à dire que les époux se rencontrent dans l'enfant, mais chacun reste dans la cohésion de sa lignée familiale. […]. "Soumis aux lois de la famille, les époux voient dans l'obéissance aux vieux la consécration de leur destinée personnelle" »[323]. Cela signifie qu'en Afrique, les liens entre l'individu et sa famille ne se coupent jamais. Ainsi, tout véritable membre de la population *akyã* ne saurait détacher le lien qui le lie pour toujours à sa famille, ni ne pas accomplir ses obligations envers elle. Et pourtant, le constat que suscitent les mutations actuelles provoque des inquiétudes au niveau des rapports familiaux. Cela se traduit dans la quête de l'autonomie et de la responsabilité par le couple et dans la limitation de son assistance aux familles.

1- L'autonomie et la responsabilité du couple

Dans la tradition africaine, et précisément dans la coutume *akyã*, le mariage n'est pas individuel mais communautaire. L'union d'un homme et d'une femme concrétise l'alliance entre deux familles : celle de l'homme et celle de la femme. Cette alliance est tellement forte que le couple en est absolument dépendant. Les joies et les peines des conjoints sont celles des deux familles qui y participent et y interviennent. Les grandes décisions des époux doivent avoir l'assentiment de leurs familles. Les crises conjugales sont très vite solutionnées

---

[322] « *lo kyi tho lokõ élé whu lo yi gnabhè lokõ !* ». C'est une façon pour ces anciens de dire que de tels comportements actuels de la femme dans le foyer, sont inconnus de la société traditionnelle. En d'autres termes, cela veut dire que bien qu'elle soit valorisée dans la société ancienne, la femme ne devait en aucun cas agir ainsi dans son foyer.

[323] Jean-Pierre. KUTWÃ, *op. cit*., p. 83.

grâce à la forte implication des familles pour qui l'échec du mariage serait un affront, un déshonneur. La pérennité du mariage est le gage de la consolidation de l'alliance entre les groupes de familles. C'est ce qui justifie la forte influence des familles sur le couple.

Alors que pour les familles une telle ingérence est bienfaitrice par rapport à la tradition, aujourd'hui, les conjoints la trouvent agaçante, déplacée et inconvenable aux réalités matrimoniales modernes. Pour eux, c'est une privation de leur liberté et une situation de dépendance totale dont il faut s'en affranchir. Alors, faisant usage des droits et devoirs que le mariage moderne leur procure, ils vont lutter pour leur autonomie dans la gestion de leur vie matrimoniale. Désormais, pour eux, c'est la famille nucléaire qui importe et non la famille élargie. Ils veulent prendre leur responsabilité à tous les niveaux et mener leur vie comme bon leur semble. Leurs projets et ceux de leurs enfants relèvent de leur ressort. C'est cette aspiration à l'autonomie et à la responsabilité qu'évoque Auguste DAUBREY : « Le couple est une entité réelle. C'est le couple en tant que tel qui prend des décisions multiples. D'abord les individus eux-mêmes prennent la décision de se marier. Une fois qu'ils ont créé leur couple, l'orientation et l'organisation de leur cellule familiale est décidée par eux-mêmes et non par référence au patriarche ou à la grande famille. Ils sont responsables de ce qu'ils font. Cela n'est possible que par une double révolution au niveau des individus […] »[324]. Ainsi, avec cette tendance à l'autonomie, les familles se trouvent reléguées au second plan. Le mariage semble se passer au niveau du couple seulement sans favoriser le rapprochement, voire l'alliance entre les deux familles. Il arrive même que ces derniers ne soient informés du projet de leurs enfants qu'après que tout soit décidé et organisé. La présence ou l'absence des familles n'ajoute ou n'enlève rien à la cérémonie, bien préparée à coût exorbitant par des spécialistes en la matière. Devant le fait accompli, les parents, et par extension les familles, se sentent démunis. Ils se rendent compte de la perte progressive de leur autorité sur leurs enfants que le pouvoir économique tend à rendre indépendants. Face à une telle situation, les parents ne peuvent rien faire qu'inviter leurs enfants à se rendre au village pour accomplir les rites matrimoniaux que prescrit la coutume. En outre, les interventions et implications des familles qui, jadis étaient fréquentes pour régler les litiges conjugaux, ne sont plus les bienvenues. On préfère résoudre les crises soi-même, sinon c'est la séparation ou le divorce

[324] Auguste DAUBREY, *op. cit*., p. 2.

au grand désarroi des familles. Il va sans dire que « la communauté n'a plus sur le couple la même influence qu'avant »[325].

Ces mutations que connaît aujourd'hui la tradition *akyã* comme d'autres traditions africaines, sont les conséquences du progrès scientifique et technique. Ce sont aussi les conséquences des rencontres et des unions interculturelles, du pouvoir économique, de la perte du sens du sacré et de la dévalorisation de la sexualité. Actuellement, avec « l'occidentalisation » de la famille[326], l'alliance entre les familles qui définit le mariage en Afrique n'est plus une préoccupation ni une priorité pour les époux.

2- La primauté de la famille nucléaire sur la famille élargie

L'une des grandes valeurs de la culture africaine est la solidarité entre les personnes. Ce sens du partage et du don gratuit se perçoit dans les événements tristes comme heureux : naissance, mariage et autres cérémonies populaires, maladie, décès et autres événements malheureux. Chez les *Kyamã*, la solidarité se manifeste beaucoup plus entre les familles et leurs alliés, entre les générations et les classes d'âge, et de façon extensive entre les villages de même groupe régional, par exemple entre les *Bidjã*, entre les *Kwè*, entre les *Nõkoi*, etc. C'est dans cet esprit de solidarité que les parents et les familles interviennent dans un foyer conjugal soit pour résoudre des problèmes afin d'éviter le pire, c'est-à-dire le divorce, soit pour porter assistance dans la réalisation des projets. Par ailleurs, certaines pratiques matrimoniales coutumières telles que le lévirat, le sororat et la polygamie sont-elles motivées par ce sens de solidarité africaine. Dans la tradition *akyã*, ces systèmes ne se pratiquent pas comme tels ; la veuve et les enfants sont pris en charge par les deux familles, surtout par celle du défunt. En ce qui concerne l'assistance aux familles dans le cadre du mariage, il s'agit d'une obligation morale pour les conjoints, avant comme après le mariage. Ainsi, déjà, pendant les fiançailles, le jeune homme devait apporter régulièrement les produits de ses travaux à sa belle-famille pour nourrir sa fiancée, aider son beau-père au champ et à la

[325]Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit*., p. 128. Pour lui, les facteurs d'ordre économique sont à la base de ces mutations sociales que connaît le mariage. « Le couple étant devenu salarié, produit non plus pour la famille, mais pour lui-même. Ce qui fait de lui une cellule sociale autonome et responsable. Le pouvoir de décision qui appartenait davantage à la famille qu'aux mariés revient désormais à ces derniers. C'est dire qu'on ne lui impose plus rien de l'extérieur ».

[326] Loin de critiquer les pratiques européennes en la matière, il s'agit d'évoquer la forte influence de la culture occidentale, précisément européenne sur les cultures africaines, due au flux migratoire occasionnant des unions interculturelles d'une part, et une transposition par les Africains ayant séjournés en Europe de ces pratiques en Afrique d'autre part. Ceci est synonyme d'émancipation et de réussite sociale.

maison. Quant à la fille, elle devait apporter souvent des repas à ses beaux-parents. En cas d'événements heureux ou malheureux, il fallait assister les familles.

De nos jours, grâce à la législation matrimoniale qui confère des droits et des devoirs aux époux, les choses ne se passent plus ainsi. La tendance à l'individualisme a des effets néfastes sur les rapports du couple citadin avec ses familles villageoises. Les parents au village en pâtissent tellement que l'un des anciens, Gabriel ABEKAN l'exprime en ces termes : *« ĩ mãdji miò léthu ha wo n'thémãhõ bhwa »*[327]. Ainsi, pour le couple, ce qui importe d'abord, c'est sa petite famille. Tout est organisé et projeté au profit de la famille nucléaire : des dispositions sont le plus souvent prises pour que le problème d'héritage ne se pose plus, des testaments sont préétablis légalement au profit des enfants du couple. Pour éviter les sollicitations financières des familles, certains couples « modernes » ne vont plus au village sous prétexte qu'ils sont menacés par des sorciers. D'autres, exigent que les visites soient programmées et prévenues avec leur accord. Les visites acceptées doivent être brèves. On est davantage prompt à dépenser des sommes énormes pour des événements heureux dans le foyer ou pour des repas entre amis de la ville que de payer les soins médicaux d'un parent malade au village. Face à de tels comportements que la société traditionnelle ne connaissait point avant, les anciens voient le monde s'écrouler devant leurs yeux : *« éhé, ayi lò o ! »*[328]. Dans ce sens, cette indignation pourrait aussi s'appliquer à la crise sociopolitique qu'a connue la Côte d'Ivoire et dont les séquelles sont perceptibles jusque dans les foyers.

E- L'impact de la crise sociopolitique sur la vie matrimoniale

Il nous paraît nécessaire dans cette section, en traitant des mutations matrimoniales dans la Côte d'Ivoire moderne, de faire cas aussi des bouleversements profonds qu'a connu ce pays à cause de la crise sociopolitique. En effet, grand carrefour et locomotive de l'Afrique de l'ouest, pays jadis tant envié parce que paisible et attrayant, la Côte d'Ivoire a été atrocement défigurée ces dix dernières années par une crise sociopolitique. Même si actuellement elle est en période de reconstruction, les conséquences de cette crise sont encore présentent dans les familles et au sein des foyers. Il va sans dire que la vie matrimoniale n'a pas été épargnée.

---

[327] Littéralement, « les enfants d'après (les modernistes) ne s'occupent plus de leurs parents ». En fait, cet ancien veut dire qu'aujourd'hui, les jeunes n'assistent plus leurs parents comme avant ; ils ne leur prêtent pas beaucoup d'attentions et d'égards. Les parents sont pour ainsi dire délaissés.

[328] *« Eh, tout est gâté ! »*. Une telle exclamation signifie d'une part que vraiment les choses ont changé, et d'autre part, que les valeurs traditionnelles sont quasiment détruites surtout dans les zones urbaines.

Aussi, s'agit-il pour nous de présenter les effets de la crise sociopolitique dans la vie conjugale. Dans cette optique, nous donnerons un bref aperçu historique de la crise et nous verrons les effets pernicieux de la guerre tels que les divisions dans les familles à cause de l'appartenance politique et le déséquilibre de la vie matrimoniale.

1- Brève histoire de la crise sociopolitique

La crise sociopolitique en Côte d'Ivoire a débuté à la mort du premier Président

Félix HOUPHOUET BOIGNY le 7 décembre 1993. Monsieur Aimé Henri KONAN BÉDIÉ, Président de l'Assemblée nationale assume l'intérim conformément à la Constitution du pays.

Le 8 décembre 1994, une révision du code électoral impose aux candidats à la présidence de prouver leur ascendance ivoirienne, garante de leur citoyenneté, alors que pendant la période de la présidence de Félix HOUPHOUET-BOIGNY, les cartes d'identité leur avaient été largement distribuées.

Le 22 octobre 1995, contre un seul candidat, puisque les autres candidats sont refusés par la Cour suprême ou ont boycotté l'élection, monsieur Henri KONAN BÉDIÉ est élu Président de la Côte d'Ivoire avec 96,44% des voix.

Le 24 décembre 1999, le premier coup d'Etat ivoirien a lieu et le Président Henri KONAN BÉDIÉ est renversé par l'armée à cause d'une réforme de la Constitution qui lui aurait permis de se présenter jusqu'à l'âge de 75 ans.

Le 23 juillet 2000, le chef de la junte militaire, le Général Robert GUÉI prend alors le pouvoir et une nouvelle Constitution est adoptée par référendum. Elle stipule que seul les ivoiriens nés de parents ivoiriens peuvent se présenter à une élection présidentielle. Une vaste « campagne d'identification », destinée à définir la véritable citoyenneté des ivoiriens, est entamée.

Le 26 octobre 2000, après des affrontements meurtrières entre pro-OUATTARA et pro-GBAGBO, dus au fait que monsieur OUATTARA n'a pas pu se présenter à l'élection présidentielle, monsieur Laurent GBAGBO est élu à la suite de rudes manifestations contre le Général Robert GUÉI qui voulait se maintenir au pouvoir ; 14 des 20 candidatures n'ont pas été acceptées par la Cour suprême.

Le 19 septembre 2002, une tentative de coup d'Etat par les rebelles réunis au sein du MPCI a lieu de manière simultanée à Abidjan (capitale administrative et économique de la Côte d'Ivoire), Bouaké (ville principale du centre) et Korhogo (ville du nord).

Le 28 novembre 2002, le Mouvement Populaire Ivoirien du Grand Ouest (MPIGO) et le Mouvement pour la Justice et la Paix (MJP), prennent le contrôle des villes de Man et de Danané, dans l'ouest du pays.

En vue de rétablir la paix dans le pays, la Communauté internationale invitent les parties belligérantes à signer des accords de paix. Ainsi, le 28 janvier 2003, les accords de Marcoussis entre rebelles et le pouvoir de monsieur Laurent GBAGBO sont signés.

Le 4 mars 2007, les accords de Ouagadougou et l'amnistie sont signés entre les rebelles avec leur représentant monsieur Guillaume SORO et le pouvoir de monsieur Laurent GBAGBO.

Le 31 octobre 2010, la première élection présidentielle démocratique a lieu en Côte d'Ivoire après dix ans de guerre.

Les 2 et 3 décembre 2010, monsieur Alassane OUATTARA est déclaré vainqueur du deuxième tour de l'élection présidentielle par la CEI (Commission Electorale Indépendante). Suite à cette élection, des affrontements meurtriers éclatent entre les partisans de monsieur Laurent GBAGBO qui tentaient de confisquer le pouvoir et ceux de monsieur Alassane OUATTARA.

Le 11 avril 2011, monsieur Laurent GBAGBO est arrêté et emprisonné par le pouvoir de monsieur Alassane OUATTARA.

Enfin, le 21 mai 2011, monsieur Alassane OUATTARA est investi Président de la République de Côte d'Ivoire.

Une lecture approfondie de la crise sociopolitique ivoirienne nous permet de conclure que cette crise a transformé la vie sociale alors paisible entre les ivoiriens et entre les ivoiriens et les étrangers, sans compter le nombre de victimes qu'elle a suscitées. Aussi, ses effets ne sont pas sans incidences sur les familles.

2- Les effets de la crise sur les familles

La crise sociopolitique a créé des difficultés au sein de certaines familles à cause de l'appartenance politique et rendu cher le coût de la vie. Ce sont ces deux conséquences que nous voulons présenter ci-après.

a) Les divisions familiales en raison de l'appartenance politique

La Côte d'Ivoire est un pays subdivisé en cinq grands groupes de population : les *Akan*, les *Krou*, les *Mandé* du nord, les *Mandé* du sud et les *Gour*[329]. Ces cinq aires culturelles constituent les cinq grandes régions du pays avec une multitude d'ethnies (une soixantaine) qui cohabitaient pacifiquement grâce aux unions interculturelles. Cependant, avec l'évolution du paysage politique, la tendance actuelle est à la régionalisation de la politique à partir de ces cinq aires culturelles. Ainsi, les idéologies politiques se sont répandues dans ces régions à la faveur des politiciens qui en ont fait leurs bastions selon leur appartenance régionale. De ce fait, la bonne entente qui existait entre les peuples régionaux, s'est muée en climat de méfiance voire de mépris, au profit des politiciens attachés à leurs ambitions et intérêts personnels. Aujourd'hui, le pays est scindé en trois parties correspondant aux trois grands partis, le PDCI (Parti Démocratique de Côte d'Ivoire) le FPI (Front Populaire ivoirien) et le RDR (Rassemblement Démocratique Républicain). Ces partis s'opposent, quand bien même il y eut parfois des alliances entre eux. Politiquement, la Côte d'Ivoire serait ainsi reparti : le nord, à majorité RDR ; le centre, l'est et le sud lagunaire aux mains du plus vieux parti, le PDCI (40 ans d'existence) et l'ouest à dominance FPI. En fait, ce découpage est fonction du groupe ethnique auquel appartient chaque leader politique. Dans ce sens, on dirait des *Akan* qu'ils sont en majorité PDCI, des *Mandé* qu'ils sont en général RDR et des *Gour* qu'ils sont en partie FPI. Régionaliser ainsi la politique est préjudiciable pour tout pays, car les passions politiques peuvent dégénérer et aboutir à des conflits ethniques, donc civils. Le cas du Rwanda est un exemple concret. Même si en Côte d'Ivoire une telle guerre pourrait avoir lieu difficilement à cause de la pluralité ethnique, il n'est pas exclu que des dissensions politiques conduisent à des affrontements semblables un jour. La crise sociopolitique ivoirienne, bien qu'elle fût en majeure partie militaire, a été aussi civile que régionale par moment. Les foyers hétéro-ethniques ont en effet été directement affectés dans un tel contexte dominé par des choix politiques divergents. Dans cette situation, il n'est pas rare de rencontrer dans une même famille, au nom de la liberté politique, plusieurs personnes aux idéologies politiques

[329] Cf. *Supra*, p. 11.

identiques ou différentes. Ainsi, l'harmonie et la paix dans les familles dépendent du choix politique. La crise sociopolitique ivoirienne a ainsi établi de profondes fissures au sein de la population ivoirienne. Certaines institutions sociales comme les forces armées, les structures judiciaires, les religions, les représentations diplomatiques ivoiriennes et autres structures en principe apolitiques sont gagnés par la politique. La division en leur sein est aussi manifeste. Dans une pareille crise sociale, l'institution matrimoniale ne peut qu'en pâtir.

b) La vie matrimoniale déséquilibrée

Selon les rapports nationaux et internationaux, la récente crise ivoirienne (postélectorale de 2010) a fait plus de trois mille morts. La frange de la population la plus touchée est celle des enfants et des jeunes : « les enfants ont été les premières victimes du conflit qui a touché la Côte d'Ivoire et ce rapport nous permet pour la première fois d'avoir une idée plus claire sur le nombre d'enfants victimes directes de la crise »[330] ; des femmes et des hommes mariés ou en instance d'union matrimoniale, ont également été largement touchés.

En effet, la crise sociopolitique a instauré des divisions au sein de la population ivoirienne, à cause de l'appartenance politique et de la régionalisation des partis politiques. De ce fait, des foyers de personnes venant de régions différentes ont été fortement secoués, voire disloqués. La mésentente intervient lorsque n'étant pas du même parti politique, l'un, plus passionné, le manifeste ouvertement et y consacre la majeure partie de son temps au détriment de l'autre et des enfants. S'en suit parfois la séparation, et au pire des cas le divorce. Alors, pour éviter ce genre de situations conjugales, les unions se font de nos jours, beaucoup plus, entre des personnes de région ou d'ethnie identiques. C'est ce que souligne Kassimi BAMBA : « […]. Ce type de mariage mixte qui se pratiquait très fréquemment dans les grandes villes en Côte d'Ivoire avant les périodes de crises sociopolitiques se pratique de moins en moins aujourd'hui. L'explication se retrouve dans une sorte de repli identitaire et

[330] Hervé Ludovic DE LYS, « Vulnérabilités, violences et violations graves de droits de l'enfant », *Rapport de l'UNICEF sur l'impact de la crise post électorale sur la protection des enfants en Côte d'Ivoire*, www.idk-educationalconsulting.com

ethnique qui fait que chaque ivoirien ne veut se marier qu'à des personnes issues de la même ethnie ou venant du même village »[331].

Une autre conséquence de la crise postélectorale dans la vie matrimoniale, c'est le cas des victimes de la guerre dont l'état de santé a des répercutions notables sur la vie matrimoniale. Ainsi, les mariés qui ont perdu la vie, laissent derrière eux, des veufs ou des veuves et des orphelins ; ceux qui ont échappé à la mort doivent reconstruire une autre vie conjugale ou vivre seuls avec leurs enfants. Ceux qui sont devenus handicapés physiques ou mentaux se retrouvent dans l'incapacité de reprendre leurs emplois pour subvenir aux besoins de leurs familles ; leur situation misérable peut provoquer l'infidélité chez la partie bien portante et conduire les enfants dans la rue. Une pareille situation crée des frustrations et des discussions qui peuvent se solder par la séparation ou le divorce. Avec les déplacés de la guerre, à l'intérieur comme à l'extérieur du pays, on assiste à un démembrement du foyer : l'homme se retrouve séparé de sa femme et les enfants repartis chez les parents ou les amis. Et même s'ils ont pu se retrouver ensemble dans un autre lieu, la vie de famille, devenue précaire peut se détériorer et occasionner des conflits ; la dislocation de la vie conjugale est alors inévitable.

[331] Kassimi BAMBA, *op. cit*., p. 17.

Conclusion du chapitre II

Le développement du deuxième chapitre nous a permis d'avoir une idée de la conception et des caractéristiques du mariage aussi bien dans la tradition *akyã* qu'en droit civil ivoirien. L'analyse comparée de ces deux types de mariage nous informe sur deux réalités bien différentes, avec des particularités parfois difficiles à rapprocher. C'est pourquoi, en certains points nous avons fait une présentation séparée pour y extraire des éléments pouvant contribuer à une meilleure compréhension de la suite du travail. Ainsi, en guise de synthèse sur le mariage en particulier dans la coutume *akyã*, nous retenons ces propos du Cardinal Albert MALULA : « […]. Dans cette conception fondamentale de la famille étendue, se marier est un acte vital de grande portée qui ne peut, par conséquent, se poser de façon inconsidérée et comme à la légère. La liberté des membres solidaires des autres est sur le point d'exercer en quelque sorte, au nom de tous et avec leur participation, un acte sacré, un ministère de la vie et de l'avenir du lignage. C'est en ce sens que le mariage qui engendre la famille, apparaît comme un acte éminemment personnel et réellement communautaire »[332]. Avec le vent du modernisme, le mariage traditionnel *akyã* a subi des mutations menaçantes pour sa survie dans le temps. Kassimi BAMBA, parlant de la société africaine modernisée, se veut catégorique : « la modernisation de la société africaine a fait perdre au mariage ses fondements traditionnels et son âme »[333]. Ainsi, l'avènement de la législation matrimoniale accordant au couple des droits et devoirs est-il l'un des facteurs essentiels de ces changements opérés par la modernité. C'est ce qu'écrit Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU, au sujet de la société traditionnelle ivoirienne : « […]. Mais ce qui est important et qu'il faut savoir est que les mœurs de la société moderne évoluent et que notre mentalité traditionnelle ne cadre plus avec le vécu quotidien qui est assez proche de l'Occident. Notre société n'est plus et ne peut plus redevenir celle qu'elle était auparavant. Il faut donc accepter le fait que les réalités traditionnelles sont en train de devenir caduques et penser à leur remplacement par des règles adaptées à une société nouvelle. Si nous acceptons le bien fondé du développement, nous devons alors accepter de nous conformer aux mesures édictées par l'état et le législateur, mais non plus à celles en usage dans notre petite collectivité villageoise ancrée dans ses coutumes »[334]. Cette exhortation sous-entend le conflit qui existe entre la tradition et le modernisme. Il se perçoit nettement dans le domaine matrimonial et n'est pas sans provoquer des crises qui affectent le lien conjugal et conduisent parfois à sa dislocation.

---

[332] Joseph Albert MALULA (Cardinal), *op. cit*., p. 871.

[333] Kassimi BAMBA, *op. cit.*, p. 20.

[334] Françoise KAUDJHIS –OFFOUMOU, *op. cit*., pp. 111-112.

CHAPITRE III : LA DISSOLUTION DU LIEN DANS LA COUTUME *AKYÃ* ET EN DROIT CIVIL IVOIRIEN.

Le mariage en Afrique, et précisément chez les *Kyamã*, comporte des propriétés parmi lesquelles nous retenons, *une union monogamique, une union par étapes successives, une alliance entre deux familles, une union indissoluble* et *une alliance matérialisée par la dot*.

En effet, si les *Kyamã* étalent le mariage dans le temps, c'est pour former les jeunes à une union solide et durable et régler d'éventuels problèmes entre les familles car, en s'unissant, les fiancés unissent *ipso facto* leurs familles respectives. Leur union sur laquelle veillent leurs familles n'est pas pour un temps bref mais pour toute leur existence. Les dons compensatoires ou dot que reçoivent les parents de la fille, ne peuvent pas être remboursés sans causer de graves dommages de part et d'autre. De même, bien que cela ne soit pas explicitement mentionné, le droit civil ivoirien, en sa section concernant la famille, souhaite que perdure pendant toute l'existence de l'homme et de la femme, le contrat de vie commune qu'ils établissent entre eux à travers le mariage civil. Cependant, dans la coutume *akyã* comme en droit civil, des dispositions sont prises pour régler les crises conjugales affectant le lien conjugal, c'est-à-dire, le divorce, bien que la réconciliation soit primordiale dans de telles situations.

Ce troisième chapitre consacré à la dissolution du lien, nous conduit à découvrir le divorce et le remariage dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien. Mais au préalable nous aborderons la séparation de corps qui existe aussi d'une certaine façon dans la coutume *akyã*. Notre étude qui se veut comparative, sera soutenue par des documents, des travaux universitaires, des articles et par le témoignage des deux anciens susnommés. Particulièrement, au niveau du droit civil ivoirien, nous nous servirons du Code du 7 octobre 1964, modifié et complété par les lois n°83-801 du 2 août 1983 et celles n° 98-748 du 23 décembre 1998.

Notons que l'approche comparative demeure difficile, dans la mesure où les sources relatives à la tradition sont orales.

SECTION I : La séparation de corps dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien

La séparation de corps, l'une des conséquences des crises conjugales, existe aussi bien chez les *Kyamã* qu'en droit civil ivoirien. Les *Kyamã* n'ont pas à ce sujet des prescriptions normatives comme en droit civil parce que leurs règles de vie sont issues de la société

traditionnelle fondée sur des sources orales. Nous tenterons néanmoins de faire ressortir les ressemblances et les divergences dans les domaines suivants : la conception, les causes, les modes, les procédures et les effets de la séparation de corps ; nous verrons ensuite l'état du lien matrimonial après la séparation de corps.

Paragraphe I : La conception de la séparation de corps

La rareté des éléments relatifs à la séparation de corps chez les *Kyamã* est due au fait que le peuple *akyã* attache plus d'importance au divorce qu'à la séparation de corps, le premier étant plus difficile à régler que le second.

La conception de la séparation de corps semble être la même aussi bien chez les *Kyamã* qu'en droit civil ivoirien, car de part et d'autre il est question d'une interruption provisoire de la vie commune. En effet, chez les *Kyamã*, la séparation de corps consiste pour la femme à rejoindre le domicile parental en cas de difficultés mettant sa vie et celle des enfants en danger. Aussi, l'expression « *bhié sa tchré* » signifie-t-elle, « *la femme s'est mise à l'écart* », c'est-à-dire elle s'est séparée de l'homme. Pour les *Kyamã*, la séparation de corps ne saurait trop durer, car c'est une période de règlement du litige entre le mari et sa femme en vue du retour de cette dernière au domicile conjugal. C'est une période de médiation en vue de rapprocher le couple et permettre à la partie fautive de se reprendre. « Plutôt que de maintenir les époux dans une vie morose où ils seraient comme des esclaves, une vie empêchant tout épanouissement, on préfère les séparer »[335]. La séparation de corps est une situation désagréable qui n'est pas souhaitée, car chez les *Kyamã*, le mariage est sacré et précieux. C'est pourquoi la période des fiançailles est mise à profit par les deux familles pour éduquer les futurs mariés à une vie de couple exemplaire et durable pour toute leur vie comme l'expriment les éléments symboliques, *l'eau* et *le kaolin*[336], utilisés dans le rite du mariage. Cependant, même si les époux sont séparés, les deux familles doivent s'investir pour qu'ils reprennent la vie conjugale, car cela y va de leur honneur. En ce qui concerne la séparation chez les *Abron-Koulango*, Jules MENZAN KOBENAN écrit : « *Mĩ yɛrɛ sio* ou *la fuite provisoire*. Ce terme désigne le retrait provisoire de la femme du foyer conjugal. C'est un temps de séparation où elle reste dans sa famille en vue d'un remariage dans un autre village.

[335] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit.*, p. 274.

[336] *L'eau,* source de vie, symbolise la vie chez les Kyamã. *Le kaolin*, par sa blancheur, symbolise la pureté, la perfection, et partant la fidélité. Ainsi, en se donnant à boire l'eau mélangée au kaolin, les nouveaux mariés se communiquent la vie et s'engagent à rendre leur union parfaite dans la fidélité.

Une procédure est prévue pour que la femme puisse réintégrer son foyer »[337]. Ceci veut dire que la séparation de corps donne l'espoir du retour dans le foyer, après évidemment les médiations parentales ou amicales.

Le droit civil ivoirien conçoit aussi la séparation de corps comme un moment favorable au règlement du problème entre les époux. Dans ce sens, le législateur a mis en place des lois à partir du constat suivant : quand la vie commune semble difficile et impossible, les époux préfèrent se séparer en attendant de trouver une solution à leur conflit. Ainsi, il conçoit la séparation de corps comme « un simple relâchement du lien matrimonial contrairement à la dissolution qu'est le divorce »[338]. La rupture est ici temporaire car il y a espoir de reprise de la vie commune. La séparation de corps est distincte de la séparation de fait qui n'est pas connue du législateur ivoirien. Elle peut se faire sous deux formes. La juriste Anne-Marie Hortense ASSI-ESSO en donne des précisions suivantes : « la séparation de corps est une séparation des époux résultant d'une décision du tribunal. Elle entraîne un simple relâchement du lien matrimonial. La séparation de corps se distingue de la séparation de fait par son caractère judiciaire. Les séparations de fait sont des séparations spontanées des époux résultant soit d'une décision commune soit de l'initiative d'un époux »[339].

A- Les causes des la séparation de corps

Il s'agit ici de présenter les causes qui motivent la séparation de corps dans la tradition matrimoniale *akyã* et en droit civil ivoirien. Ainsi, nous évoquerons les causes internes et externes, puis les procédures de la séparation de corps.

1- Les causes internes

Ce sont des causes qui sont issues du foyer conjugal. Pour les *Kyamã*, les crises conjugales ont leur principale origine dans le couple et leur nature ou intensité dépendent des rapports entre les époux. S'ils s'aiment vraiment et surtout si l'homme remplit convenablement ses devoirs de père de famille, et s'il prend bien soin de sa femme, le problème ne se pose point. Mais si tel n'est pas le cas, la vie commune devient impossible.

---

[337] Jules MENZAN KOBENAN, *Le mariage Abron-Koulango à la rencontre du christianisme*, Mémoire de licence en Théologie morale, I.C.A.O., Abidjan, septembre 1985, p. 44.

[338] Thiero Meman KAMOHAN, *op. cit*., p. 62.

[339] Anne-Marie Hortense ASSI-ESSO, *Les personnes, la famille*, Col. Précis de droit civil, 2ème édit., Abidjan, 2002, p. 352.

Pour ce peuple, « le foyer est à l'image de la femme ». Sur ce point, les deux doyens suscités sont unanimes : *« Bhié nõ a tè bhatho, mĩ nõ ã hõ bhatho pè »*[340]. La femme a un devoir d'obéissance et de soumission à l'homme sans pour autant être son esclave, car, chez les *Kyamã*, la femme est une perle. C'est elle qui tient la clé de la réussite du foyer. Or, parfois ce n'est pas le cas, elle peut être considérée comme l'instigatrice des problèmes conjugaux. C'est pourquoi les causes suivantes de la séparation de corps lui sont attribuées, à tort ou à raison : *l'infidélité, la stérilité, l'insoumission, le refus de l'acte sexuel, la paresse dans les travaux champêtres et ménagers, l'irrespect envers ses beaux-parents, les sautes d'humeur, la colère et les palabres réguliers, l'abandon fréquent et sans motif du foyer, la pratique de la sorcellerie ou du maraboutage, la carence accrue dans l'art culinaire, le refus volontaire d'avoir des enfants ou d'en avoir en grand nombre, etc*. L'homme n'est pas non plus irréprochable ; son comportement est déterminant dans le foyer. Il est perçu comme l'agent principal des causes internes suivantes : *l'infidélité régulière, la violence conjugale récurrente, les sévices corporels, l'humiliation publique de sa femme, l'abandon prolongé du domicile conjugal, l'alcoolisme prononcé, la malhonnêteté publique, etc*.

A la différence de la coutume *akyã* qui prend aussi en compte les causes d'ordre moral, donc du for interne, le droit civil, plus juridique, s'intéresse beaucoup plus au for externe, c'est-à-dire aux faits à preuves concrètes. C'est dans ce sens qu'il parle de la séparation de corps pour faute sur laquelle il légifère. Ainsi, la faute serait la principale cause de la séparation de corps. Dans la législation ivoirienne, les causes de la séparation de corps sont identiques à celles du divorce. C'est ce que confirme Anne-Marie Hortense ASSI-ESSO : « L'identité des causes du divorce et de la séparation de corps résulte des dispositions de l'article premier nouveau, alinéa 1°, 1° de la loi de 1998 relative au divorce et à la séparation de corps. De cette identité des causes découle la possibilité pour un époux d'opter librement soit pour la voie du divorce ou celle de la séparation de corps »[341]. Dans cette optique, le paragraphe premier de l'article premier des lois sur le divorce et la séparation de corps nous donne les causes suivantes :

- *L'adultère de l'autre*
- *Les excès, les sévices ou les injures graves de l'un envers l'autre*

---

[340] « C'est la femme qui façonne et tient la maison ». « La maison » signifie ici « le foyer ». Ainsi, le sens de cette expression est que la beauté de la maison (charpente) et la réussite du foyer dépendent de la femme. Si elle aménage bien sa maison, elle sera belle et accueillante ; si elle a un bon caractère, elle réussira son foyer ; dans le cas contraire, son mariage ne tiendra pas longtemps.

[341] Anne-Marie Hortense ASSI-ESSO, *op. cit.*, p. 352.

- *La condamnation pour des faits portant atteinte à l'honneur et à la considération*
- *L'abandon de la famille ou du domicile conjugal*
- *Le consentement mutuel des époux*

Le mariage coutumier, de par son caractère communautaire, n'est pas à l'abri des interventions extérieures qui peuvent, lorsqu'elles sont mal orientées, être néfastes au lien conjugal. Cela signifie que les éléments causant la séparation de corps peuvent aussi venir de l'extérieur.

2- Les causes externes

Ce sont des causes dont l'homme et la femme ne sont pas directement responsables. Elles peuvent soit provenir des familles, soit des amis (es), soit de la société. Le droit civil ivoirien parle de causes de façon générale aussi bien pour le divorce que pour la séparation de corps ; il ne traite donc pas en tant que tel de causes internes et de causes externes. Ainsi, ce que nous allons formuler, ne concerne que la coutume *akyã*.

La séparation de corps déshonore les familles et leur cause des dommages eus égard à l'alliance scellée entre elles. C'est pourquoi, elles interviennent dans le couple pour prévenir ou résoudre d'éventuels problèmes. Ainsi, l'homme et la femme, bien qu'ayant quitté leurs familles respectives après leur union, ne s'en séparent pas ; ils sont en perpétuel contact avec elles si bien qu'ils s'en réfèrent pour des conseils ou pour des décisions importantes à prendre. Entre la femme et sa mère ou ses sœurs, il se crée une telle complicité qu'elle n'hésite pas à leur raconter tout ce qui se passe dans son foyer. L'homme aussi trouve normal de se confier à ses frères ou à ses sœurs et parfois même à son père ou à sa mère, ou encore à son conseiller *Hwãthé*. De ces rapports familiaux étroits naissent une certaine ingérence dans les problèmes conjugaux qui peuvent prendre de l'ampleur et déboucher sur la séparation. Les causes externes dont *les mauvais conseils, les incitations à la violence, à l'insoumission, à la résistance, à l'irrespect, à l'infidélité et à la séparation,* proviennent en majeure partie des belles-familles lorsque l'un des conjoints a manqué à l'un des leurs ou l'a mal reçu au domicile conjugal[342]. Ainsi chez les *Kyamã*, la qualité de l'accueil détermine les rapports

[342] En effet, chez les *Akan*, précisément chez les *Kyamã*, les belles-familles ont une influence énorme dans le couple, si bien qu'on pourrait même dire que la réussite ou l'échec du mariage dépend d'elles. C'est-à-dire si les conjoints ont de bons rapports avec elles, tout ira mieux ; dans le cas contraire elles peuvent causer des ennuis aux mariés. Ces ennuis peuvent provoquer la séparation si l'un des parents (père ou mère) des époux a été mal accueilli ou offensé par l'un d'eux (les époux). Ce phénomène social est dû au fait qu'en Afrique, le domicile conjugal doit être ouvert à tous les membres des deux familles qui doivent y être bien accueillis ; ils peuvent y venir quand ils veulent même sans prévenir, y séjourner autant qu'ils veulent et s'y servir comme ils veulent.

interpersonnels. La séparation de corps à cause des litiges avec les beaux-parents sont fréquents dans la population *akyã*. Les mutations socioculturelles ont une part de responsabilité dans ces crises conjugales. La séparation de corps ainsi causée, se réalise de plusieurs manières.

B- Les modes de séparation de corps

De même que les us et coutumes *akyã* nous permettent de déterminer les modes de séparation de corps, de même la législation ivoirienne, en sa section sur la séparation de corps et le divorce, nous fournit des éléments concernant les modes de séparation de corps. Les modes dans les deux domaines ne sont pas identiques, car, alors que dans la coutume *akyã*, on parle de départ temporaire du conjoint, de la séparation de logement et de la séparation définitive, en droit civil, on parle de séparation de corps à la demande d'un des époux et à la requête conjointe des époux. Aussi, allons-nous les étudier séparément.

1- Le départ temporaire d'un des époux selon la tradition *akyã*

Comme la dénomination l'indique, ce départ n'est pas définitif, il est pour un temps bref, car « l'Africain traditionnaliste ne se marie pas avec l'éventualité de se séparer, à moins que le véritable mariage n'ait pas eu lieu »[343]. Ce genre de séparation se rencontre rarement chez les *Kyamã*. Dans la coutume *akyã* comme partout en Afrique noire, c'est la femme qui quitte le foyer pour rejoindre ses parents. Elle le fait lorsqu'elle a des disputes fréquentes avec son homme et qu'elle est verbalement menacée de mort, lorsqu'elle est victime de violences physiques et de sévices corporelles, quand elle n'est pas nourrit avec ses enfants et est régulièrement humiliée ou déshonorée en public. Il s'agit d'un retrait non seulement pour éviter le pire, mais surtout pour amener l'époux à la raison et au changement de son comportement. Cette séparation durera le temps que l'homme se sera assagi et que sa famille et lui auront mandaté des personnes pour demander pardon aux parents de son épouse. La femme ne pourra rejoindre son foyer qu'après l'acceptation par ses parents de la requête du pardon de son époux. Un avertissement sévère est alors donné à l'homme avec la menace de

---

Demander à un visiteur quand il s'en ira, est perçu comme un refus de l'accueillir, une manière de le précipiter à la porte. En Afrique traditionnelle, cette façon de faire est normal et acceptée par tous, eu égard à la solidarité entre les membres (le visiteur ne vient pas les mains vides ; il y apporte des vivres et de la boisson).

[343] Julien Ahuba BULE ANDAVO, *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie*, CERF, Paris, 1996, p. 31.

lui retirer définitivement son épouse s'il récidive. A propos de cette séparation, Hilaire MITENDO écrit : « La femme mécontente de la situation injuste, se retire chez ses parents pour attirer l'attention de son mari sur son comportement, mais aussi pour l'inviter à demander pardon pour tout ce qu'il a fait de mal »[344].

Le départ temporaire du domicile conjugal se fait aussi en cas de malheurs successifs dont l'un des époux serait mystiquement la cause, en vue d'accomplir des pratiques traditionnelles mettant fin à ces événements. Il s'agit dans ce cas d'un départ consensuel entre les conjoints d'une part et entre leurs familles d'autre part. La durée de cette séparation dépend de la réussite des cérémonies de désenvoûtement. Cette situation peut donner lieu à une autre forme de séparation de corps.

2- La séparation de chambre selon la tradition *akyã*

Il s'agit d'une séparation de corps que nous pouvons qualifier de domestique parce qu'il n'y a pas de départ de la femme de la maison. En effet, tout en étant dans la maison conjugale, l'homme refuse de partager la même chambre avec sa femme et de se nourrir de son repas. C'est une manière pour lui de manifester son mécontentement envers son épouse à cause d'un problème de foyer dont elle serait la cause. Si c'est l'homme qui est fautif, la femme peut refuser de dormir dans la même chambre que lui. Cette situation peut durer jusqu'à ce que la partie fautive présente ses excuses à l'autre partie par l'intermédiaire des amis ou des parents du couple. Ce genre de comportement du couple peut se répéter sans qu'il y ait départ de la maison. Les *Kyamã* disent à ce propos :"*Abwé ma wo théthé*"[345].

La séparation de chambre se fait aussi lorsque la femme est en période de maternité, pour éviter une nouvelle grossesse qui serait préjudiciable pour le nouveau-né. Elle se fait soit à l'intérieur de domicile du couple, soit dans la cour familiale. Le but ici est de planifier les naissances pour éviter des anomalies physiques aux enfants. Ce genre de séparation est conseillé et même exigé en cas de maladie grave ou contagieuse de l'un des conjoints ou en cas d'envoûtement pouvant porter atteinte à la vie de l'autre et des enfants.

a) **Dans le cas de maladie grave ou contagieuse**

---

[344] Hilaire Nkelenge MITENDO, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, Saint-Paul Fribourg, Suisse, 2003, p. 274.

[345] Expression qui signifie « il y a palabre entre eux » ou mieux « ça ne va pas entre eux ».

Le couple étant uni pour le meilleur et pour le pire et considérant la grande solidarité africaine, il n'est pas question pour l'un d'abandonner l'autre, mais d'observer la prudence dans les contacts afin de ne pas contracter aussi la maladie. C'est pourquoi on leur conseille la séparation de chambre. Dans la plupart du temps, la personne concernée est l'homme. Dans ce cas, la présence de la femme à ses côtés est très réconfortante, surtout pour s'occuper de lui tout en prenant des précautions. C'est ce que disent les anciens interrogés : *« Ka sé kĩ alô é hõ sè, bhié bha mĩ gyè ã tè nè pô ; ã nĩ guè yuè ka, wo phĩ wo phĩ ĩthé »*[346]. Par contre si c'est la femme qui est atteinte, elle est conduite chez ses parents pour des soins quand l'homme s'occupe des enfants au domicile conjugal. Une autre chose que nous voulons souligner, est que chez les *Kyamã*, quelle que soit la durée de la maladie de l'un des époux, l'autre conjoint ne peut pas se remarier ; seuls le divorce ou la mort autorisent l'autre conjoint à se remarier.

a) Dans le cas d'envoûtement

Lorsque la sécurité de l'un est fortement menacée, on demande que l'homme et la femme se séparent de chambre ou même de logement. Il s'agit du cas où l'un des conjoints est victime de sorcellerie ou de mauvais sort dans lequel il est constamment attaqué nuitamment, troublant fréquemment le sommeil de l'autre, et dans lesquels il devient physiquement très violent. Cet état n'est pas contagieux mais est dangereux pour la vie du bien-portant. Pendant le temps de la séparation, des soins intensifs sont administrés au malade par des guérisseurs et des féticheurs pour essayer de le délivrer. La séparation ne dure que le temps du traitement et de la guérison de la victime. A ce cas, on peut adjoindre la dépression et la folie avec exercice de la violence.

La séparation de chambre n'est certes pas définitive mais elle peut l'être en certaines circonstances et déboucher sur une séparation totale de domicile.

[346] La signification littéraire est ceci : « Si l'homme est malade, sa femme doit être à ses côtés, elle ne doit pas l'abandonner parce qu'ils sont mariés ». Ici, il est question de l'épouse car chez les *Kyamã*, le traitant traditionnel nécessite une personne de confiance et très proche. Aussi, en cas d'incapacité physique de l'homme, par pudeur, c'est sa femme qui fait sa toilette. Cependant, à défaut de sa femme, c'est l'une de ses sœurs qui s'en occupe.

b) La séparation définitive selon la tradition *akyã*

La séparation de corps ne saurait donc se prolonger dans le temps, car c'est un moment de mise en garde du conjoint fautif, de prise de conscience de l'erreur commise et surtout de règlement de la crise. Cela veut dire qu'elle ne saurait être définitive. Cependant elle peut l'être dans les cas suivants : récidive notoire de la partie fautive[347], folie totale déclarée, rixes entre les deux familles dus à la crise et impossibilité de résoudre le problème. Dans ces circonstances, pour éviter de créer des préjudices au couple et des occasions d'adultère qui n'honorent pas les familles, on a recours à la séparation définitive pour permettre à l'homme ou à la femme de se remarier. La séparation devient aussi définitive lorsque l'un des époux, ayant longtemps abandonné le domicile conjugal s'est totalement installé chez un amant. Même si elle n'est pas officielle, une telle séparation s'apparente au divorce.

Ces modes de séparation de corps qui se rencontrent dans la coutume *akyã,* sont plus ou moins identiques à celles que prévoit la législation ivoirienne. C'est le cas par exemple de la séparation définitive dont parle le droit civil lorsque la séparation de corps est convertie en divorce.

3- La séparation de corps à la demande d'un époux selon le droit civil ivoirien

C'est la séparation demandée par écrit, par l'un des conjoints au Président du tribunal, lorsque l'une ou plusieurs des causes que nous avons énumérées s'est produite[348]. Il s'agit ici d'une démarche personnelle d'une seule partie sans l'accord de l'autre. C'est ce que stipule l'article premier nouveau : « Les juges peuvent prononcer le divorce ou la séparation de corps dans les cas suivants : 1° à la demande d'un des époux […] »[349].

4- La séparation à la requête conjointe des époux selon le droit civil ivoirien

C'est la séparation réalisée à la demande conjointe rédigée par les époux et adressée à l'autorité judiciaire pour les mêmes causes suscitées[350]. Ici, les époux consentent tous deux à

---

[347] Dans le cas d'infidélité, de menaces verbales de mort et de violence physique.

[348] Cf. p.156-158.

[349] Code civil ivoirien, Loi n° 64-376 du 7 octobre 1964 relative au divorce et à la séparation de corps, modifiée et complétée par les lois n° 83-801 du 2 août 1983, n° 98-748 du 23/12/98.

[350] Cf. p.156-158.

la séparation de corps. On parlerait aussi de séparation par consentement mutuel. C'est ce qui est stipulé au n° 2 de l'article premier nouveau : « les juges peuvent prononcer le divorce ou la séparation de corps dans les cas suivants : 2° à la demande conjointe des époux, après au moins deux années de mariage ; lorsqu'ils consentent mutuellement à rompre le lien conjugal »[351].

Aussi bien dans les dispositions coutumières *akyã* qu'en droit civil ivoirien, les modes de séparation de corps suivent des procédures précises pour leur réalisation.

C- Les procédures de la séparation de corps

Alors que la coutume *akyã* ne prévoit pas de cérémonie pour la séparation de corps, en droit civil, des dispositions sont prises pour introduire une demande de séparation de corps ou de divorce.

En effet, selon les anciens interrogés, les *Kyamã* n'ont pas prévu de cérémonie pour la séparation de corps pour la simple raison que la vie commune peut se rétablir ; c'est une simple réaction de mécontentement de la part de la partie offensée ; une telle situation se solde toujours par la réconciliation et la reprise de la vie conjugale. En droit civil en revanche, le législateur a prévu une procédure qui est la même pour la demande de la séparation de corps et celle du divorce. Considérant la longueur de cette disposition, nous voudrions nous en tenir à l'essentiel : l'article 2 du code civil ivoirien dans la section de la séparation de corps et du divorce stipule que « l'époux qui veut former une demande en divorce ou en séparation de corps dans le cas prévu au paragraphe premier de l'article précédent doit présenter sa requête en personne par écrit ou verbalement au Président du tribunal ou de la section de tribunal territorialement compétent »[352]. Cependant si le demandeur est empêché, le magistrat peut se rendre à son domicile avec un greffier. Là, il l'entend sur le motif de sa demande et lui fait des observations qu'il trouve convenables. Si celui-ci persiste dans sa requête, il ordonne alors que les parties comparaissent devant le tribunal ou la section de tribunal, siégeant en chambre du conseil, au jour et à l'heure qu'il indique et commet un huissier pour notifier la citation au défendeur. Il peut en outre autoriser l'époux demandeur à résider séparément[353]. Au jour de l'audience, le juge tente de rapprocher les parties. S'il perçoit la possibilité d'une

[351] *Ibidem*.

[352] Code civil ivoirien, section divorce et séparation de corps, art. 2.

[353] *Ibidem*., art. 3.

telle action, il peut ajourner l'audience à une date qui n'excédera pas six mois au minimum et un an au maximum. Cet ajournement peut faire l'objet d'appel. Si le délai a expiré sans que la conciliation soit effectuée, l'affaire peut être soit retenue, soit renvoyée à une autre audience. Si l'affaire n'est pas retenue, le tribunal statue après avoir entendu les conseils des parties, sur la résidence des époux, sur la remise des effets personnels, sur la garde provisoire des enfants s'il y a lieu, sur le droit de visite des parents, sur la demande d'aliments et sur les prévisions, et en outre peut ordonner, même d'office, toutes les mesures provisoires ou urgentes qui lui paraissent nécessaires[354].

Au niveau du jugement, il est dit que la cause est instruite en la forme ordinaire et débattue en chambre du conseil, le ministère public entendu s'il est représenté auprès de la juridiction saisie. Le jugement est rendu en audience publique[355]. Au cours de l'audience, les différents témoins sont entendus. Si l'époux défendeur reconnaît les faits, le tribunal prononce la séparation de corps aux torts de ce dernier. Si de son côté, le défendeur, tout en reconnaissant les faits, évoque des faits également justificatifs de séparation de corps à l'égard de son conjoint et si ce dernier reconnaît la réalité desdits faits, le tribunal constate qu'il existe de part et d'autre des faits constituant une cause de divorce ou de séparation de corps et prononce la séparation de corps sans avoir à énoncer les torts et griefs des parties[356]. Le verdict ainsi rendu, il est produit un extrait du jugement ou de l'arrêt qui est inséré, à la diligence du ministère public, dans un journal d'annonces légales[357]. Le dispositif du jugement ou de l'arrêt qui prononce le divorce ou la séparation de corps est mentionné en marge de l'acte de mariage et des actes de naissance de chacun des époux[358].

Même si les *Kyamã* n'ont pas établi de procédure pour la séparation de corps, ils découvrent dans sa pratique des effets dont fait aussi cas le droit civil ivoirien, même en des termes et des orientations différents.

---

[354] *Ibidem*., art. 5.

[355] *Ibidem*, art. 5

[356] *Ibidem*., art. 9.

[357] *Ibidem*., art. 13.

[358] *Ibidem*., art. 14.

D- Les effets de la séparation de corps

Si la séparation de corps n'est pas désirée ni encouragée par les *Kyamã*, c'est à cause des effets qu'elle produit aussi bien sur les époux que sur les enfants et les familles. Contrairement aux règles coutumières qui accordent une place importante à la grande famille et aux parents, le droit civil ivoirien s'intéresse plus aux époux et aux enfants en ce qui concerne le mariage. De ce fait, nous parlerons des effets pour les époux, les enfants et les familles conformément à la coutume *akyã* et au droit civil.

1- Les effets pour les époux

Le mariage coutumier *akyã* est célébré sur la base de l'amour des jeunes même si l'influence des parents pèse sérieusement dans le choix du partenaire. Les époux s'unissent pour vivre longtemps heureux ensemble et avoir des enfants. Or, la séparation de corps, l'une des conséquences des crises conjugales, affecte énormément le couple. Elle cause aux époux une certaine souffrance cordiale et affective parce qu'ils ne peuvent pas se rencontrer tant que la crise n'est pas solutionnée. L'amour et l'enthousiasme du départ qui animaient les conjoints et qui les engageaient à une vie commune tendent à s'effriter. La vie commune est temporairement rompue. Le droit civil parle pour sa part de « la suppression du devoir de cohabitation et d'assistance, et de la perte par le mari de sa qualité de chef de famille »[359]. Sur ce point, Anne-Marie Hortense ASSI-ESSO fait ce commentaire : « […]. Selon les dispositions de l'article 28 de la loi sur le divorce et la séparation de corps, la séparation de corps met fin à la vie commune des époux et par conséquent aux obligations qui en découlent. Il en est ainsi du devoir de cohabitation des époux. Le jugement qui prononce la séparation de corps aura pour effet de reconnaître à la femme séparée de corps le droit d'avoir un domicile distinct de celui de son époux (article 28 nouveau, alinéa second) […]. De la suppression de la vie commune résulte également la suppression du devoir d'assistance. Les époux séparés de corps ne sont plus tenu à l'entraide malgré le maintien du lien conjugal […]. Du fait du jugement de la séparation de corps, le mari perd à l'égard de sa femme sa qualité de chef de famille. La perte de ce droit aura une incidence sur la contribution aux charges du mariage […]. L'article 29 de la loi relative au divorce et à la séparation de corps prévoit que

[359] *Ibidem*., art. 28.

le jugement qui prononce la séparation de corps ou un jugement postérieur peut interdire à la femme de porter le nom de son mari ou l'autoriser à ne plus le porter »[360].

Aussi, la tentation à l'infidélité n'est pas exclue si la séparation prend du temps. C'est pourquoi tout est mis en œuvre par les familles pour un prompt règlement du problème. Cela veut dire que même séparés, les époux ont un devoir de fidélité l'un envers l'autre. La législation ivoirienne en fait cas comme l'atteste la juriste suscitée : « La séparation de corps laisse subsister le devoir de fidélité entre les époux […]. Le maintien du devoir de fidélité aura pour conséquence d'exposer les époux séparés de corps au délit d'adultère […] »[361].

En ce qui concerne les biens des époux, la coutume *akyã* ne prévoit rien parce que pour elle, la séparation n'est pas définitive. Cependant le droit civil parle de séparation des biens : « En raison du relâchement du lien matrimonial, la séparation de corps entraîne toujours une séparation de biens (article 28 nouveau, dernier alinéa) mais le devoir de secours subsiste »[362]. Ainsi, le régime de communauté de biens opté par les époux lors du mariage tombe à la séparation de corps : « La communauté se dissout par la mort de l'un des époux, par l'absence, par le divorce, par la séparation de corps et par le changement du régime de la communauté de biens en régime de séparation de biens »[363].

Si les époux subissent ainsi les effets de la séparation de corps, il va sans dire que les enfants qui vivent avec eux ne seront pas non plus épargnés.

2- Les effets pour les enfants

Aussi bien chez les *Kyamã* qu'en droit civil ivoirien, les enfants payent un lourd tribut lors de la séparation de leurs parents. Leur éducation, leur sécurité sociale et leurs besoins vitaux en pâtissent.

Dans la coutume *akyã*, avec le système matrilinéaire en vigueur, les enfants vont généralement du côté de leur mère. Alors si c'est la femme qui quitte temporairement le domicile conjugal, elle part avec les enfants dans sa famille d'origine. Dans tous les cas, les enfants ne sont jamais abandonnés dans la rue en Afrique noire traditionnelle ; ils trouvent toujours bon accueil, soit dans leur famille paternelle, soit dans celle maternelle le plus souvent. Une telle situation, due à la séparation de leurs géniteurs, déséquilibre l'éducation,

[360] Anne-Marie Hortense ASSI-ESSO, *op. cit.*, p. 354.

[361] *Ibidem*., p. 355.

[362] *Ibidem*.

[363] Code civil ivoirien, art. 95 nouveau.

l'encadrement et l'entretien de base qu'ils ont reçus au domicile conjugal. Les enfants peuvent aussi moralement souffrir du manque d'affection parentale. Pour éviter de tels désagréments aux enfants, le législateur ivoirien a pris des dispositions pour leur garde, leur éducation et leur entretien :

Art. 21. « Les enfants seront confiés à l'époux qui aura obtenu le divorce ou la séparation de corps, à moins que le tribunal, au vu des renseignements recueillis, comme il est dit au dernier alinéa de l'article 4, n'ordonne que tous ou quelques-uns d'entre eux seront confiés aux soins, soit de l'autre époux, soit d'une tierce personne ».

Art. 22. « Quelle que soit la personne à laquelle les enfants seront confiés, les père et mère conserveront respectivement le droit de surveiller leur entretien et leur éducation et seront tenus d'y contribuer à proportion de leurs facultés ».

Voici le commentaire qu'en fait Anne-Marie Hortense ASSI-ESSO : « Les effets de la séparation de corps pour faute à l'égard des enfants sont identiques à ceux du divorce pour faute. Selon la solution de principe énoncé par l'article 21 de la loi précitée, la garde des enfants est en principe attribuée à l'époux innocent. Mais si l'intérêt de l'enfant exige, le tribunal peut accorder la garde à l'époux fautif ou à un tiers. La garde des enfants peut aussi faire l'objet d'une convention relative aux conséquences de la séparation de corps ainsi que la pension alimentaire que l'époux "non-gardien" doit verser à l'époux qui a la garde des enfants »[364].

Puisqu'en Afrique, le mariage établit une alliance entre des groupes de familles, la séparation de corps des époux peut les affecter.

3- Les effets pour les familles

Puisque la coutume *akyã* privilégie les rapports entre les familles compte tenu de l'alliance que crée entre elles l'union matrimoniale, alors que le Code civil ivoirien, lui, s'intéresse surtout aux époux et aux enfants, c'est au sein de cette tradition que nous allons aborder la question.

Chez les *Kyamã*, ainsi que partout en Afrique noire, l'union matrimoniale établit une forte alliance entre les familles des contractants. Le mariage favorise le rapprochement des familles qui ne se fréquentaient peut-être pas. Ces familles doivent conjuguer leurs efforts pour la réussite de l'engagement matrimonial de leurs enfants. La séparation de corps de leurs progénitures porte atteinte à cette alliance familiale mais ne la détruit pas, car le souhait des

[364] Anne-Marie Hortense ASSI-ESSO *op. cit*., p. 356.

parents demeure le retour des séparés au foyer. Ainsi, le mécontentement de la famille de la femme revenue chez ses parents va peu à peu faire place à la volonté de règlement du problème. Retenons encore que les *Kyamã* ne souhaitent jamais que la séparation de corps soit définitive. Par ailleurs, la séparation de corps des conjoints peut donner lieu à la séparation des deux familles si la faute est très grave, et surtout si les parents et le fautif lui-même refusent d'entreprendre les démarches de demande de pardon pour le retour de la femme dans son foyer. Pendant le temps de la séparation, la communication, les visites, les dons et les invitations entre les deux familles s'interrompent jusqu'à la résolution de la crise.

Si chez les *Kyamã* et en droit civil ivoirien, la séparation de corps n'est pas en principe souhaitée à cause de ses effets de part et d'autre, il n'est pas exclu qu'elle puisse se transformer en séparation définitive.

E- L'état du lien matrimonial après la séparation de corps

Considérant tout ce que nous venons de dire, nous déduisons qu'aussi bien dans la coutume *akyã* qu'en droit civil ivoirien, le lien matrimonial n'est pas épargné par la séparation de corps des conjoints. Alors, quel sort lui réserve-t-elle ? C'est à cette question que nous allons essayer de répondre en voyant si le lien matrimonial demeure ou disparaît avec la séparation de corps.

1- Le maintien ou la disparition du lien ?

Aussi bien dans la coutume *akyã* qu'en droit civil ivoirien, la séparation de corps ne rompt pas totalement le lien conjugal. Dans les deux cas, la conception de la séparation de corps et sa visée semblent identiques. Pour les *Kyamã*, comme nous l'avons écrit, le mariage est un nœud fortement attaché entre l'homme et la femme, et qui, en principe, ne doit pas être cassé. A partir d'une telle conception du mariage, la séparation de corps est perçu par les *Kyamã* comme un dénouement du nœud et non une cassure ni une brisure ; le nœud solidement scellé s'est simplement desserré par la crise ; il faut à nouveau le nouer par le règlement du problème pour une reprise de la vie à deux. C'est pourquoi les familles s'investissent énormément. Ainsi, pour les *Kyamã*, le lien matrimonial subsiste toujours après la séparation de corps. Le droit civil ivoirien conçoit presque de la même façon la séparation de corps mais en des termes différents ; il le considère comme un simple relâchement du lien, aux dires des juristes suscités et dont nous en faisons un rappel :

« Au lieu d'aller sur le terrain du divorce, les époux peuvent opter pour la séparation de corps qui se présente comme un simple relâchement du lien matrimonial, contrairement à la dissolution qu'est le divorce »[365].

« La séparation de corps est une séparation des époux résultant d'une décision du tribunal. Elle entraîne un simple relâchement du lien matrimonial […] »[366].

Une disposition non moins importante qui confirme qu'en droit civil la séparation de corps ne brise pas totalement le lien matrimonial, est l'article 28 nouveau alinéa premier de la loi sur le divorce et la séparation de corps : « la séparation de corps met fin à la vie commune et aux obligations qui en découlent, mais elle laisse subsister le devoir de fidélité […] ».

Dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien, le lien conjugal disparaît seulement avec le divorce prononcé et la mort d'un conjoint. Dans ce cas, l'autre partie a la possibilité de se remarier. Ceci fera l'objet d'un large développement dans la suite de notre travail.

Par ailleurs, si la séparation de corps se présente ainsi chez les *Kyamã* et dans la législation ivoirienne, qu'en est-il du divorce dans ces deux domaines ?

F- La conversion de la séparation de corps en divorce

Dans la coutume *akyã*, la séparation de corps peut se muer en divorce si les tentatives de réconciliation des parties n'ont pas abouti et surtout si l'une des parties a, pendant le temps de relâchement, contracté un autre mariage avec la complicité de sa famille. Selon les anciens interrogés, ce cas reste très rare. Néanmoins, on peut le rencontrer dans la population *akyã* lorsque des contentieux entre les deux familles n'ont pas été bien réglés.

Le droit civil ivoirien parle aussi de la conversion de la séparation de corps en divorce après l'échec de la réconciliation, mais de façon juridique. Ainsi, au regard des lois sur la séparation de corps, on pourrait dire que l'intention première du législateur est d'amener les époux séparés à la réconciliation en vue de la reprise de la vie matrimoniale. C'est pourquoi il prescrit qu'au bout de trois ans[367], si la réconciliation n'a pas abouti, la séparation de corps se transforme en divorce :

---

[365] Thiero Meman KAMOHAN, *op. cit*., p. 62.

[366] Anne-Marie Hortense ASSI-ESSO, *op. cit.*, p. 352.

[367] La coutume *akyã* ne prévoit pas de délai pour la réconciliation car généralement en Afrique, les problèmes ne se règlent pas dans la précipitation, au risque d'échouer. Les reports successifs des médiations font partie de la pédagogie africaine pour amener le fautif à prendre conscience de la gravité de son acte afin de ne pas récidiver. Il va sans dire que la séparation de corps peut prendre le temps qu'il faut pour bien régler la crise, mais on s'arrange le plus souvent pour ne pas tirer le temps en longueur. Aussi, pour éviter des infidélités qui, de part et

Art.34 nouveau, al. 1°. « Le jugement de séparation de corps est converti de plein droit en jugement de divorce sur demande de l'un des époux lorsque la séparation de corps a duré trois ans ».

1- Les conditions de la conversion de la séparation de corps en divorce en droit civil ivoirien

a) La demande en justice

Art. 35. « La demande est introduite par une citation délivrée en vertu d'une ordonnance rendue sur requête par le président du tribunal ou la section de tribunal du domicile du demandeur à la conversion. Elle est débattue en chambre du conseil après communication au ministère public, s'il est représenté auprès de la juridiction saisie. Le jugement est rendu en audience publique ».

« Il résulte de ces dispositions légales que la demande en conversion ne peut être disposée que sur autorisation judiciaire. Le demandeur en conversion peut également exiger accessoirement une pension alimentaire et des dommages-intérêts. La demande est débattue et jugée en chambre du conseil en première instance et en appel. Le jugement ou l'arrêt en revanche, doit être rendu en audience publique »[368].

b) La qualité du demandeur

La demande peut être faite soit par l'un des époux séparés, soit par les deux.

Pour que l'un des époux fasse la demande, il faut que la séparation de corps ait durée trois ans[369].

« Ce délai de trois ans commence à courir à compter du jour où le jugement ou l'arrêt qui a prononcé la séparation de corps est devenu définitif. Ce délai de trois ans constitue un délai maximum de réflexion accordé par la loi aux époux avant de décider de mettre définitivement fin à leur mariage »[370].

---

d'autre, peuvent compliquer la médiation, on peut dans un premier temps, négocier pour le retour imminent du conjoint parti, quitte à continuer les pourparlers aussi bien entre les familles qu'entre les époux.

[368] Anne-Marie Hortense ASSI-ESSO, *op. cit.*, p. 359. Cf. art. 35-37.

[369] Cf. art. 34 nouveau.

[370] *Ibidem*.

Art. 34, al. 2°. « Si la demande est faite conjointement par les deux époux, il n'y a alors pas de délai ; le jugement de conversion peut intervenir à tout moment ».

En voici l'explication d'Anne-Marie Hortense ASSI-ESSO :

« La conversion sur demande conjointe n'est soumise par la loi à aucun délai. Il est précisé dans le dernier alinéa de l'article 34 nouveaux que le jugement de conversion peut, dans cette hypothèse, intervenir à tout moment. Cette demande conjointe peut théoriquement être présentée par les époux quelques jours après que le jugement prononçant la séparation de corps soit devenu définitif »[371].

Par la suite, elle nous permet de découvrir le rôle des juges dans cette conversion :

« Pour éviter une décision hâtive et quelque peu irréfléchie des époux, l'article 34 nouveau, dernier alinéa, accorde, dans cette hypothèse, au tribunal tout pouvoir d'appréciation quant au prononcé de la conversion. Celle-ci n'a plus lieu de plein droit comme dans l'hypothèse d'une demande unilatérale de conversion. Le verbe "peut" utilisé dans le dernier alinéa de l'article 34 nouveau traduit ce pouvoir souverain d'appréciation des juges du fond »[372].

De tels effets de la séparation de corps, surtout ceux qui concernent les époux, peuvent porter atteinte au nœud solide qu'ils ont noué entre eux.

SECTION II. Le divorce dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien

Vu le nombre important de documents qui traitent du divorce dans la coutume *akyã* et vu les lois considérables qui s'y affèrent en droit civil ivoirien, nous pouvons dire, par rapport à la séparation de corps, que le divorce est le plus connu et pratiqué. D'où l'intérêt que nous lui portons dans notre travail. Ainsi dans une étude comparative entre les données de la coutume *akyã* et celles du droit civil ivoirien, nous suivrons presque la même structure que la séparation de corps. Cependant, certaines particularités nous conduirons quelquefois à une juxtaposition d'éléments pour une meilleure compréhension. Des sources orales et écrites nous seront d'un grand apport dans cette élaboration.

---

[371] *Ibidem*.

[372] *Ibidem*.

Paragraphe I : La conception du divorce

Dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien, le divorce est conçu comme la cessation totale et définitive de la vie commune. Il s'agit pour les deux systèmes de la plus grave conséquence des crises conjugales.

Appelé *« Amli »* ou *« Adjãli »*,[373] le divorce est chez les *Kyamã* la résultante des crises les plus sérieuses pouvant affecter le couple. Il est perçu comme un malheur dans le couple et le signe du mécontentement des ancêtres envers les époux qui, certainement, ont dû mal se comporter. C'est pourquoi dans la prière conclusive du mariage, la malédiction est attirée sur le conjoint qui provoquera le divorce[374]. « De fait, les sociétés africaines considèrent le divorce comme un malheur, comme un mal qui s'abat sur les deux familles concernées, c'est-à-dire un pis-aller »[375]. Plus néfaste que la séparation de corps, il n'est pas du tout voulu, encouragé ou souhaité par la communauté *akyã*. Jules KOBENAN fait le même constat chez les *Abron-Koulango* : « Dans le mariage *Abron-Koulango*, le divorce n'est jamais encouragé »[376]. Le rejet du divorce est commun à tous les peuples africains, car l'intention première de l'homme et de la femme qui s'unissent est de vivre ensemble pour la vie comme le soulignent les Evêques du SCEAM.: « L'amour tend à l'éternité. On souhaite une fidélité sans faille, jusqu'à la mort : "Qu'on m'enterre avec toi" »[377]. Cette récusation du divorce est plus forte encore en Afrique noire traditionnelle où le mariage par étapes est si réglementé. Le divorce est un acte qui intervient en dernier ressort, lorsque toutes les voies de recours pour la résolution du problème sont épuisées. Michel BAFLAN le souligne dans son étude sur le divorce chez les *Wè*[378] : « Je voudrais tout en affirmant que le divorce est permis dans la tradition *Wè*, souligner qu'il est une solution extrême »[379]. Hilaire MITENDO le rappelle en ces termes : « Si vraiment on arrive au point du divorce, c'est qu'aucune autre solution, aucune issue n'a été trouvée »[380]. Ainsi, pour qu'il y ait *« Adjãli »* chez les *Kyamã*, il faut

---

[373] Littéralement : « couper, casser ». Cela veut dire que par le divorce, le lien (la corde) qui relie le couple est cassé, coupé. Donc c'est la séparation définitive.

[374] Cf. *supra*, p. 57-60.

[375] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 273.

[376] Jules Menzan KOBENAN, *op. cit*. p. 44.

[377] S.C.E.A.M., *op. cit*., p. 104.

[378] Peuple à l'ouest de la Côte d'Ivoire.

[379] Michel Yaodrou BAFLAN, *Le mariage et la famille WE (ZIBIAO), face aux exigences chrétiennes*, Mémoire, l'I.C.A.O., Abidjan, Juin 1987, p. 27.

[380] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*. p. 273.

qu'il y ait des causes solides qui le provoquent. Il convient de savoir aussi que dans la société *akyã*, c'est l'homme qui divorce de la femme et non le contraire, parce que comme nous l'avons dit, c'est lui qui l'épouse et l'emmène chez lui. Par conséquent, c'est à la femme que sont imputées les crises conjugales quand bien même l'homme ne serait pas exempt de reproches.

Cette conception du divorce n'est pas éloignée de celle du droit civil. En effet, en l'absence d'une approche notionnelle explicite de la séparation de corps et du divorce dans la législation ivoirienne, et considérant l'article 115 nouveau du Code civil qui stipule que « le mariage est dissout par la mort de l'un des époux et par le divorce », nous déduisons que pour le législateur ivoirien, le divorce est la dissolution totale du lien matrimonial. Il intervient lorsque la réconciliation s'avère impossible entre les époux séparés.

Aussi bien chez les *Kyamã* qu'en droit civil, le divorce n'intervient pas de façon fortuite; il a toujours des motivations profondes.

Paragraphe II : Les causes du divorce

Si le divorce existe dans la communauté *akyã*, très attachée à la pérennité de l'union, et si le droit civil ivoirien en a prévu des dispositions, c'est qu'il y a des motivations profondes susceptibles de le provoquer. Ces causes sont généralement identiques dans les deux systèmes, mais y sont présentées différemment. Ainsi, contrairement à la coutume *akyã* qui parle des causes internes et externes au couple, la législation ivoirienne trouve que les causes du divorce sont les mêmes que celles de la séparation de corps. Après analyse des causes prévues par le droit civil, nous aborderons celles propres à la tradition *akyã*.

A- Les causes internes au couple

Ce sont des causes provenant du couple lui-même. Nous rappelons que dans la tradition *akyã*, l'initiation des jeunes à la vie familiale occupe une place importante. Les jeunes ne sont autorisés à se marier que quand on les juge apte à assumer leur responsabilité d'époux et de parents. Le garçon surtout, ne peut épouser une fille que s'il fait montre de bravoure dans les travaux agricoles[381] et s'il est de bonne moralité. Quant à la fille, elle doit savoir faire la cuisine, accomplir les travaux ménagers, tenir un foyer et s'occuper des enfants.

[381] Par exemple, cultiver seul une portion de terre, aller seul à la pêche, grimper au palmier, etc.

Malgré cette éducation quelques fois contraignante, des crises surgissent dans le foyer pour déboucher parfois sur la séparation définitive. Ces crises sont motivées par ce que Michel LEGRAIN qualifie de « rédhibitoire » : « Insultes répétées aux parents, injures graves, mauvais traitements, inconduite grave de la femme, paresse incurable, vol déshonorant, impuissance, infécondité, folie, lèpre, éléphantiasis […]»[382]. Dans leurs recherches sociologiques chez les Ashanti du Ghana d'où seraient venus les *Kyamã*, RADCLIFFE-BROWN et Daryll FORDE écrivent ceci : « Une épouse peut divorcer avec un mari qui la néglige sexuellement, ou qui est impuissant ou stérile »[383]. Outre ces causes du divorce qu'ils reconnaissent aussi, les *Kyamã* ainsi que les autres peuples d'Afrique noire, considèrent *l'adultère* de la femme comme un motif direct du divorce. Cependant, on est plus tolérant envers l'homme qu'envers la femme sur ce plan. Nous pouvons faire la répartition suivante des causes du divorce[384] chez les *Kyamã* :

1- Les causes imputables à la femme

La stérilité[385], la désobéissance régulière à l'homme, la paresse notoire dans les travaux ménagers, l'adultère, l'irascibilité, les injures à l'homme ou à ses parents, l'antipathie pour la belle-famille, la mauvaise conduite morale, la sorcellerie, les maladies contagieuses incurables, constituent les principales causes de divorce. Les Évêques de Côte d'Ivoire soulignent aussi l'importance de la fécondité pour la pérennité du mariage coutumier : « La fécondité a une importance capitale dans les mariages africains. La stérilité et la maladie qui peut être un handicap sérieux à la fécondité conduisent souvent au divorce »[386]. Au cas où le divorce n'intervient pas pour ces causes en raison du refus de l'homme, on tolère alors la pratique officielle ou officieuse de la polygamie.

---

[382] Michel LEGRAIN, *mariage chrétien modèle unique ? Questions venues d'Afrique*, Chalet, Paris, 1978, p. 66.

[383] A. R. RADCLIFFE-BROWN et Daryll FORDE, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF., Paris, 1953, p. 368.

[384] Cf. Giovanni D'ercole KOUASSI, *op. cit.*, p.164.

[385]En général, elle ne donne pas automatiquement lieu au divorce puisqu'il y a possibilité de la polygamie.

[386] CECI, *op. cit.*, n°29.

2- Les causes imputables à l'homme

L'adultère, l'impuissance et la stérilité totales, l'avarice notoire, l'abandon régulier et prolongé du domicile conjugal, la violence physique mettant en danger la vie de la femme, les injures graves et déshonorantes à l'encontre de la femme ou de ses parents, l'antipathie pour la belle-famille, la moralité douteuse, la paresse dans les travaux agricoles, l'incapacité d'assumer les charges familiales, l'alcoolisme, la drogue, constituent les principales causes de divorce. Autant de raisons qui peuvent pousser la femme à demander le divorce à son mari. S'il refuse, elle peut se retirer chez ses parents en attendant la cérémonie de divorce. Par ailleurs, dans les sociétés traditionnelles où la polygamie est permise, le refus catégorique d'avoir des coépouses et l'hostilité très prononcée envers sa (ses) coépouse (s) peut conduire au divorce.

La séparation définitive des époux peut aussi être motivée par des facteurs dont le couple n'est pas directement responsable.

Ces causes présentées dans tous les détails possibles sont résumées en quatre par le droit civil ivoirien en son article 1er :

« - L'adultère de l'autre

- Les excès, les sévices ou les injures graves de l'un envers l'autre

- Lorsque le conjoint a été condamné pour des faits portant atteinte à l'honneur et à la considération

- L'abandon de la famille ou du domicile conjugal »[387].

Comme nous pouvons le remarquer, ces causes, tant dans la coutume *akyã* que dans le code civil ivoirien, viennent du couple lui-même. Cependant, elles peuvent aussi lui être extérieures comme on le souligne surtout dans la tradition *akyã*.

B- Les causes externes au couple

L'aspect communautaire du mariage en Afrique noire est indéniable comme nous l'avons à maintes reprises exprimé. De cette caractéristique nous pouvons noter des influences extérieures qui peuvent avoir un impact positif comme négatif sur l'union scellée par l'homme et la femme. Nous voulons ici souligner l'impact négatif représenté par le divorce.

[387] Code civil ivoirien, *op. cit.*, art. premier.

En effet, « chez les *Kyamã*, autant les familles, les parents, les belles-familles et les amis favorisent le mariage et œuvrent pour sa réussite, autant ils peuvent être acteurs de son échec voire de sa déstabilisation. Tout dépend des rapports du couple avec eux. Si les rapports sont bons, alors l'union tiendrait longtemps, sinon elle pourrait s'effondrer »[388]. C'est ce que souligne Jean-Pierre KUTWÃ en parlant des rapports entre l'homme et sa belle-famille: « En même temps qu'il reste très lié à sa famille d'origine, il fait comme partie de la famille de sa femme de par son alliance. Les relations avec sa belle-famille doivent être pleines d'égards, de respect »[389]. Au sujet de la femme, il précise : « De son côté, la femme reste membre à part entière de sa famille et garde tous ses droits […]. Son épanouissement dans son foyer dépend de ses bons rapports avec eux (ses beaux-parents), surtout avec sa belle-mère et ses belles-sœurs »[390]. Aussi, pour Joseph SEBROKO, « épouser un homme, c'est aussi épouser sa mère et ses sœurs »[391]. En parlant des beaux-parents dans le mariage chez les Ashanti du Ghana, RADCLIFFE-BROWN et FORDE écrivent : « […] Ils doivent être traités avec un respect tout spécial, et doivent recevoir aide et soutien lorsque cela est nécessaire »[392]. Au sujet des causes externes du divorce, outre celles que nous avons évoquées, Giovanni D'ercole KOUASSI souligne que « si le mariage a été accepté sans grand enthousiasme par l'une des familles, elle pourra profiter des moindres difficultés pour "casser le mariage". La famille peut être sensible aux propositions d'hommes fortunés et tout faire pour arracher leur fille à un mari pauvre et besogneux »[393]. Les Evêques du S.C.E.A.M. confirment le rôle des familles et des belles-familles dans le divorce en ces termes : « […]. Il est souvent dû à des conflits de familles, à des interventions abusives de belles-familles dans les relations intérieures du foyer […] »[394]. Au-delà de ces causes familiales, il y a des causes sociales comme les litiges

---

[388] Gabriel ABÉKAN et Pierre Claver ALLÉ, interview sur le divorce chez les *Kyamã*.

[389] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit.*, p. 80.

[390] *Idem*, p. 81.

[391] Joseph SEBROKO, *op. cit*., p. 58.

A travers cette expression, l'auteur veut dire qu'autant un homme est appelé à prendre soin de sa femme dans le foyer, autant il doit prendre soin de sa belle-mère et de ses belles-sœurs. En d'autres termes, cela veut dire que si ces dernières sont abandonnées, il est fort probable que le mariage ne tienne pas longtemps, car entre l'épouse et elles, il existe une forte complicité et une parfaite entente non négligeables. Ces personnes sont pour l'épouse des conseillères sûres et des confidentes fidèles.

[392] A. R. RADCLIFFE-BROWN et Daryll FORDE, *op. cit.*, p. 371.

[393] Giovanni D'ercole KOUASSI, *op. cit.* p. 165.

[394] S.C.E.A.M., *op. cit.*, p. 104.

fonciers, les problèmes d'héritage, les palabres antérieurs ou récents entre les générations ou les classes d'âge, entre les villages[395] et entre les clans.

Chez les *Kyamã,* le divorce officiel doit se faire selon des dispositions culturelles.

De toutes ces causes, que ce soit dans la coutume *akyã* comme en droit civil ivoirien, la plus grave et la plus fréquente est l'adultère de l'un des époux. C'est ce qu'exprime Meman Thiero KAMOHAN : « L'adultère constitue l'une des causes les plus fréquentes du divorce »[396]. Celui-ci revêt plusieurs formes.

Paragraphe III : Les modes du divorce

La coutume *akyã* et le droit civil, considèrent le divorce comme la plus grave sanction infligée à la partie fautive dans la crise conjugale. Cependant, le mode opératoire de la sanction est différent dans les deux systèmes. Nous évoquerons ici le divorce sanction ou pour faute qui se retrouve dans les deux systèmes et puis le divorce par consentement mutuel dont fait cas uniquement le droit civil.

A- Le divorce sanction ou pour faute

Alors qu'en droit civil ivoirien il existe des normes qui sanctionnent la faute par le divorce, pour les *Kyamã,* le divorce, bien qu'il mette fin totalement à la vie commune, peut être soit une sanction temporaire soit une sanction définitive selon que la faute est plus ou moins grave. Aussi, voudrions-nous comprendre d'abord cette division du divorce sanction dans la coutume *akyã*.

1- Le divorce sanction temporaire

Il s'agit ici du divorce infligé à la partie coupable comme sanction pour l'amener à réparer le tort causé. Il n'est pas définitif. La partie offensée le fait dans l'espoir de revenir au foyer lorsque les choses s'amélioreront. Ce genre de divorce intervient sous l'effet de la colère et de façon officieuse : « L'homme, mécontent de l'acte posé par sa femme, met de façon symbolique la valise ou le sac de la femme dehors et lui intime l'ordre de rejoindre sa famille tout en lui fermant la porte de la maison. En colère, elle ramasse ses affaires et part

[395] Dans le cas où les époux ne sont pas du même village.

[396] Thiero Menzan KAMOHAN, *op. cit.*, p. 43.

chez ses parents avec ses enfants. Ce divorce ne saurait perdurer car l'homme n'a pas l'intention de se séparer totalement de son épouse. La preuve est que la majeure partie des effets de la femme reste chez lui. C'est un avertissement, une mise en garde, un signal fort de ce qui pourrait arriver en cas de récidive[397]. Dans cette forme de divorce, l'homme revient le plus souvent sur sa décision après les démarches de demande de pardon entreprises par sa belle-famille. Si c'est lui qui est fautif, la femme ne met pas ses affaires dehors, mais dans sa colère, elle prend ce dont elle aura besoin et se retire chez ses parents avec ses enfants, dans l'attente des excuses de son époux pour revenir au foyer. Elle agit ainsi surtout dans le cadre d'adultère de son mari qui se serait soldé par la naissance d'un enfant illégitime »[398]. Comme on peut le constater, ce genre de divorce s'apparente à la séparation temporaire. Il est aussi conseillé en cas de maladie grave et contagieuse dans l'espérance de la guérison de la victime pour un retour à la vie d'ensemble, et en cas de sorcellerie dont les effets sont nocifs au couple. Si pendant cette période de la séparation semi-définitive aucun progrès n'est fait dans le sens de la résolution du problème, on parvient alors au second mode du divorce.

2- Le divorce sanction-définitif

C'est la résultante de la crise la plus grave dans le couple et l'expression de l'intransigeance de l'homme par rapport à l'acte posé par la femme. Le divorce sanction-définitif intervient lorsque toutes les voies les plus réconciliatrices ont échouées ou lorsque la faute grave[399] est encore commise par la femme après plusieurs rappels à l'ordre. Dans le même ordre d'idées, Michel BAFLAN écrit à propos du divorce chez les *Wè* : « Si après plusieurs démarches il n'y a pas de solution de réconciliation, c'est alors qu'après de longs procès, le divorce est prononcé[400] ». Avec ce type de divorce, il n'y a pas d'espoir de reprise de la vie conjugale ; c'est l'homme qui l'inflige à la femme parce que c'est lui qui l'épouse et l'amène chez lui. Cela ne veut pas dire que l'homme ne commet pas ces fautes suscitées, mais c'est un fait de la coutume. Néanmoins, il peut arriver que la femme, ne pouvant plus supporter les actes gravement humiliants de son mari, prenne l'initiative de le quitter définitivement.

---

[397] Il s'agit du divorce définitif.

[398] Propos recueilli auprès des anciens Pierre ALLÉ et Gabriel ABÉKAN.

[399] Par exemple, l'adultère public, le meurtre des enfants du couple par sorcellerie, le vol public et les insultes ou le mauvais traitement de la belle-famille.

[400] Michel Yaodrou BAFLAN, *op. cit.*, p. 29.

Considéré comme une peine par rapport au mauvais comportement dans le foyer, le divorce, quelle que soit sa nature, n'est pas du tout accepté ni voulu ni souhaité par les *Kyamã* parce qu'il cause des préjudices aux époux, aux enfants et aux familles. Cependant, dans la législation ivoirienne le divorce peut être demandé par consentement des deux parties.

En effet, à la différence des *Kyamã* qui ne connaissent pas de divorce par consentement mutuel, parce que personne n'encourage ni souhaite la séparation définitive, le droit civil ivoirien a néanmoins pris des dispositions pour le divorce sanction ou pour faute et pour celui par consentement mutuel. Ainsi, à la lecture de l'article premier de la législation sur le divorce, nous nous rendons compte que les modes du divorce sont les mêmes que ceux de la séparation de corps : « Les juges peuvent prononcer le divorce ou la séparation de corps dans les cas suivants : A la demande d'un des époux et à la requête conjointe des époux »[401].
A ce propos, Meman Thiero KAMOHAN parle de divorce sanction ou pour faute et du divorce par consentement mutuel.

3- Le divorce sanction ou pour faute (ou divorce contentieux)

En droit civil, c'est le divorce qui est prononcé à la demande d'un des époux[402]. Il est perçu comme la sanction d'une faute ou d'un manquement aux obligations réciproques des époux à la suite du mariage. Il va sans dire que pour qu'un tel divorce soit prononcé, il faut qu'il y ait un mariage valide et régulier.

4- Le divorce par consentement mutuel

Cette disposition propre au droit civil n'est pas connue de la tradition *akyã*, car le caractère communautaire du mariage africain ne permet pas aux époux de décider par eux-mêmes de rompre totalement leur union. Ce divorce dont il est question, est prononcé à la demande conjointe des époux[403]. Il s'agit ici d'un accord de volonté des époux pour la rupture de la vie matrimoniale. Ce consentement mutuel doit être sérieux, libre et persistant de la part des deux conjoints. La volonté éclairée que nécessite le divorce par consentement mutuel est telle qu'un incapable ne peut en recourir ni les époux mariés depuis moins de deux ans seulement.

---

[401] Code civil ivoirien, *op. cit.*, loi sur le divorce et la séparation de corps

[402] Code civil art. premier alinéa premier de la loi sur le divorce et la séparation de corps.

[403] *Ibidem*.

Aussi, l'article 12 alinéa 1er stipule : « Le divorce par consentement mutuel porte sur un double objet : L'accord de principe, qui est l'accord pour divorcer et la convention pour régler les conséquences du divorce ».

En fait, la requête du divorce, qu'elle soit individuelle ou collective, doit porter sur des motivations solides. Par ailleurs, à l'image du mariage, le divorce suit un déroulement dans son exécution en droit civil ivoirien comme dans la coutume *akyã*.

B- La procédure du divorce

De même que l'union de l'homme et de la femme suit une procédure, de même le divorce qui les désunit se fait par étape. Ainsi, dans la coutume *akyã* comme en droit civil ivoirien, la séparation définitive des conjoints obéit à une cérémonie. Vu la spécificité de chaque procédure, nous voudrions les étudier séparément.

Chez les *Kyamã*, même si elle ne se fait pas par succession d'événements temporels comme le mariage, la séparation définitive officielle doit suivre les dispositions culturelles prévues, au terme d'une longue procédure. Selon Michel LEGRAIN, « pas plus que le mariage, le divorce ne se fait pas par simple consentement mutuel entre époux brouillés[404] ». Ce qu'il convient de toujours retenir, est que le peuple *akyã* n'encourage ni ne souhaite le divorce qui est perçu comme un déshonneur et une honte pour les familles, voire une malédiction pour le couple; c'est pourquoi il accorde peu d'importance à cette cérémonie. La preuve est le manque d'enthousiasme du petit nombre de participants à cette cérémonie. Il ne s'agit pas ici de séparation temporaire ni par consentement mutuel, mais effectivement d'arrêt total de la vie commune. Comme nos deux informateurs l'ont exprimé, « c'est l'homme qui, selon la coutume, répudie la femme, car c'est lui qui va la chercher chez ses parents et c'est chez lui qu'elle vit en principe. Alors, il lui appartient, après l'échec des négociations pour le retour de son épouse au domicile conjugal, de mandater son *Hwãthé*[405] d'engager la procédure du divorce. Ainsi, à la date fixée par les deux familles, quelques membres de ceux qui étaient présents pour l'événement heureux (le mariage), se retrouvent au même lieu du mariage et là, on demande aux époux de donner leur dernière décision par rapport au contentieux. S'ils optent tous deux pour le divorce, on demande alors à l'homme de prier pour son épouse. Après cette prière, le divorce est totalement prononcé et chacun est libre vis-à-vis de l'autre.

[404] Michel LEGRAIN, op. cit., p. 65.

[405] C'est le conseillé qui a fait les démarches pour le mariage.

Par ailleurs, si c'est l'homme qui est coupable, on lui demande de mettre à la disposition de sa femme une portion de terre et quelques biens acquis ensemble pour sa subsistance et celle des enfants. Cependant si c'est la femme qui est fautive, elle est tenue de rembourser la dot versée par son époux[406]. L'assemblée se retire dans la grande déception de n'avoir pas pu faire fléchir les conjoints de leur décision[407] ». C'est ce que tente d'expliquer Jules MENZAN KOBENAN au sujet du divorce chez les *Abron-Koulango,* peuple à système matrilinéaire comme les *Kyamã* : « Si ces tentatives[408] ne réussissent pas, on prononce le divorce en spécifiant les torts. Si le garçon est reconnu coupable, il doit donner à la femme une partie des plantations, en reconnaissance du travail qu'elle a fait pour lui. Si la femme est reconnue coupable, son lignage est tenu de restituer le "*frw*"[409] par les voies identiques à celles qui ont permis son acquisition. Si le mari veut se montrer bon, il laisse à la femme tous les cadeaux qu'il lui a faits et lui donne une ou deux plantations qu'il avait faite (s) pour elle[410] ». Cette procédure coutumière est différente de celle juridique beaucoup plus méthodique.

En droit civil ivoirien, la procédure est presque la même qu'il s'agisse du divorce sanction ou du divorce par consentement mutuel.

1- Le cas du divorce sanction

Il s'agit ici du divorce prononcé à la demande de l'un des époux. Dans ce cas, la procédure prévue par le législateur est la même que celle de la séparation de corps[411].

---

[406] Les biens dotaux ayant été déjà utilisés par la famille de la fille, il est le plus souvent difficile de les rembourser, surtout quand cette famille est pauvre. Alors, soit la famille du mâle renonce au remboursement, soit des démarches sont entreprises dans ce sens pour une restitution par échéance.

[407] Ce qu'il importe de préciser, c'est que la date du divorce n'est pas donnée dans l'immédiat aux demandeurs ; un temps de réflexion leur est accordé au sujet de leur projet qui ne requiert pas le consentement de tous. Si après ce temps ils persévèrent dans leur décision, on fixe alors la date de la cérémonie. Au cours de la cérémonie, les choses ne se déroulent pas aussi facilement qu'on pourrait le penser. Des reproches leur sont faits, surtout à la partie fautive, par quelques membres de l'assemblée pour marquer leur mécontentement quant à leur (sa) demande. La prière dont il est question, est une prière de libération de la femme pour qu'elle ne souffre d'aucun mal en raison du divorce et qu'elle puisse librement se remarier si elle le veut ; il en est de même pour l'homme.

[408] Il s'agit des tentatives de réconciliation des conjoints.

[409] C'est le paiement de la dot.

[410] Jules Menzan KOBENAN, *op. cit.*, p. 46.

[411] Cf. p. 163-164.

2- Le cas du divorce par consentement mutuel

Dans ce cas, le législateur a prévu la procédure suivante :

Art.12 nouveau (loi 98-748 du 23/12/98) : « La requête conjointe aux fins de divorce par consentement mutuel est formulée par écrit et signée des deux époux, qui n'ont pas à en indiquer la cause. Elle est présentée au Président du tribunal ou de la section de tribunal territorial compétent, soit par les époux agissant ensemble et de concert, soit par l'un d'entre eux, soit par leurs avocats respectifs, soit, enfin par un avocat choisi d'un commun accord. Elle doit être accompagnée, sous peine d'irrecevabilité, d'un projet de convention qui règle les conséquences du divorce […]. Sans pouvoir interpeller les parties sur leurs motivations, le juge examine la demande avec chacun des époux en prenant soin d'attirer leur attention sur la portée réelle de la convention, puis les réunit, le cas échéant avec leurs avocats.

Si les époux persistent dans leur intention de divorcer, il les avise d'avoir à confirmer leur requête après un délai de réflexion de trois mois, faute de quoi il en prononcera la radiation par jugement en chambre du conseil. A l'expiration de ce délai de réflexion, si les époux persistent dans leur volonté de rompre le lien matrimonial, le juge prononce le divorce dans un délai d'un mois à compter de la confirmation du consentement mutuel. Il homologue par la même décision la convention qui en règle les conséquences […].

Art. 13. Extrait du jugement ou de l'arrêt qui prononce le divorce ou la séparation de corps est inséré à la diligence du ministère public dans un journal d'annonces légales ».

Pour se faire une idée du nombre de divorce en Côte d'Ivoire, Maître Emile KOUAMÉ N'GUESSAN établi un tableau sur les décisions de divorce prononcées de 2000 à 2005 par les tribunaux d'Abidjan[412]. De ce tableau nous retenons qu'en six ans (2000-2005), les deux tribunaux d'Abidjan (Plateau et Yopougon) ont prononcé 1601 jugements de divorce, soit une moyenne de 267 jugements par an. En outre, il ajoute ceci : « Ce n'est pas de gaieté de cœur que les juges prononcent le divorce. Le divorce n'est prononcé que lorsque les faits qui sont exposés rendent intolérable le maintien du lien conjugal ou de la vie commune »[413]. Ce qu'il convient de souligner par rapport à ce tableau, est qu'il se situe dans la période de la crise sociopolitique qu'a connu le pays pendant une décennie (décembre 1999 à novembre 2010). Cette crise, comme nous l'avons précisé plus haut, a causé beaucoup de préjudices à la société ivoirienne. N'est-ce pas ce qui explique la proportion des divorces prononcés ? En

[412] Cf. l'annexe.

[413] Emile KOUAMÉ N'GUESSAN, *op. cit.*, p. 103.

outre, ce tableau ne concerne que les tribunaux de la capitale économique, Abidjan. Ceci veut dire que pour tout le pays, le nombre pourrait être encore plus important. Aussi, ces données ne proviennent que du domaine civil et non traditionnel qui rencontre aussi des divorces même si le nombre y est très limité.

Par ailleurs, même si dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien, le divorce est nécessaire en certaines circonstances, il n'est pas sans entraîner des conséquences notables dans les deux domaines.

C- Les effets du divorce

A l'opposé de la séparation de corps qui aboutit souvent à la reprise de la vie commune, le divorce prononcé met fin à l'union entre l'homme et la femme et détruit le foyer. Une telle situation a des conséquences néfastes aussi bien sur les époux que sur les enfants, et partant, sur les familles. Cependant, de même que dans le cas de la séparation de corps, la législation ivoirienne ne prend pas en compte les familles comme le font les *Kyamã*, de même dans le cas du divorce, elle s'intéresse plus aux époux et aux enfants dont parle aussi la tradition *akyã*.

1- Les effets vis-à-vis des époux

En ce qui concerne les effets vis-à-vis des époux, la coutume *akyã* et le droit civil ivoirien s'accordent sur certains points malgré des particularités. Par ailleurs, la législation ivoirienne prévoit des effets communs au divorce et à la séparation de corps et des effets propres au divorce.

Même s'il intervient par la faute de l'un des conjoints, le divorce n'est jamais prévu. Pour les *Kyamã*, le divorce est comme un mauvais sort jeté au couple quand il intervient pour la première fois, et une malédiction ignoble quand il se répète. Puisque chez les *Kyamã*, on peut divorcer après un remariage et se remarier, car pour ce peuple, il n'est pas normal qu'un garçon ou une fille, en âge de se marier et remplissant toutes les conditions, puisse vivre seul (e). Il faut lui donner le temps, même en se remariant autant de fois, de trouver l'âme-sœur qui peut l'amener à la stabilité et à la pérennité conjugales. Cette latitude n'est pas à voir comme un encouragement au divorce qui, comme nous l'avons dit, répugne[414] vraiment aux

[414] Cette répugnance est due au fait que pour eux c'est un gâchis du long processus de préparation à l'union pour laquelle toutes les familles et tous les amis se sont personnellement investis pour sa réussite. C'est aussi un

Kyamã, mais plutôt comme une sorte de pédagogie éducative dans le traitement curatif d'une telle « maladie »[415]. Ainsi, une personne qui va de rupture conjugale en rupture conjugale est perçue comme une « malédiction sociale », un être à marginaliser : S'il s'agit d'un homme, il est esseulé et fui par les femmes. Il est souvent ridiculisé par ses amis de génération ou de la classe d'âge au cours des rencontres publiques où on le traite d'incapable d'avoir une seule femme et de fonder un foyer permanent. S'il s'agit d'une femme, la situation est intenable ; elle est la risée de tout le monde et considérée comme une prostituée ; elle n'est ni écoutée ni respectée, elle est traitée de « porte-malheur » aux hommes dans le domaine matrimonial. Outre ces propos qui ont pour source nos deux anciens, nous retenons ceci d'Hilaire MITENDO, écrivant sur le divorce dans la société *yaka* du Congo : « […] D'abord moralement, un divorce trouble la vie du couple. Même si les conjoints se sont séparés à l'amiable, il est vrai que des cicatrices restent présentes dans la psychologie des divorcés. Il est par ailleurs désagréable de reconstituer tout l'ensemble des biens matrimoniaux qui auraient été déjà utilisés »[416]. Ces biens qui sont en quelques sortes les obligations et avantages matrimoniaux (les droits et devoirs) dont parle le droit civil ivoirien, se perdent avec le divorce. C'est ce que stipulent les articles suivants sur le divorce sanction :

Art. 18 : « L'époux contre lequel le divorce ou la séparation de corps aura été prononcé (e) perdra tous les avantages que l'autre lui avait faits ».

Art. 19 « L'époux qui aura obtenu le divorce ou la séparation de corps conservera les avantages à lui faits par l'autre époux ».

Art. 20 « Les juges pourront allouer au conjoint qui aura obtenu le divorce ou la séparation de corps des dommages-intérêts pour le préjudice matériel ou moral à lui causé par la dissolution du mariage ou la séparation ».

Dans le cas du divorce par consentement mutuel, les effets-ci lui sont propres :

Art. 24 nouveaux : « Par l'effet du divorce la femme reprendra l'usage de son nom.

---

opprobre, un déshonneur pour les familles et une grande malédiction préjudiciable au couple et à leurs familles. Et puis il n'est pas facile pour les parents de la fille (s'ils sont pauvres) de rembourser les biens compensatoires (la dot).

[415] Le divorce à maintes reprises est considéré comme une maladie à traiter car les *Kyamã* trouvent anormal qu'une personne mette du temps à retrouver une stabilité matrimoniale eu égard aux exigences que lui impose le mariage coutumier.

[416] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 276.

Toutefois la femme pourra conserver l'usage du nom du mari soit avec l'accord de celui-ci, soit avec l'autorisation du juge si elle justifie qu'un intérêt particulier s'y attache pour elle-même ou pour les enfants ».

Art. 27 : « Si les époux ne s'étaient pas fait aucun avantage, ou si ceux stipulés ne paraissent pas suffisants, pour assurer la subsistance de l'époux qui a obtenu le divorce, le tribunal pourra lui accorder, sur les biens de l'autre époux, une pension alimentaire, qui ne pourra excéder le quart des revenus de cet autre époux. Cette pension sera révocable dans le cas où elle cesserait d'être nécessaire ».

Art. 27 bis, nouveau : « Outre les effets énumérés aux articles 23, 24 alinéas 1 et 25, les effets du divorce par consentement mutuel sont ceux contenus dans la convention homologuée par le juge ».

De même, à la diligence du Ministère public près la juridiction qui a statué, la femme qui a acquis la nationalité ivoirienne par le mariage perd celle-ci en cas de divorce par consentement mutuel intervenu avant l'expiration de la deuxième année de mariage. Les autres effets contenus dans les articles 25 et 26, ayant trait au remariage, seront présentés dans la section du remariage.

Si le divorce affecte ainsi la vie du couple, quel sort réserve-t-il à leurs progénitures ?

2- Les effets vis-à-vis des enfants

Dans la tradition *akyã* et dans la législation ivoirienne, il est question de l'éducation, de l'entretien et de la sécurité sociale des enfants. Le droit civil parle des effets légaux et des effets personnels. Pour les *Kyamã*, les personnes les plus touchées par le divorce sont les enfants du couple. Même s'ils sont bien accueillis dans leurs grandes familles comme le souligne Michel LEGRAIN, ils demeurent de grandes victimes : « […] Quand il y a des enfants, le fait qu'ils appartiennent en droit à la lignée paternelle ou maternelle ne leur interdit nullement d'être fort bien reçus dans la famille du parent divorcé »[417]. Aux dires des anciens, les enfants souffrent beaucoup de la séparation définitive de leurs géniteurs. Vivant le plus souvent avec leur mère ou chez leurs grands-parents maternels, ils ont tendance à perdre l'éducation et l'encadrement de base initiés par leurs parents. Cela est dû au fait que leur suivi échappe à leur mère ou à leurs grands-parents le plus souvent trop généreux et moins rigoureux envers eux que leur père. Ainsi, commence pour les enfants une vie de libertinage

[417] Michel LEGRAIN, *op. cit.*, p. 66.

dans l'apprentissage des choses de la vie et de la société, et celle de la paresse remarquable dans les travaux agricoles s'ils sont en âge d'aller au champ ou à la pêche. Physiquement les enfants peuvent être aussi diminués s'ils sont sous-alimentés ou trop exploités dans les travaux domestiques ou champêtres. Dans la tradition *akyã*, les querelles entre les parents et les rancunes qu'ils se gardent à la suite des crises matrimoniales peuvent agir mortellement sur leurs enfants[418]. C'est pourquoi il n'est pas permis à un homme de répudier sa femme enceinte ou nourrice. Cette rancune mortelle peut aussi à l'extrême, causer la mort de l'un des conjoints, donc endeuiller les familles.

Face à ces implications sociales, le droit civil ivoirien met en place des mesures juridiques pour l'éducation, la sécurité et l'alimentation des enfants. Le législateur a prévu, à l'égard des enfants, des effets personnels (art. 21) et des effets patrimoniaux (art. 22).

a) Les effets personnels

Il s'agit ici de la puissance parentale que doit exercer le conjoint qui a obtenu la garde des enfants.

Art. 21 « Les enfants seront confiés à l'époux qui a obtenu le divorce ou la séparation de corps, à moins que le tribunal, au vu des renseignements recueillis, comme il est dit au dernier alinéa de l'article 4, n'ordonne que tous ou quelques-uns d'entre eux seront confiés au soin, soit de l'autre époux, soit d'une tierce personne ».

En effet, pour attribuer la garde des enfants, le juge tient compte des avantages qui leur sont dus. Ainsi, les enfants en bas âge sont généralement confiés à la mère eu égard aux liens affectifs et surtout pour la stabilité de leur vie. Par ailleurs, « lorsque la garde a été attribuée à l'autre époux ou à une tierce personne, l'époux non gardien ne perd pas tous ses droits, en ce sens qu'il continue d'intervenir dans la vie du mineur en contrôlant l'éducation, à partir du moment où il le reçoit chez lui »[419].

[418] Il s'agit surtout des enfants qui sont encore dans le sein maternel, les nourrissons et ceux qui sont à bas-âge.

[419] *Ibidem*.

b) Les effets patrimoniaux à l'égard des enfants

Au sujet de l'éducation et de l'entretien des enfants, l'article 22 stipule :
« Quelle que soit la personne à laquelle les enfants seront confiés, les père et mère conserveront respectivement le droit de surveiller leur entretien et leur éducation et seront tenus d'y contribuer à proportion de leurs facultés ».
Dans l'explication qu'elle donne de cet article, Meman KAMOHAN y distingue l'obligation d'entretien de l'administration légale :
« - L'obligation d'entretien

Les père et mère sont tenus de contribuer aux frais d'entretien et d'éducation de leurs enfants (Art. 22). C'est ainsi que pour l'époux non gardien, elle se traduit par le versement d'une pension alimentaire au profit de l'enfant *(CAA arrêt n° 41 du 6/01/89, Rec. CATbx/CNDJ 1996 n° 3 p. 9)*. Lorsque la garde est confiée à une tierce personne, les père et mère sont condamnés à verser une pension alimentaire au tiers pour l'enfant. L'exécution de cette obligation comporte une sanction civile (saisie arrêt sur salaire) et une sanction pénale (délit d'abandon de famille).

- L'administration légale

En ce qui concerne l'administration légale des biens du mineur, il faut préciser qu'en cas de divorce, l'administration légale pure et simple laisse la place à l'administration légale sous contrôle judiciaire. Le parent gardien est désigné en principe, administrateur légale »[420].

Vu le caractère communautaire du mariage en Afrique et vu les effets du divorce dans le foyer, il va sans dire que les familles aussi n'échappent pas à ses méfaits. Mais, puisqu'en droit civil, ce sont les époux et leurs enfants qui importent, nous allons seulement nous en tenir à la coutume *akyã*.

3- Les effets vis-à-vis des familles

En Afrique traditionnelle, comme nous l'avons plusieurs fois indiqué, le mariage est une affaire de familles, car l'union d'un homme et d'une femme établit une alliance entre les deux familles. Nous avons aussi écrit, au sujet du couple, que les familles sont en grande partie à la base de la réussite ou de l'échec du mariage. Alors, si tel est le cas, il va sans dire que les conséquences des crises entre l'homme et la femme ne sont pas sans créer d'énormes

[420] Thiero Meman KAMOHAN, *op. cit*., p.60.

préjudices aux familles. Aussi, prendront-elles des dispositions pour éviter le divorce à leurs enfants. C'est ce qu'exprime Michel LEGRAIN : « Contrairement à ce que l'on a souvent dit, c'est rarement de gaieté de cœur que les familles envisagent le divorce, qui fait toujours rétrograder et perdre les avantages difficultueusement négociés et obtenus par l'alliance. Tous les membres du clan usent de leur influence pour consolider un couple branlant »[421]. Si, malgré les tentatives de règlement du problème, le divorce se réalise, le dynamisme soutenant les bons rapports interfamiliaux s'affaiblit pour faire place à la division. Michel BAFLAN va dans le même sens : « Divorcer facilement consisterait à abroger l'alliance entre les deux familles et à s'ignorer comme des étrangers ou même comme des ennemis »[422].

Ces deux citations nous révèlent les atteintes communautaires que provoque le divorce, comme Hilaire MITENDO nous le signifie : « Le divorce bouleverse les habitudes, déforme la société et fragilise les relations communautaires. C'est pour cela que le problème ne doit pas se régler en privé. C'est une question qui concerne toute la communauté et elle doit être traitée en public »[423]. En effet, très attachés aux alliances communautaires et familiales, parce que sources de cohésion et de solidarité sociales, les *Kyamã* ont du mal à accepter les fissures qu'occasionne la séparation définitive des époux, même si pour certaines raisons sérieuses, ils se sentent obligés d'en avoir recours. Car, parmi les problèmes[424] qui divisent les familles et même le village, se trouve le divorce dans la mesure où la société traditionnelle est fondée sur la famille. Aussi, les *Kyamã* s'efforceront par tous les moyens de sauvegarder l'unité sociale et aussi le lien conjugal, facteur de l'alliance interfamiliale.

Au terme de notre étude sur les effets du divorce, nous tenons à souligner qu'en certaines circonstances, la coutume *akyã* et le droit civil trouvent le divorce bienfaisant pour le couple, surtout lorsque les actes ou l'état de santé de l'un mettent en danger la vie de l'autre. C'est ce qu'écrit Lucien Kouadio KOFFI : « Dans certains cas, le divorce peut être salutaire pour l'un ou l'autre des conjoints (époux ivrogne, violent ou épouse prostituée, etc.) »[425]. Dans cette optique, notre préoccupation présente est de savoir le sort que réserve le divorce au lien conjugal.

---

[421] *Ibidem*., p. 65.

[422] Michel Yaodrou BAFLAN, *op. cit*., p. 27.

[423] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*. p. 273.

[424] Il s'agit des problèmes concernant le foncier, l'héritage, le meurtre, la sorcellerie, etc.

[425] Lucien Kouadio KOFFI, « Jeunes ivoiriens en mariage : le défi de la vie à deux », Débats- Courrier d'Afrique de l'Ouest, n° 75, mai-juin 2010, p. 18.

Paragraphe IV : Le lien matrimonial après le divorce

Le mariage établit d'une part un lien très fort entre les conjoints et d'autre part une alliance entre les familles. La coutume *akyã* et le droit civil ivoirien reconnaissent l'existence d'un lien en principe indissoluble après le mariage officiellement célébré entre un homme et une femme selon les dispositions qui leur sont propres. Cependant, le divorce porte souvent atteinte au lien conjugal. Alors, que devient ce lien après le divorce ?

A- Le maintien ou la disparition du lien ?

En Afrique noire le mariage peut être représenté par un nœud tissé à partir de la corde de l'homme et de celle de la femme. Ce nœud fortement noué est difficile à défaire. Le souhait ardent des familles et des amis de génération, c'est sa perpétuité. N'est-ce pas là la raison du long processus qu'il faut obligatoirement suivre pour la conclusion du mariage coutumier ? Une chose est certaine : les *Kyamã*, très attachés aux valeurs culturelles et sachant les bienfaits sociaux de l'union conjugale, ne favorisent pas sa cassure. Ainsi, pour eux, la liaison entre l'homme et la femme, rendue sacrée par les rites traditionnels et symbolisée par les dons compensatoires (la dot), ne saurait être totalement rompue ni par la séparation ou le divorce, ni même par la mort. Les époux sont ainsi constitués pour vivre ensemble jusqu'à la mort. Après le divorce ou la mort, bien que le lien conjugal antérieur ne soit pas totalement cassé, l'un ou l'autre peut se remarier. En effet, le lien n'est qu'en partie détruit, car, même divorcés ou remariés, les ex-époux continuent de s'appeler "mari" et "femme", et en cas de mort, le conjoint vivant, même remarié, continue de rendre visite à son "ex-belle-famille"[426] et à lui apporter assistance en cas de besoin, surtout dans les funérailles. C'est ce que confirme Jules MENZAN à propos du divorce chez les *Abron-Koulango*[427] : « Dans le mariage *Abron-Koulango*, le divorce n'est jamais encouragé. Même si les époux sont séparés et ont chacun de son côté contracté un nouveau mariage, ils continuent de s'appeler "mari" et "femme". […] Les époux divorcés reconnaissent ainsi qu'il y a toujours quelque chose entre eux, quelque chose qui ne peut pas s'effacer, quelque chose d'indestructible. Leurs comportements vis-à-

[426] Nous mettons ce mot entre guillemets parce qu'en Afrique noire, on ne dit pas ex-époux, ex-épouse, etc. On dira plutôt « mon mari X, ma femme Y », ou alors la mère ou le père de mes enfants. De même on ne dira pas demi-frère ou demi-sœur, mon cousin ou ma cousine, mais simplement mon frère, ma sœur pour désigner l'un ou l'autre.

[427] Comme nous l'avons déjà écrit, c'est un peuple de Côte d'Ivoire à système de parenté matrilinéaire comme les *Kyamã*. C'est pourquoi leurs pratiques coutumières s'apparentent en grande partie à celles des *Kyamã*.

vis de leurs belles-familles restent toujours marqués du respect »[428]. Ce caractère permanent du lien conjugal dans la tradition matrimoniale *akyã*, malgré le divorce et la mort, est une réalité morale qui s'impose aux mariés et qui les interpellent dans leur vie au foyer. Ils doivent avoir toujours à l'esprit que leur union est indestructible comme l'exprime Jean-Pierre KUTWÃ, au sujet du divorce chez les *Kyamã* : « […] Et c'est parce qu'ils reconnaissent que ce lien qui est né entre eux dans le mariage ne peut jamais être complètement détruit quoi qu'il arrive, que les "divorcés" continueront de s'appeler mari et femme. Ils ne disent pas : "celui-ci ou celle-ci était ma femme ou mon mari, mais c'est ma femme, c'est mon mari". Cette rupture occasionnée par le divorce qui n'est pas en fait une cessation totale de lien veut dire, après tout, l'incapacité de signifier, à cause de telle ou telle faute, ce qui demeure permanent dans le temps et l'espace. L'inexistence du signe ne détruit pas l'existence de la réalité »[429]. Cette réalité n'est autre que le lien conjugal qui pourrait encore plus se consolider avec la progéniture. Portant en eux les germes de la vie, l'homme et la femme, en consommant leur union, donnent de part et d'autre, ce qu'il y a de précieux en eux, ce qui leur est vital. Ainsi, les enfants sont la résultante de la fusion du vital de l'homme et de celui de la femme. N'est-ce pas pour cela qu'en Afrique, on dit d'un enfant qu'"il est son père ou sa mère"[430] ? Si l'enfant est ce qui provient de l'homme et de la femme, il va sans dire qu'il constitue ce qui lie concrètement l'homme et la femme. Pour les *Kyamã,* le lien conjugal se concrétise et s'actualise par la progéniture. Cela ne veut pas dire qu'un mariage traditionnel qui n'est pas soldé par la naissance d'un enfant est invalide. Mais la venue d'un enfant parachève totalement le rite matrimonial. Aussi, sans être ce qui crée le lien conjugal[431], l'enfant contribue énormément à sa consolidation et à sa pérennité. C'est ce que souligne Jean-Pierre KUTWÃ : « L'attachement des deux familles à travers les époux est si profond, si total et si définitif que ceux-ci, qui étaient auparavant deux individus bien séparés, portent à jamais quelque chose de commun qu'ils ne pourront jamais plus faire disparaître et cela est

---

[428] Jules Menzan KOBENAN, op. cit. p. 44.

[429] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit*. p. 274-275.

[430] Expression qui traduit non seulement la nette ressemblance de l'enfant, soit à son père, soit à sa mère, mais aussi le "résultat" du mariage de l'homme et de la femme. Il arrive aussi qu'on désigne l'enfant par le nom de son père ou de sa mère. Les *Kyamã* diront : « *è whi mĩ thé kyè, mĩ mã kyè* », « *voyez-le, c'est son père, c'est sa mère* ». Aux enfants qui ressemblent à leurs parents on dira : « *Hõ, õ né gè lia bhu* » « *vous, vous ne pouvez pas vous égarer* ». Ainsi, un enfant égaré sera vite reconduit chez ses parents. A travers les enfants, on reconnaît les parents : Au village, quand on voit un jeune passer, on dit, "voici l'enfant de X et Y".

[431] Comme nous l'avons écrit plus haut dans la section concernant la cérémonie de mariage coutumier, le lien conjugal qui prend forme dès la remise et l'acceptation de la dot est scellé par le consentement des jeunes pendant le rite et renforcé par la naissance du premier enfant. C'est ce qu'exprime Dominique ZAHAN dans la citation ci-dessus.

d'autant plus vrai quand des enfants sont nés de leur union. Quelque chose d'indestructible se crée donc entre les deux conjoints »[432]. Dominique ZAHAN va aussi dans le même sens en parlant du lien matrimonial avec des exemples africains : « Le lien matrimonial est ainsi une sorte de nœud relationnel, *préparé* à partir du versement des premières prestations entre les familles contractantes, *noué,* au moment de la remise de la femme, *consolidé* lors de la naissance du premier enfant »[433]. Parfois, la présence de l'enfant dans le couple, peut freiner l'ardeur des parents à aller à la séparation ou au divorce. Souvent on entend cette expression de l'un ou l'autre qui ne supporte plus les crises conjugales : *« ĩ miô nthé nõ mĩ bha né ã asé ntéka, ka lo kyi ã mĩ djãli »*[434]. Tout ceci signifie que l'enfant joue un rôle très important dans le foyer, car non seulement sa venue porte à son accomplissement total la cérémonie du mariage coutumier, mais aussi et surtout, participe considérablement à la solidité du *vinculum matrimoniale* et à son maintien permanent. C'est ce que souligne Dominique ZAHAN dans sa conclusion : « En définitive, le but de l'alliance est l'enfant. Ce qui subsiste du mariage, après la disparition des époux, c'est encore l'enfant. Lui seul est susceptible de tisser le réseau de la parenté et des relations entre les familles alliées. Lui seul donne au lien matrimonial son véritable visage[435] ». Par ailleurs, la pérennité du lien matrimonial passe aussi par les familles. Pour Hilaire MITENDO, « la formation du lien est assurée par les contacts permanents entretenus entre les deux familles. Le couple est donc un point de jonction, un point de référence entre les deux parties en présence. C'est un nœud qui relie les familles »[436]. En s'inscrivant dans cette conception du lien matrimonial, chez les *Kyamã*, régi par le système matrilinéaire et en vue de la perpétuité du lignage, on s'emploie à maintenir les bons rapports avec la famille du marié. Ainsi, une famille sera-t-elle plus heureuse de marier sa fille que son garçon, car avec la fille la descendance est garantie mais avec le garçon, les enfants appartiennent à l'autre famille (celle de la fille). C'est pourquoi la naissance d'une fille ou de plusieurs filles est très encouragée et même fêtée. Aussi, la préservation de l'alliance entre les familles est-elle nécessaire. Dominique ZAHAN l'exprime en ces termes : « […], il faut convenir qu'en Afrique ce sont les donneurs et les preneurs de femme qui se marient par

[432] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit.*, p. 274.

[433] Dominique ZAHAN, *op. cit*., p. 77.

[434] Signifie : « C'est à cause des enfants que je suis encore là, sinon depuis j'aurais divorcé ».

[435] Dominique ZAHAN, *op. cit*., p. 78.

[436] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit.*, p. 271.

l'intermédiaire de deux individus dont le rôle est de sceller l'entente entre les parties et de fournir une progéniture »[437].

Dans la coutume *akyã,* comme presque partout en Afrique, le mariage est célébré pour toute la vie des époux. L'ardeur et l'intense engagement des familles pour la résolution des crises matrimoniales témoignent que ce peuple récuse la séparation définitive, c'est-à-dire le divorce total. Même si après l'exploitation de toutes les voies possibles de règlement du problème, le divorce intervient, ou si pour des circonstances évoquées plus loin, on a recours au divorce, le lien conjugal ne saurait être anéanti aussi bien entre les conjoints qu'entre les familles. C'est ce que souligne Michel LEGRAIN : « […]. S'il faut aller jusqu'au divorce lui-même, bien des nuances signifient que, si l'on a "coupé le mariage", des liens familiaux persistent même si l'union n'a été ni heureuse ni féconde »[438]. Pour Hilaire MITENDO, la dot est symbole de la permanence du lien : « Le versement des biens matrimoniaux est le signe qui marque la stabilité permanente du couple. On parle alors de l'indissolubilité »[439]. Dans ce même sens, Dominique ZAHAN souligne le caractère indestructible du lien conjugal dans le mariage traditionnel africain, même après la mort des conjoints : « […]. Ces principes essentiels du droit matrimonial africain donnent au mariage sa stabilité et sa solidité. Ils assurent, en d'autres termes, la force et la solidité du lien matrimonial. Celui-ci n'est même pas rompu, en réalité, par la disparition ou la séparation des époux, puisqu'il subsiste au niveau des lignages »[440] . Cette existence perpétuelle du lien conjugal est indéniable chez les *Kyamã* qui, dans la pure tradition, donnent la possibilité à la veuve de demeurer dans la famille de son époux défunt avec les enfants jusqu'à sa mort. Dans cette situation, elle est prise en charge avec ses enfants par sa belle-famille. Même si cela se fait rarement dans la coutume *akyã*, il n'est pas exclu qu'elle épouse l'un de ses beaux-frères. Cette réalité coutumière[441] plus ou moins obligatoire est pratiquée dans certains peuples de Côte d'Ivoire,

---

[437] Dominique ZAHAN, *op. cit.*, p. 72.

[438] Michel LEGRAIN, *op. cit.*, p. 66.

[439] Hilaire Nkelgeen MITENDO, *op. cit.*, p. 271.

[440] Dominique ZAHAN, *op. cit.*, p.78.

[441] Il s'agit du lévirat dont Françoise KAUDJHIS-OFFOUMOU donne ainsi l'explication dans son œuvre citée : « *Le lévirat* est une institution conçue pour éviter les situations de femme seule, le célibat étant réprouvé dans la société traditionnelle. Ainsi, en vertu de l'institution du lévirat, la veuve devient compagne du frère aîné ou du frère cadet de son mari défunt et vit maritalement avec lui, même si ce dernier est déjà marié avec une ou deux autres femmes […]. Si la veuve conçoit un autre enfant, cet enfant porte toujours le nom du frère défunt » (p. 75-76). Il existe aussi le système de "femme héritage" dans certaines sociétés traditionnelles. A ce sujet, elle dit : « Ici, La femme est considérée comme un élément de l'héritage de son mari défunt. La femme est donc donnée en mariage à l'héritier de son mari en tant que bien composant cet héritage » (p. 76). Concernant *le sororat*, elle

par exemple ceux du nord et de l'ouest. L'objectif de cette pratique est de maintenir l'alliance de sang entre les familles comme l'écrit Jean-Pierre KUTWÃ : « Le lien qui s'est noué entre les deux familles à travers les deux individus est comme une alliance de sang dont la portée dépasse la vie de l'homme sur terre pour s'inscrire dans l'au-delà. Lorsqu'une alliance a été conclue avec du sang, elle a valeur d'éternité, car le sang, c'est la vie, et la vie, dès qu'elle naît, doit perdurer à travers le temps et l'espace ; jamais elle ne cesse complètement »[442].

De tout ce qui précède, nous retenons que chez les *Kyamã*, la trilogie, *stabilité*, *solidité* et *permanence*, constitue les caractéristiques essentielles du lien conjugal, d'où son indissolubilité malgré le divorce.

Pour le droit civil ivoirien, seuls le divorce et la mort de l'un des époux dissolvent le lien matrimonial :

Art. 115 *nouveau* (*loi 83-800 du 2-8-1983*) : « Le mariage se dissout :

- par la mort de l'un des époux ;
- par le divorce ».

Cet article du Code civil ivoirien sur le mariage suffit pour conclure que le divorce anéantit ou fait disparaître le lien matrimonial. Plusieurs raisons militent en faveur de cette déduction :

D'abord, le législateur définit la mort et le divorce comme étant les deux causes principales de la dissolution du mariage. Or, la mort marque l'arrêt ou la fin ou encore la destruction de toute existence, de toute vie sociale ou communautaire. Donc, adjoindre le divorce à la mort comme étant les causes dissolvant le mariage signifie en d'autres termes qu'avec le divorce toute vie commune prend fin. En somme, le divorce détruit à jamais le lien matrimonial. N'est-ce pas pour cela que la loi matrimoniale ivoirienne prévoit une nouvelle célébration au cas où les divorcés reviendraient à la vie d'ensemble :

Art. 21. « Au cas de réunion des époux divorcés, une nouvelle célébration du mariage sera nécessaire ».

On parlerait alors de remariage :

Art. 25 : « La femme divorcée pourra se remarier aussitôt que le jugement ou l'arrêt ayant prononcé le divorce sera devenu définitif si toutefois s'est écoulé trois cents jours depuis

---

affirme ceci : « Dans la situation inverse, lorsque c'est la femme qui pré-décède à son mari, ce dernier épouse la sœur cadette de sa femme défunte » (p. 77).

[442] Jean-Pierre KUTWÃ, *op. cit.*, p. 274.

qu'est intervenue, dans l'instance qui aura abouti au divorce, la décision autorisant les époux à avoir une résidence séparée […] ».
Cet article vaut aussi pour l'homme.

« Enfin la dissolution du mariage met fin en principe à des droits et devoirs du mariage :
- fin de l'obligation de cohabitation
- fin des devoirs réciproques de fidélité et d'assistance
- fin au droit d'usage par la femme du nom de son époux. Cependant, il existe des exceptions en cas d'autorisation par l'époux ou du tribunal […] ».

La dissolution du mariage entraîne la dissolution du régime matrimonial.

Un autre article qui confirme la dissolution du lien matrimonial par le divorce, est l'article 12 *nouveau* en son avant-dernier paragraphe : « […] A l'expiration de ce délai de réflexion, si les époux persistent dans leur volonté de rompre le lien matrimonial, le juge prononce le divorce dans un délai d'un mois à compter de la confirmation du consentement mutuel. Il homologue par la même décision la convention qui en règle les conséquences ».

Ainsi, en droit civil ivoirien, prononcé ou accompli, le divorce fait disparaître le lien matrimonial, alors que chez les *Kyamã,* ce lien, bien que dénoué, ne disparaît pas totalement. Aussi, dans les deux systèmes, le rétablissement du lien requiert une nouvelle union en bonne et due forme.

Nous ne saurions terminer notre étude sur la séparation de corps et le divorce dans la tradition matrimoniale *akyã* et en droit civil ivoirien sans parler de leur vécu actuel dans la société ivoirienne moderne.

SECTION III : La séparation de corps et le divorce dans la société ivoirienne moderne

Partant du fait que la pratique n'est pas souvent conforme à la théorie, il nous semble nécessaire, après une étude comparée de la coutume *akyã* et du droit civil ivoirien au sujet de la séparation de corps et du divorce, d'aller sur le terrain pour constater leur vécu dans une société ivoirienne en pleine mutation. Ainsi, nous présenterons conjointement ces deux crises conjugales parce que dans la pratique actuelle, l'une débouche souvent sur l'autre.

Par rapport au divorce, la séparation de corps est plus pratiquée dans la société ivoirienne en pleine transformation socioculturelle à cause du modernisme très prononcé. En effet, si dans la société ivoirienne traditionnelle le divorce (*adjãli*) est mieux connu que la séparation de corps, ce n'est pas le cas dans la société ivoirienne moderne où les deux modes coexistent. La séparation de corps semble prendre le dessus, car, pour des raisons juridiques et administratives, parfois morales et sociales, on préfère se séparer de son conjoint sans toutefois engager officiellement la procédure de divorce quel que soit le temps que la séparation peut prendre, jusqu'à ce qu'une partie décide d'introduire une demande de divorce judiciaire. Il s'agit là de la séparation de fait que la législation ivoirienne ne prend pas en compte, donc ne nécessite pas une action en justice. Anne-Marie ASSI-ESSO le confirme en ces termes : « […]. Les séparations de fait sont des séparations spontanées des époux résultant soit d'une décision commune soit de l'initiative d'un époux »[443]. Aujourd'hui, ce genre de séparation se rencontre beaucoup plus dans les grandes villes à cause des exigences judiciaires de la séparation de corps officielle. Cette pratique citadine du point de vue matrimonial peut se résumer en trois mots : *rencontre, mariage, séparation.* En fait, il importe de le souligner, la séparation de corps légale est plus pratiquée par des personnes qui, ayant beaucoup de biens et ayant opté pour le régime de la communauté de biens, veulent une répartition de leurs biens comme le prévoit la législation ivoirienne[444]. On a aussi recours à la séparation de corps légale lorsque la garde des enfants pose problème entre les époux. De même, dans cette société moderne, on opte pour le divorce lorsque la séparation de fait ou de corps perdure sans solution ou quand la réconciliation s'avère impossible.

En effet, même s'il est moins pratiqué que la séparation à cause de ses contraintes administratives et de ses effets souvent préjudiciables pour le couple, le divorce existe et les valeurs matrimoniales coutumières ne sont plus respectées, les moyens financiers aident. Lucien Kouadio KOFFI l'exprime en ces termes : « […]. Aussi constate-t-on de très nombreux cas de divorce de personnes qui sont instruites, travaillent, ont une bonne situation sociale et qui, du fait de leur niveau d'instruction ou de leur position sociale, sont toujours prêtes à montrer de quoi elles sont capables, sans se laisser dorénavant dominer et impressionner de quelque manière »[445]. Même si de nos jours, les femmes, plus victimes du divorce, préfèrent la voie judiciaire, elles acceptent le règlement à l'amiable à cause des

[443] Anne-Marie Hortense ASSI-ESSO, *op. cit.*, p. 352.

[444] Cf. l'article 95 nouveau de la loi sur la séparation de corps.

[445] Lucien Kouadio KOFFI, *op. cit.*, p. 17-18.

péripéties de l'option légale. Ainsi, en proie aux énormes difficultés financières, certaines femmes n'osent pas s'engager sur un chemin qui peut leur être défavorable ; elles s'accordent avec leurs époux pour divorcer et procéder au partage de leurs biens. Il en est de même pour les modalités de la garde des enfants. D'autres, sachant leurs droits, se lancent dans la voie judiciaire pour obtenir équitablement leur dû. D'autres encore, avides de gain rapide, se laissent séduire par les sommes colossales que leur proposent leurs époux très nantis. Ce type de divorce (à l'amiable) est si courant qu'on pourrait dire que les différentes statistiques sur les divorces en Côte d'Ivoire ne reflètent pas la réalité du terrain. Aussi, une telle façon de divorcer n'est-elle pas ce qui justifie la prépondérance des unions libres dans cette société ? Effectivement, la tendance actuelle, dans la Côte d'Ivoire moderne, est à l'union libre, pour éviter les problèmes juridiques liés à la séparation de corps et au divorce. Ces unions libres ne donnent pas lieu au divorce puisqu'il n'y a pas de mariage légal. Il s'agit d'une part, d'une vie de concubinage lorsque les partenaires n'ont pas de liens légaux antécédents, et d'autre part, d'adultère lorsque ces personnes sont liées par une union. Un autre constat est que l'on se marie beaucoup plus coutumièrement ; on est prudent vis-à-vis des mariages civil et religieux. C'est ce que souligne cette enquête du LAPS[446] : « […]. Une importante proportion des Abidjanais croit que les trois mariages, civil, religieux et traditionnel, sont importants. Pour 44% des enquêtes, c'est le mariage traditionnel qui reste le plus important, suivi par les mariages religieux et civil à hauteur de 21% […] »[447]. Cela n'exclut pas le fait qu'il y ait de nombreux mariages civils à causes des avantages et intérêts socioprofessionnels[448]. Le mariage est plus perçu comme un contrat qu'une alliance pour toute la vie entre les époux comme dans la tradition. Bien entendu, avec une telle conception de mariage-contrat dans la société ivoirienne moderne, on comprend pourquoi le taux de divorce y est si élevé. Selon Lucien Kouadio KOFFI, « le divorce semble être entré aujourd'hui dans les mœurs. Rompre une union conjugale est devenue une routine : chaque vendredi matin, le tribunal du Plateau (quartier central d'Abidjan) prononce au moins six divorces ; ce qui signifie trois cents cas chaque année. 60% des candidats au divorce sont des couples de jeunes dont l'âge varie entre 30 et 40 ans. Parmi ces couples, certains ont moins d'une année de mariage »[449]. Françoise

[446] Laboratoire de Prospective Sociale, au sein de l'Institut de la dignité des Droits Humains. L'enquête a été menée sur les styles de vie des ivoiriens en 2009-2010 à Abidjan dans : Débats, n° 74, avril 2010, p. 24-30.

[447] Lucien Kouadio KOFFI, *op. cit*., p. 15.

[448] Cf. *Supra* p. 121-122.

[449] Lucien Kouadio KOFFI *op. cit*., p. 16.

KAUDJHIS OFFOUMOU fait aussi le même constat de l'accroissement des divorces : « Les ivoiriens sont nombreux à se marier légalement et nombreux aussi sont ceux qui recourent au tribunal pour régler les problèmes afférents à la dissolution de leurs mariages »[450]. Un tel constat n'est pas sans susciter des interrogations sur les motivations de nombreux divorces après le mariage dans la société ivoirienne actuelle. Entre autres, les causes principales sont l'adultère et la violence conjugale. En effet, même si l'adultère est la plus ancienne et universelle cause du divorce, il s'est beaucoup plus illustré en Côte d'Ivoire dans la période de la crise sociopolitique (2000-2011). Car avec les différents affrontements armés, l'économie du pays ayant pris un grand coup, le taux de pauvreté a considérablement augmenté. La mortalité s'étant accrue, le pays compte aujourd'hui plusieurs orphelins, plusieurs veuves et veufs. Une telle situation sociale ne peut qu'être un terrain favorable à une infidélité conjugale, donc à l'adultère très accentué avec pour finalité la séparation de corps ou le divorce en grand nombre. Certaines victimes de la guerre (surtout les veuves et les veufs), sont obligées de s'adonner au commerce sexuel pour survivre ou pour subvenir aux besoins des leurs. Ainsi, avec ou pour de l'argent, on commet facilement et régulièrement l'adultère sans scrupule. Ce qui est surprenant, est que la bague d'alliance semble perdre sa valeur ; même bien visible au doigt, elle n'empêche point l'infidélité. On pourrait ainsi dire que de nos jours, la dépravation des mœurs est inquiétante dans les grandes villes de ce pays. Françoise KAUDJHIS OFFOUMOU l'écrit ainsi : « […]. On ne saurait donc affirmer gratuitement que la majorité des divorces est due à la monogamie car même la dépravation des mœurs influe sur la stabilité des foyers que les lois »[451]. Poursuivant son regard sur les problèmes matrimoniaux dans la société ivoirienne présente, elle écrit encore ceci : « […]. Ainsi, dès qu'elles (les femmes) découvrent l'existence d'une maîtresse et que le mari découche pendant des mois, elles demandent la séparation sur le fondement de l'abandon de famille ou de domicile conjugal. Toutefois, il existe aussi des demandes de divorce de la part des maris, fondées surtout sur l'adultère de leurs femmes ou sur les injures graves »[452]. L'infidélité conjugale est donc la cause primordiale des crises conjugales. Cela apparaît dans les enquêtes que nous avons faites à Abidjan où sur 53 femmes, 41 affirment que l'infidélité est à la base des séparations ou divorces, soit 77,35% ; par contre, sur 42 hommes, 17

[450] Françoise KAUDJHIS OFFOUMOU, *op. cit.*, p. 102.

[451] *Ibidem.*, p. 103.

[452] *Ibidem.*, p. 104.

seulement soutiennent cela, soit 40,47%, car pour eux, c'est surtout le caractère de la femme qui provoquent les problèmes de couple[453].

Dans son études sur le divorce, Marie-Paule THIRIAT trouve d'autres causes : « La cause de rupture la plus fréquemment invoquée est le défaut de participation du mari à la satisfaction des besoins matériels de l'épouse, et plus encore des enfants. À ces motifs de nature économique s'ajoutent les problèmes de fécondité, l'absence prolongée de l'époux ainsi que les motifs relationnels […]. Il y a aussi « les stratégies féminines : se libérer d'une union imposée, sortir d'une union qui se révèle inféconde, choisir un mari qui a plus de moyens pour entretenir sa famille, etc. »[454].

Nous avons vu que dans la coutume *akyã* comme en droit civil ivoirien, la séparation de corps donne plus d'espoir à la reprise de la vie conjugale que le divorce. Cependant, il n'est pas impossible que le couple divorcé revienne à la vie commune ou contracte une nouvelle union. C'est cette dernière possibilité que nous voulons maintenant étudier.

Section IV : Le remariage dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien

Même si des dispositions sont prises dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien pour la séparation et le divorce, une place importante est accordée dans ces deux systèmes à la réconciliation des parties en conflit en vue de la reprise de leur vie commune. Le remariage ne peut intervenir que quand aucune solution n'est envisageable pour le règlement du problème. Notre étude consistera à aborder dans un premier temps le préalable au remariage qui comportera : les tentatives de réconciliation et la reprise de la vie matrimoniale, et dans un second temps le remariage proprement dit aussi bien après la séparation qu'après le divorce.

Paragraphe I : Le préalable au remariage

Aussi bien dans la tradition matrimoniale *akyã* qu'en droit civil ivoirien, le remariage ne se fait pas juste après la séparation ou le divorce ; il est prévu un temps de réflexion au couple pour leur décision finale. Ce temps est mis à profit pour tenter de réconcilier les

[453]Il s'agit de l'irrespect, les colères fréquentes, les injures et les incompréhensions etc.

[454]Marie-Paule THIRIAT, Faire et défaire les liens du mariage. Évolution des pratiques matrimoniales au Togo, Les études du CEPED, Paris, 1998, p. 2012.

conjoints en vue du retour à la vie de foyer. Ce sont ces deux possibilités que nous voulons présenter.

A- Les tentatives de réconciliation des séparés ou des divorcés

Moins grave que le divorce, la séparation de corps est perçue par les *Kyamã* comme un temps d'apaisement et de réflexion pour les époux dont la crise conjugale a entrainé une rupture de la cohabitation pacifique. Et puisque chez les *Kyamã*, l'union d'un homme et d'une femme établit ipso facto une forte alliance entre leurs familles, la séparation des conjoints, fût-elle temporaire, met à mal les rapports de convivialité entre elles. Le divorce quant à lui, empire cette situation. Aussi, en vue de sauvegarder ces bonnes relations, les familles s'investiront davantage pour tenter de trouver une solution au problème en vue de la reprise de la vie conjugale. C'est une tâche qui s'impose à eux, même si de part et d'autre, on s'accuse et on se jette la responsabilité. Les amis de génération ou de la classe et le juge interviennent aussi dans la réconciliation qui obéit à un processus particulier.

1- Le rôle des familles

La réconciliation des époux séparés ou divorcés pour la reprise de la vie conjugale incombe primordialement aux familles. Conscientes des éventuels désagréments très préjudiciables que pourraient susciter la séparation définitive ou le divorce total quant à la stabilité de leur alliance, les familles ne lésinent pas sur les moyens aussi bien moraux, humains que spirituels pour le retour à la normale du couple. Aussi, entreprennent-elles des démarches à cette fin. C'est ce qu'exprime d'une certaine façon Michel LEGRAIN : « […] Tous les membres du clan usent de leur influence pour consolider un couple branlant ; un mari a-t-il brutalisé sa femme, tel oncle l'envoie au village où l'épouse offensée s'est retirée, et le coupable s'efforcera d'obtenir le pardon du clan et le retour de sa femme par des cadeaux appropriés ; telle mère accueillera pour quelque temps sa fille mariée qui a la nostalgie de son village, puis elle l'exhortera à rejoindre sa case d'épouse dans le clan de son mari »[455]. Il convient de préciser au niveau des familles, que les démarches pour la réconciliation sont certes l'affaire des deux familles mais encore plus celles de la famille du coupable. Et puisque c'est généralement l'homme qui divorce la femme, on suppose que le coupable est toujours la

[455] Michel LEGRAIN, *op. cit*., p.65.

femme alors que cette dernière peut quitter le foyer par la faute de son époux. Supposons qu'ici le fautif est l'homme : alors, il s'agit pour sa famille d'engager des pourparlers avec celle de la femme. Selon les anciens Pierre ALLÉ et Gabriel ABÉKAN, les démarches ne sont pas entreprises immédiatement au lendemain de la rupture ; il faut accorder un temps pas trop long à la famille de la femme pour se remettre de la crise. Ensuite, la famille de l'époux fait appelle à *Hwãthé*[456] à qui elle confie la responsabilité de la réconciliation. Il est assisté dans cette mission par deux adultes de la famille de son *Hwãpowo*[457], distingués par leur sagesse. Leur première tâche consiste à rencontrer d'abord le mari pour savoir les causes du conflit et obtenir son accord de principe pour engager les démarches. Ceci étant fait, ils vont à la rencontre des amis très influents de la famille de l'épouse pour solliciter leur intervention auprès de leurs amis[458]. Ces derniers (amis des parents de la femme) vont chez les parents de la femme pour obtenir leur accord pour les négociations. Une fois le consentement reçu, ils vont informer le groupe de *Hwãthé* de cette avancée notable. Celui-ci leur demande de repartir à nouveau chez les parents de la femme pour leur exprimer leur remerciement[459] pour cette ouverture et en même temps solliciter une date pour le règlement de la crise. Lorsque la date de la réunion de réconciliation est choisie, on s'active de part et d'autre auprès des séparés ou divorcés pour que chacun consente à trouver un aboutissement heureux de la rencontre.

Au jour prévu, les deux délégations[460] se retrouvent au lieu où le mariage avait été célébré[461]. Après les rites d'accueil et de demande de nouvelles, la parole est donnée à la délégation du marié pour présenter la motivation de leur venue. Alors s'engagent les échanges

---

[456] Pour rappel, c'est la même personne qui a entrepris les démarches pour le mariage de son filleul. C'est le conseiller et le parrain du jeune dans le village. On a recours à lui dans les moments de joie comme de peine de son protégé.

[457] C'est le protégé de *Hwãpowo*, le jeune futur marié.

[458] Il s'agit surtout des parents de la femme car c'est chez eux qu'elle retourne dès la séparation ou le divorce. Le système de médiation est très développé chez les *Kyamã* : pour obtenir quelque chose de très important d'une personne, on ne s'adresse pas directement à elle ; on passe généralement par quelqu'un qui lui est intime, très proche ou très influent. Cela est très remarquable quand il s'agit de régler des palabres et des litiges. Les médiateurs sont souvent des amis de la génération ou de la classe d'âge, des personnes sages et influentes de la famille.

[459] Le remerciement est dû au fait que la demande de l'accord pour les négociations ne s'obtient pas si facilement, encore moins quand le problème est grave. Les parents de la femme peuvent accepter dans l'immédiat ou refuser. C'est une manière de manifester leur mécontentement de l'action de l'homme envers leur fille. En cas de refus, les émissaires reviennent à la charge jusqu'à l'obtention de cet accord, car, sans ce consentement, aucune rencontre pour la réconciliation n'est possible.

[460] Les délégations sont constituées de personnes sages et influentes des deux familles, des conseillers, de quelques amis de la classe d'âge, des parents et des séparés ou divorcés eux-mêmes.

[461] Généralement, c'est chez les parents de la femme. Un autre endroit approprié peut être choisi.

entre les deux délégations. Les propos tenus vont dans le sens du pardon, de l'apaisement et de la réconciliation, car, personne ne désire l'échec de ce règlement. Une fois le pardon accepté par la famille lésée, la parole est donnée aux conjoints pour présenter leurs excuses et exprimer leur souhait de retour au foyer ; ce qui est évident, car ils ne doivent pas en principe aller contre la décision de réconciliation de leurs amis et familles. On leur demande ensuite de se serrer la main en signe de la réconciliation. Ce geste est salué par l'assemblée qui n'hésite pas à laisser éclater sa joie par des acclamations, des paroles encourageantes et des cris guerriers de la part des amis de la classe d'âge. Des conseils pour éviter de nouvelles crises leur sont prodigués. Ensuite, le père de la femme ou le plus ancien de cette famille fait la prière qui scelle et clôt la réconciliation qui fait place à la reprise de la vie conjugale. Dans la joie de la réconciliation, une collation est servie pour terminer la cérémonie.

Certes la procédure pour réconcilier les séparés ou divorcés n'est pas la même dans le droit civil, mais il y a également dans le droit matrimonial ivoirien la volonté de rapprocher les époux. Le législateur ivoirien accorde une grande importance à la réconciliation dans les demandes de séparation et de divorce. Cette volonté réconciliatrice du législateur ne nous surprend guère dans la mesure où en Afrique, les palabres sont toujours solutionnées par des médiations. Les articles suivants confirment cette intention du législateur:

Art. 4 *nouveau*. « A l'audience indiquée, les parties comparaissent en personne, hors la présence de leurs conseils. Le juge leur fait les observations qu'il croit propres à opérer un rapprochement et, s'il lui paraît que les circonstances sont telles que ce rapprochement ne soit pas exclu, il peut, si le divorce est demandé, ajourner la suite de l'instance à une date qui n'excédera pas six mois sauf à ordonner les mesures provisoires nécessaires. Ce délai pourra être renouvelé, sans toutefois que sa durée totale puisse dépasser une année […] ».

Art. 9 *nouveau* : « L'action en divorce ou en séparation de corps s'éteint par la réconciliation des époux survenue, soit depuis les faits allégués dans la demande, soit depuis cette demande […] ».

Art. 12 *nouveau*. « […] Sans pouvoir interpeller les parties sur leurs motivations, le juge examine la demande avec chacun des époux en prenant soin d'appeler leur attention sur la portée réelle de la convention, puis les réunit, le cas échéant avec leurs avocats. Si les époux persistent dans leur intention de divorcer, il les avise d'avoir à confirmer leur requête après un délai de réflexion de trois mois, faute de quoi il en prononcera la radiation par jugement en chambre de conseil […] ».

A travers cet extrait de l'article 12, nous percevons la volonté manifeste du législateur d'amener les conjoints à un règlement à l'amiable de leur crise, c'est-à-dire la réconciliation. Sinon, à quoi sert ce temps de réflexion si tout est réuni pour le divorce ?

Art.31. « La réconciliation des époux met fin à la séparation de corps ».

Art.33. « Les époux doivent déclarer conjointement leur réconciliation au président du tribunal ou de la section de tribunal du domicile ou de la résidence de l'un d'eux, lequel en fait dresser procès-verbal par son greffier ».

Un extrait dudit procès-verbal est publié dans un journal d'annonces légales et mention est portée en marge du jugement ou de l'arrêt ayant prononcé la séparation de corps, de la transcription qui a pu en être faite sur les registres de l'état civil tenus à la mairie d'Abidjan, et des actes de mariage et de naissance des époux, le tout à la diligence du ministère public. En cas d'inaction de celui-ci, les époux peuvent y faire procéder personnellement, sur production d'une expédition du procès-verbal constatant leur réconciliation.

Les effets résultant de la reprise de la vie commune ne seront opposables aux tiers qu'à compter de l'accomplissement des formalités ci-dessus prescrites[462] .

De tous ces articles, nous retenons que la réconciliation des époux est le souhait du législateur ivoirien face aux crises conjugales. En Afrique, il n'est pas rare de voir le demandeur de la séparation de corps ou du divorce retirer sa requête alors que la procédure est engagée. Ce retrait peut intervenir même au cours de l'audience visant à prononcer la séparation de corps ou le divorce. Ainsi, la réconciliation des conjoints peut déboucher sur le retour à la vie d'ensemble.

2- Le rôle des amis

L'organisation sociopolitique des *Kyamã* étant basée sur la chefferie, la famille, les générations et les classes d'âge, toute crise touchant à l'une de ces structures sociales affecte aussi les autres. Les rapports de bon voisinage, les conduisent à l'assistance mutuelle pour le maintien de la cohésion sociale. C'est dans cette optique que les jeunes, initiés par classes d'âge de génération, cultivent entre eux des relations très fortes de solidarité en toute circonstance : un événement heureux ou malheureux d'un membre est l'affaire de tout le monde ; on mettra tout en œuvre pour préserver et consolider les relations d'amitié au sein du

[462]Code civil ivoirien, *op.cit.* p. 98.

groupe. Ainsi, autant tout le groupe participe avec joie à l'union d'un membre, autant il se donne le devoir d'intervenir pour rétablir l'ordre dans un foyer ami en difficulté. Le mariage ayant un caractère communautaire, précisément familial, l'action de la génération ou de la classe d'âge vient en soutien à celle des familles ; elle peut même être médiatrice au cas où la gravité du problème amènerait chaque famille à ne pas faire d'ouverture pour la réconciliation. Leur médiation se fait aussi auprès des séparés ou divorcés à la demande des familles elles-mêmes, lorsqu'il y a blocage de part et d'autre ou chez l'une des deux parties. Aussi bien auprès des familles que des séparés ou divorcés, la démarche de la génération ou de la classe d'âge consiste à apaiser les uns et les autres, à leur rappeler l'importance de l'indissolubilité du mariage coutumier, de l'engagement prit publiquement, de l'honneur social à sauvegarder et surtout de l'exemple à donner aux plus jeunes. La classe d'âge étant un groupe homogène et soudé, l'influence de l'ensemble auprès d'un membre est très importante. Ainsi, sans toutefois le contraindre à reprendre la vie conjugale[463], des conseils et des appels à la compréhension, et au pardon, de la part de la classe d'âge trouvent le plus souvent un écho favorable auprès du membre concerné. Ces premières démarches de réconciliation qui viennent de la génération ou de la classe d'âge sont des éléments préparatoires à l'action des familles.

B- La reprise de la vie matrimoniale après la réconciliation

Après la cérémonie de réconciliation, la porte est donc ouverte aux conjoints pour la reprise de la vie conjugale. Ce retour à la vie commune est un souhait partagé et une cérémonie est organisée à cette fin chez les *Kyamã*. Mais en droit civil ivoirien, les dispositions à ce sujet ne prévoient pas de célébration spéciale.

Chez les *Kyamã*, la cérémonie du retour de la femme au domicile conjugal est non seulement un acte d'humilité de la part de l'homme qui a répudié son épouse, mais aussi l'expression de l'amour qu'il a toujours pour elle, car la séparation définitive aurait pu avoir lieu. Ainsi, le soir du jour de la réconciliation, l'homme, accompagné de deux ou trois de ses amis de la classe d'âge, part chercher sa femme chez ses beaux-parents. Hilaire MITENDO considère cette démarche de l'homme comme une nécessité : « Le mari doit aller chercher son épouse chez sa belle-famille. Après une palabre familiale et un discours du mari qui rassure les membres du clan, ce dernier présente des cadeaux pour dédommager la femme ou sa

[463] C'est le souhait ardent du groupe.

famille. Un mari qui ne veut pas de sa femme ne fera pas cette démarche. Alors la rupture est inévitable »[464]. C'est ce qu'écrit aussi Michel BAFLAN : « Si la femme va chez ses parents, au bout d'un certain temps, le mari la rejoint. Les beaux-parents engagent les palabres. S'il y a réconciliation, le mari repart avec sa femme. C'est ce qui se fait dans la plupart des cas, car les parents de la femme ne voudront pas avoir à rembourser la dot et ne veulent pas qu'il y est l'inimitié entre les familles »[465]. Analysant le divorce chez les *Abron-Koulango* dans ce même pays, Jules KOBENAN MENZAN souligne le désir des familles de réconcilier les divorcés pour la reprise de la vie conjugale : « Tout d'abord les vieux essayent de réconcilier les deux, d'apaiser leur colère. Ils ont toujours le grand espoir que l'on peut recomposer l'union qui est en train de se briser. Il arrive parfois que les personnes séparées depuis des années reprennent la vie commune, car elles se sont rendues compte qu'il est plus difficile de commencer un nouveau mariage que de continuer dans l'ancien »[466]. C'est pourquoi le *Kyabhio* va chercher son épouse avec ses amis. Une fois au domicile conjugal, il fait la prière de réinsertion au foyer pour sa femme et s'il a prévu des présents, il les lui offre pour réparer son tort. Après ce, pendant que le mari sert de la boisson à ceux qui l'ont accompagné, la femme s'affaire à cuisiner le repas de la réconciliation et du retour qu'ils partagent dans la joie avec leurs amis.

Bien que le mariage civil soit un effet de mode citadin, le rôle des parents dans sa réussite ou dans le règlement des problèmes de foyer demeure très important. C'est pourquoi ils sont souvent sollicités dans la tentative de conciliation des séparés ou divorcés. Leur désir le plus ardent, est de voir leurs progénitures reprendre la vie conjugale après les turbulences. Dans cette optique, on constate souvent qu'à l'insu de ceux-ci, ils demandent au juge de retarder la prononciation de la séparation de corps ou du divorce dans l'espoir de peser de tout leur poids pour les amener à la réconciliation. Aussi, le législateur, tout en privilégiant la réconciliation des époux, leur donne la possibilité de reprendre la vie commune ou de contracter un autre mariage. C'est ce que stipule l'article 23 dans le chapitre consacré aux effets propres au divorce : « Au cas de réunion des époux divorcés, une nouvelle célébration du mariage sera nécessaire ». Le dernier paragraphe de l'article 33 qui a trait à la réconciliation des époux évoque les effets de la reprise de la vie d'ensemble : « […] Les effets résultant de la reprise de la vie commune ne seront opposables aux tiers qu'à compter de l'accomplissement des formalités ci-dessus prescrites ». Un autre aspect à prendre en compte

[464] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*. p. 274.

[465] Michel Yaodrou BAFLAN, *op. cit*. p. 28.

[466] Jules Menzan KOBENAN, *op. cit*. p. 46.

dans la reprise de la vie matrimoniale, est la contribution des enfants. En effet, les enfants jouent un rôle déterminant dans le retour à la vie commune de leurs parents, surtout quand ils sont mineurs. L'attention des époux est souvent attirée sur leur situation de vie et leur éducation en dehors du foyer. Alors, pour leur propre bien et celui de leurs enfants, pour leur stabilité sociale et professionnelle et pour la sauvegarde de leurs biens matrimoniaux, il est fréquent de voir les séparés ou divorcés privilégier la voie de la reprise de la vie commune.

Dans notre enquête, 80% des personnes interrogées sur la séparation de fait, de corps ou le divorce sont favorables à la reprise de la vie conjugale[467]

Nous déduisons qu'aussi bien dans la coutume *akyã* qu'en droit civil ivoirien, la voie de la réconciliation pour le retour des séparés ou divorcés à la vie commune reste une priorité. Cependant, cette volonté de réconciliation de part et d'autre peut échouer et conduire les conjoints au remariage.

Paragraphe II : Le remariage en cas d'échec de la réconciliation

Le processus de la réconciliation en vue de la reprise de la vie conjugale est pris en charge par les familles dans le système traditionnel et sa réussite dépend d'elles. Ce qui veut dire que la décision des séparés ou divorcés quant à l'issue des pourparlers importe peu. C'est ce qu'explique le doyen Pierre ALLÉ : « Autrefois, lorsqu'un homme répudie sa femme, les familles se réunissent pour régler le problème en vue de son retour dans le foyer. Si l'homme a tort, sa famille demande pardon à celle de la femme, et vis-versa si c'est la femme qui est en faute. Le plus important, c'est de les réconcilier pour qu'ils reprennent la vie commune, pour leur bien et pour celui des enfants. Si les familles s'accordent pour la réconciliation, les conjoints ne peuvent pas refuser de reprendre la cohabitation. Cependant si le problème est très grave et que les familles trouvent inutile de les remettre ensemble, on prononce le divorce et chacun peut se remarier »[468].

La cérémonie des secondes noces tout comme le mariage polygamique, obéit aux mêmes processus et rite de l'union matrimoniale *akyã*. L'engouement n'a pas la même intensité que le premier mariage, mais l'aspect festif et jovial demeure. Ce qui est notable dans le remariage

[467] Cf. Annexe, p.

[468] Extrait de l'enquête sur le mariage, la séparation et le divorce chez les *Kyamã*.

chez les *Kyamã*, c'est qu'un accent particulier est mis sur les conseils bien appuyés aux conjoints et plus encore à la personne qui contracte un second lien, pour éviter une autre déchirure conjugale. Il n'est pas exclu qu'on lui déconseille un troisième mariage. D'ailleurs, la grande difficulté pour de telles personnes à gagner la confiance des parents et de la fille elle-même, lorsqu'il s'agit d'un remariage après une séparation définitive, n'encourage pas à envisager un troisième mariage traditionnel. Ainsi, on peut s'enfermer dans un régime de célibat très prononcé. Généralement, la communauté *akyã* n'encourage pas le remariage mais le tolère pour éviter le libertinage sexuel et le célibat[469]. Il s'agit en fait de donner une seconde et dernière occasion aux séparés ou divorcés de se ressaisir et de se stabiliser dans l'engagement matrimonial. L'irrespect, les moqueries et les boutades envers des gens instables dans le mariage sont tels que personne ne choisit délibérément de demeurer dans un pareil état.

Le législateur ivoirien a prévu pour les séparés ou divorcés, des dispositions leur permettant de se remarier lorsque la séparation de corps ou le divorce ont été prononcés. Cette nouvelle union peut se faire, soit avec le même conjoint, soit avec une autre personne. Dans tous les cas, il faut une nouvelle célébration à l'état civil. C'est ce que rappelle Meman KAMOHAN : « Chacun des époux peut se remarier avec un tiers, fût-il le complice de l'adultérin, les anciens époux peuvent aussi se remarier. Une nouvelle célébration est alors nécessaire »[470].

Voici ce que stipulent quelques articles sur le remariage dont nous faisons ici un simple rappel :

Art. 23. « Au cas de réunion des époux divorcés, une nouvelle célébration du mariage sera nécessaire ».

Art. 25. « La femme divorcée pourra se remarier aussitôt que le jugement ou l'arrêt ayant prononcé le divorce sera devenu définitif si toute fois il s'est écoulé trois cents jours depuis qu'est intervenue, dans l'instance qui aura abouti au divorce, la déclaration autorisant les époux à avoir une résidence séparée [...].

---

[469] Pour les *Kyamã*, il n'est pas normal qu'un homme ou une femme demeure célibataire. Cela est incompréhensible car l'homme et la femme, étant porteurs de vie, doivent donner la vie par procréation. Si c'est un déshonneur pour les parents et la famille de voir leur fils rester longtemps célibataire, c'est aussi un affront pour ceux-ci de savoir que personne ne vient demander leur fille en mariage ou encore qu'aucune fille ne veut épouser leur fils.

[470] Thiero Meman KAMOHAN, *op. cit*., p. 57.

Si le mari meurt avant que le divorce ait été prononcé ou avant que le jugement ou l'arrêt le prononçant soit devenu définitif, la veuve pourra se remarier dès qu'il se sera écoulé trois cents jours depuis la décision autorisant la résidence séparée ».

Art. 26. « Lorsque le jugement de séparation de corps aura été converti en jugement de divorce, conformément à l'article 34, la femme divorcée pourra contracter un nouveau mariage, dès que la décision de conversion sera devenue définitive ».

Avec tous ces articles et bien d'autres encore, nous nous rendons compte que dans le Code civil matrimonial en vigueur en Côte d'Ivoire, le remariage est autorisé mais il doit obéir aux règles d'une nouvelle célébration. Il s'agit de suivre les prescriptions relatives à la constitution du dossier et d'appliquer les dispositions prévues par le législateur pour tout mariage civil[471].

Au terme de ces développements sur la séparation de corps, le divorce et le remariage, nous retenons qu'il existe dans la tradition *akyã* et dans le Code civil ivoirien des dispositions matrimoniales pour régler les crises conjugales. La séparation de corps et le divorce qui sont les conséquences de ces crises, ne sont pas d'emblée prononcés, mais d'abord orientés sur la voie de la conciliation. On n'en a recours seulement que quand les tentatives de réconciliation ont toutes échouées. Dans ce cas, les séparés ou divorcés peuvent contracter une nouvelle union qui requiert une nouvelle célébration, même avec le même conjoint.

[471] Cf. *supra*, p. 195.

Conclusion de la première partie

La première partie de notre recherche nous a permis de découvrir le mariage dans la culture *akyã* de Côte d'Ivoire d'une part, et de savoir comment la séparation de corps et le divorce, conséquences des crises conjugales, sont perçus et réglés d'autre part.

Ce que nous pouvons retenir du mariage dans la coutume *akyã*, c'est son caractère « sacré » et la grande solidarité familiale qui favorisent sa pérennité, d'où aussi son caractère communautaire. La séparation de corps et le divorce qui y existent sont désapprouvés et solutionnés par les familles et les amis en vue d'une reprise de la vie matrimoniale des époux. Car, le mariage, dans la tradition *akyã*, établit une alliance de vie forte entre les familles ; il ne saurait donc être détruit. Le lien conjugal noué entre l'homme et la femme n'est de fait jamais totalement rompu même en cas de divorce. Par ailleurs, le remariage est possible voire recommandé aux divorcés.

Quant au mariage civil, beaucoup plus pratiqué en milieu urbain, il obéit aux dispositions juridiques mises en place par le législateur ivoirien. Il s'agit de la reconnaissance légale de l'union d'un homme et d'une femme par la célébration à l'état civil. Là aussi, face à la séparation de corps et au divorce, le législateur privilégie la conciliation des parties pour le retour à la vie commune. La séparation ou le divorce ne sont prononcés que quand les époux persistent dans leur demande. Dans ce cas, le lien matrimonial se trouve relâché avec la séparation de corps et rompu avec le divorce. Alors, les conjoints ont la possibilité de s'unir de nouveau avec une autre personne par une nouvelle célébration à l'état civil.

En jetant un regard sur la société ivoirienne moderne, nous avons pu découvrir des mutations profondes dans le vécu de l'union conjugale au grand désarroi de la société traditionnelle. Nous nous sommes aussi rendu compte que les différentes crises sociopolitiques ont eu de grandes influences aux conséquences notables sur la vie matrimoniale, entre autres, la division entraînant la séparation et le divorce, et le veuvage dû aux victimes de la guerre.

Par ailleurs dans une étude comparée de la dissolution du lien matrimonial aussi bien dans la coutume *akyã* qu'en droit civil ivoirien, nous avons pu relever des convergences et des divergences, et aussi des particularités dans chaque système. Nous y avons constaté que d'une part, le lien matrimonial, même très touché, demeurait encore dans la coutume *akyã*, et d'autre part, il était effectivement détruit, au prononcé du divorce. Ce qui donnait la possibilité dans les deux systèmes de s'unir à nouveau.

DEUXIÈME PARTIE:

DOCTRINE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE SUR LE MARIAGE ET LA DISSOLUTION DU LIEN. CONTRIBUTION AU DÉBAT SUR L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE ET SUR LE REMARIAGE DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

Après l'étude des réalités matrimoniales socioculturelles, nous voudrions dans cette dernière partie, présenter d'abord l'enseignement de l'Eglise catholique sur le mariage. Cette présentation se fera à partir de quelques documents magistériels dont le Catéchisme de l'Eglise catholique, l'Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* de Jean-Paul II et le Code de droit canonique de 1983. Ces documents ayant leurs racines dans le Concile Vatican II, celui-ci nous servira de référence.

Dans cette même partie, nous essayerons ensuite d'apporter notre modeste contribution au débat actuel et persistant sur l'indissolubilité du mariage chrétien et le remariage religieux des divorcés remariés. Tout en relevant, à partir de la coutume *akyã*, les difficultés matrimoniales qui se posent à l'Afrique dans le vécu de sa foi, nous ferons des propositions pastorales susceptibles de permettre aux Africains de mieux mener leur vie matrimoniale chrétienne.

Cette partie sera ainsi répartie en trois chapitres : le premier consistera à présenter la doctrine de l'Eglise catholique sur le mariage et la dissolution du lien ; dans le second, nous relèverons les points d'achoppement avec la tradition matrimoniale africaine, précisément la tradition *akyã* ; dans le troisième chapitre, nous ferons des propositions pour une pratique plus aisée des dispositions matrimoniales chrétiennes, spécialement en Afrique.

CHAPITRE I : LA DOCTRINE DE L'EGLISE CATHOLIQUE SUR LE MARIAGE ET LA DISSOLUTION DU LIEN À PARTIR DE QUELQUES DOCUMENTS MAGISTÉRIELS

D'institution divine parce que voulu par Dieu depuis la création de l'humanité (Gn.2, 1-25), le mariage a toujours retenu l'attention de l'Eglise. Il est le fondement de la famille qui est la source de la société humaine. L'Eglise accorde une place de choix à la famille parce que non seulement elle est *Famille de Dieu* elle-même, mais aussi et surtout parce que son message s'adresse aux familles. Le Pape Jean-Paul II l'exprime en ces termes : « […]. L'Eglise, sachant bien que le bien de la société et son bien propre sont profondément liés à celui de la famille, a une conscience plus vive et plus pressante de sa mission de proclamer à tous le dessein de Dieu sur le mariage et sur la famille, en assurant leur pleine vitalité et leur promotion humaine et chrétienne et en contribuant ainsi au renouveau de la société et du peuple de Dieu »[472]. C'est dans cette optique que nous allons, dans ce chapitre, présenter la doctrine de l'Eglise catholique sur le mariage et sur la dissolution du lien, en nous appuyant sur l'Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* (*FC*), le Catéchisme de l'Eglise catholique (CEC) et le Code de droit canonique (CIC) de 1983. Cependant nous ne négligerons pas l'apport d'autres documents qui traitent du mariage chrétien.

La présentation de la doctrine matrimoniale de l'Eglise peut paraître superflue pour les personnes initiées à la théologie et au Droit canonique. Elle est toutefois nécessaire pour la suite de notre travail, car nous estimons qu'une position ne peut être défendue et une contribution ne peut être apportée que par rapport à un énoncé ou un postulat. Aussi, est-il important pour nous de savoir ce que l'Eglise dit sur le mariage et la dissolution du lien avant d'apporter notre modeste contribution à certains aspects litigieux ou problématiques de cet enseignement.

SECTION I : l'enseignement de l'Eglise catholique sur le mariage

Le mariage qui fonde la famille a toujours retenu l'attention de l'Eglise catholique, car la Parole de Dieu adressée aux hommes est vécue et partagée dans l'église domestique[473]. « […]. C'est pourquoi le Concile Vatican II, en mettant en lumière certains points de la doctrine de l'Eglise, se propose d'éclairer et d'encourager les chrétiens, ainsi que tous ceux

---

[472] Jean-Paul II, *Exhortation apostolique Familiaris Consortio (FC)*, n° 3, DC n° 1821, 3 janvier 1982.

[473] *Famille chrétienne*.

qui s'efforcent de sauvegarder et de promouvoir la dignité originelle et la valeur privilégiée et sacrée de l'état de mariage »[474]. A travers cette déclaration, le Concile affirme la nécessité pour l'Eglise de donner un enseignement sur ce qui fonde la société humaine pour qu'il soit bien vécu et valorisé par les hommes. C'est cette instruction du Concile Vatican II au sujet du mariage que nous allons maintenant exposer en six points.

Paragraphe I : l'amour conjugal et ses exigences

A- La conception chrétienne de l'amour

A la lecture des différents documents magistériels, la première impression qui se dégage est que dans la conception chrétienne, l'amour dans le domaine sexuel est toujours lié au mariage. C'est-à-dire que selon la théologie matrimoniale, l'amour véritable entre un homme et une femme se manifeste et se vit concrètement dans le mariage. En d'autres termes, l'amour vrai entre deux personnes hétérosexuelles doit aboutir au mariage. Car l'amour va jusqu'au don de soi, à l'engagement total de toute sa personne en l'autre. C'est pourquoi dans l'enseignement matrimonial de l'Eglise, on ne parle pas du mariage sans référence à l'amour. Trois documents le confirment. Dans son Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, le Pape Jean-Paul II, tout en voyant l'amour conjugal comme reflet de l'amour de Dieu pour l'humanité, précise : « Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance : en l'appelant à l'existence par amour, il l'a appelé en même temps à l'amour. (…). L'amour est donc la vocation fondamentale et innée de tout être humain. (…). En conséquence, la sexualité par laquelle l'homme et la femme se donnent l'un à l'autre par les actes propres et exclusifs des époux, n'est pas quelque chose de purement biologique, mais concerne la personne humaine dans ce qu'elle a de plus intime. Elle ne se réalise de façon véritablement humaine que si elle est partie intégrante de l'amour dans lequel l'homme et la femme s'engagent entièrement l'un vis-à-vis de l'autre jusqu'à la mort »[475]. Le Catéchisme de l'Eglise catholique, tout en soulignant le don réciproque des époux dans l'amour conjugal, évoque sa perpétuité et sa fidélité : « L'amour conjugal exige des époux, de par sa nature, une fidélité inviolable. Ceci est la conséquence du don d'eux-mêmes que se font l'un et l'autre les époux. L'amour veut être définitif. Il ne peut être "jusqu'à nouvel ordre" »[476]. Certes, le Code de droit canonique de

[474] *Gaudium et Spes*, n°47 § 3.

[475] *Familiaris Consortio* (FC) n° 11.

[476] Catéchisme de l'Eglise Catholique (CEC), n° 1647, Paris, Centurion, Cerf, Fleurus-Mame, 1998, p. 351.

1983 ne donne pas une définition explicite de l'amour, mais de la lecture du premier des canons sur le mariage (can.1055), on pourrait concevoir l'amour conjugal comme ce qui établit l'alliance entre l'homme et la femme. Et puisque ce canon définit le mariage par l'alliance matrimonial, on pourrait dire que l'amour conjugal est ce qui détermine le mariage. Par ailleurs, le Concile Vatican II, qui est à l'origine de ces trois documents décrit ainsi l'amour conjugal : « (…). L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Eglise, afin de conduire efficacement à Dieu les époux, de les aider et de les affermir dans leur mission sublime de père et de mère (…). Cet amour, par don spécial de sa grâce et de sa charité, le Seigneur a daigné le guérir, le parfaire et l'élever. Associant l'humain et le divin, un tel amour conduit les époux à un don libre et mutuel d'eux-mêmes qui se manifeste par des sentiments et des gestes de tendresse et il imprègne toute leur vie (…) »[477]. Aussi, le Pape Jean-Paul II, dans son analyse de l'épître de Saint Paul aux Éphésiens (Ep. 5, 25-27), voit un rapprochement entre l'amour du Christ pour l'Eglise et l'amour mutuel entre les époux : « (…). L'auteur présente l'amour du Christ pour l'Eglise – cet amour qui fait de l'Eglise le Corps du Christ dont lui-même est le chef – comme modèle de l'amour des époux et comme modèle des noces de l'époux et de l'épouse »[478]. Pour le Saint Père, de même que le Christ aime l'Eglise et la veut toujours belle et sans tâche, de même l'époux aime l'épouse et la veut toujours attrayante pour lui[479]. Cet amour entre l'homme et la femme, la Foi de l'Eglise catholique le perçoit comme un signe de l'amour de Dieu pour sa créature : « L'amour entre l'homme et la femme est un des aspects de la ressemblance de l'homme avec Dieu ; il est un symbole de l'amour inconditionnel et sans retour que Dieu éprouve pour tout homme »[480]. Il va sans dire que l'amour entre l'homme et la femme est quelque chose de précieux et sacré parce que revêtant un caractère divin. Aussi, sa réalisation parfaite, conformément à la volonté de Dieu, requiert-elle l'observance de certaines obligations.

---

[477] GS n° 49, § 1.

[478] Jean-Paul II, *Homme et femme il les créa, une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2005, p. 504.

[479] *Ibidem.*

[480] La Conférence épiscopale allemande (CEA), *La Foi de l'Eglise, catéchisme pour adultes*, Brepols, Cerf, Le Centurion, Belgique, 1987, p. 374.

B- Les exigences de l'amour conjugal

Etant chrétiennement défini comme représentation concrète et symbole de l'amour du Christ pour son Eglise, l'amour conjugal, pour correspondre à cette perception, doit répondre aux aspirations du lien que créé cet amour. Alors, de même que l'amour entre le Christ et son Eglise est basée sur l'indissolubilité et la fidélité pour s'ouvrir sur la fécondité, de même l'amour conjugal se doit de réaliser ces exigences pour sa crédibilité. Dans cette optique, le Concile Vatican II, dans *Gaudium et Spes* s'exprime ainsi : « […]. Cette union intime, don réciproque de deux personnes, non moins que le bien des enfants, exigent l'entière fidélité des époux et requièrent leur indissoluble unité »[481]. Le Catéchisme de l'Eglise catholique cite Jean-Paul II en ces termes : « l'amour conjugal comporte une totalité où entrent toutes les composantes de la personne – appel du corps et de l'instinct, force du sentiment et de l'affectivité, aspiration de l'esprit et de la volonté – ; il vise une unité profondément personnelle, celle qui, au-delà de l'union en une seule chair, conduit à ne faire qu'un cœur et qu'une âme ; il exige *l'indissolubilité* et *la fidélité* dans la donation réciproque définitive ; et il s'ouvre sur *la fécondité*. Il s'agit bien des caractéristiques normales de tout amour conjugal naturel, mais avec une signification nouvelle qui, non seulement les purifie et les consolide, mais les élève au point d'en faire l'expression de valeurs proprement chrétiennes »[482]. Ces exigences, si elles sont réellement pratiquées par le couple, doivent en principe aboutir à la fécondité pour répondre ainsi à la volonté initiale de Dieu, lors de l'institution du mariage (Gn 1,28)[483]. Ceci signifie que dans cet acte naturelle de procréation, les époux deviennent donneurs de vie et par le fait-même, « créateurs » de l'humanité avec Dieu. Ainsi, comme Dieu qui, à chaque création « vit que ceci était bon »[484], les conjoints seront alors heureux de voir le fruit de leur don de soi qui sera un agent principal dans la consolidation et la pérennité de leur amour, et partant de leur union. L'enseignement de l'Eglise confirme cette approche : « La fécondité de l'amour conjugal s'étend aux fruits de la vie morale, spirituelle et surnaturelle que les parents transmettent à leurs enfants par l'éducation »[485]. En effet, dans le mariage et conformément à leur amour mutuel, l'homme et la femme sont invités à la

[481] GS n° 48, § 1.

[482] CEC 1643, p. 350.

[483] « Dieu les bénit et Dieu leur dit : soyez féconds et prolifiques ».

[484] Gn 1, *Le récit de la création*.

[485] CEC 1652, p. 352.

procréation car c'est par la fécondité que leur union se consolidera encore plus. En procréant comme Dieu leur a recommandé en Gn 1, 28[486], « les époux participent à l'amour créateur de Dieu ; ils sont les collaborateurs du Dieu créateur et les interprètes de son amour […] »[487]. Cette importance de la fécondité dans la vie matrimoniale du couple est aussi attestée par le Code de droit canonique dans le premier des canons sur le mariage à travers le mot « génération »[488].

Nous percevons là que l'amour conjugal et ses implications, sont des composantes de l'institution divine et lui donnent son sens plénier. C'est cette institution que nous allons étudier dans sa conception chrétienne et ses différentes dénominations.

Paragraphe II : Approche notionnelle du mariage chrétien

Le mariage tient une place importante dans le Magistère de l'Eglise parce qu'il fonde la famille qui à son tour crée la société à qui s'adresse l'Eglise dans sa mission d'évangélisation. A travers cet intérêt pour l'institution divine, l'Eglise reste fidèle à la volonté initiale du Créateur de sauver toute l'humanité. Aussi, continue-t-elle l'œuvre de rédemption accomplie par son Chef et Fondateur, Jésus-Christ. Dans ce sens, le présent développement entend présenter le mariage dans sa signification chrétienne et dans les différents termes qui s'y rapportent.

A- La notion chrétienne de la famille

De même qu'une maison sans fondation ne tiendrait pas longtemps, de même un mariage qui ne forme pas une famille ne durerait pas, puisque n'étant pas totalement accompli. La famille représente le socle sur lequel repose le mariage dont la réussite requiert l'intervention de chacune des parties. L'Eglise, dans son enseignement, parle de la famille comme le lieu par excellence où se vit et s'accomplit, conformément à la volonté de Dieu, l'amour conjugal. La famille est composée de l'homme, de la femme et des enfants. Cependant, une famille sans enfants, quand bien même la fécondité y joue un rôle capital, en

[486] « Dieu les bénit et Dieu leur dit : soyez féconds et prolifiques ».

[487] CEA, *op. cit*., p. 379-380.

[488] *Codex iuris caninici* (CIC) 1983, c. 1055 § 1.

raison de la solidité de l'amour entre les époux, n'en constitue pas moins une famille et une richesse[489] pour leur union.

Dans la tradition de l'Eglise, c'est à partir de l'époque contemporaine, précisément au XXe siècle que se développa une spiritualité conjugale proprement dite. Dans cette spiritualité, des termes comme l'amour, la famille (naturelle et chrétienne), la sexualité, et le mariage vont connaître des significations théologiques beaucoup plus précises. Par rapport à cette spiritualité familiale, le Concile Vatican II donne une définition de la famille qui se forme avec le mariage, et qui est reprise par le Code de droit canonique[490]. Cette définition qui est en fait celle du mariage, signifie que c'est du mariage que naît la famille : « La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur […]. Alors, la famille chrétienne, parce qu'elle est issue d'un mariage, image et participation de l'alliance d'amour qui unit le Christ et l'Eglise, manifestera à tous les hommes la présence vivante du Sauveur dans le monde et la véritable nature de l'Eglise, tant par l'amour des époux, leur fécondité généreuse, l'unité et la fidélité du foyer, que par la coopération de tous ses membres »[491]. Le Catéchisme de l'Eglise catholique, en empruntant l'expression au Concile Vatican II, désigne la famille chrétienne par « *l'Eglise domestique* » où chaque membre vie sa foi et œuvre pour son salut et celui des autres : « […]. C'est pour cela que le deuxième Concile du Vatican appelle la famille avec une vieille expression, *Ecclesia domestica*. C'est au sein de la famille que les parents sont « par la parole et l'exemple (…) pour leurs enfants les premiers hérauts de la foi, au service de la vocation propre de chacun et tout spécialement de la vocation sacrée »[492]. Dans la même optique de la conception chrétienne de la famille, le Pape Jean-Paul II, dans son Exhortation apostolique, dit beaucoup plus sur la famille. Non seulement il la définit, mais il précise aussi son rôle, sa place et ses devoirs aussi bien dans le mariage que dans l'Eglise et la société : « Le mariage et la famille chrétienne construisent l'Eglise […]. Et l'Eglise trouve dans la famille née du sacrement, son berceau et le lieu où elle peut accomplir sa propre insertion dans les générations humaines, et celles-ci réciproquement, dans l'Eglise. […]. Et comme selon le dessein de Dieu, elle est constituée en tant que "communauté profonde de vie et d'amour", la

---

[489] Cette richesse doit être perçue comme de l'engrais qui nourrit le mariage et favorise sa croissance dans le temps. En d'autres termes, le plus important dans le mariage n'est pas seulement la procréation, mais aussi l'épanouissement et le bonheur des conjoints qui leur permettront de vivre ensemble.

[490] CIC. 1983, can. 1055 § 1.

[491] GS n° 48 § 1 et 4.

[492] CEC n° 1656, p. 353.

famille a la mission de devenir toujours davantage ce qu'elle est, c'est-à-dire communauté de vie et d'amour dans une tension qui trouvera son achèvement – comme toute réalité créée et sauvée – dans la Royaume de Dieu […]. C'est pourquoi la famille reçoit la mission de garder, de révéler et de communiquer l'amour, reflet vivant et participation réelle de l'amour de Dieu pour l'humanité et de l'amour du Christ Seigneur pour l'Eglise son épouse […]. Le récent Synode a mis en lumière quatre devoirs principaux de la famille : 1) la formation d'une communauté de personnes, 2) le service de la vie, 3) la participation au développement de la société, 4) la participation à la vie et à la mission de l'Eglise »[493]. Par rapport à la société, le Saint Père, non seulement dit que la famille est ce sur quoi repose la société, mais aussi qu'elle a un devoir vis-à-vis de la politique en ce qu'elle œuvre pour le bien et l'épanouissement de l'Homme : « […], la famille constitue le berceau et le moyen le plus efficace pour humaniser et personnaliser la société : c'est elle qui travaille d'une manière originale et profonde à la construction du monde […]. Le rôle social de la famille est appelé à s'exprimer aussi sous forme d'intervention politique : ce sont les familles qui en premier lieu doivent faire en sorte que les lois et les institutions de l'Etat non seulement s'abstiennent de blesser les droits et les devoirs de la famille, mais encore les soutiennent et les protègent positivement »[494]. Pour le Pape François, la famille et le mariage sont deux réalités sociales inséparables parce que non seulement l'une fonde l'autre mais aussi exprime l'amour qui unit les trois personnes divines : « […]. C'est dans la famille humaine, réunie par le Christ, qu'est restituée "l'image et la ressemblance" de la Sainte Trinité (cf. Gn. 1, 26), mystère d'où jaillit tout amour véritable. Par l'Eglise, le mariage et la famille reçoivent du Christ la grâce de l'Esprit Saint, pour témoigner de l'Évangile de l'amour de Dieu »[495]. Dans le même sens, Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE écrit : « La famille est comme le déploiement de l'amour conjugal des parents ; elle est le lieu où la personne de l'enfant reçoit, acquiert, développe et éduque les équilibres fondamentaux de la personne (identité, liberté, responsabilité, amour, service…), et reçoit la transmission – souvent décisive – de la foi. Tout cela converge vers l'idée de l'Eglise domestique à entendre non pas comme une mini-église,

[493] FC n° 15. 17.

[494] *Ibidem*., n° 43-44.

[495] François I (Pape), *Exhortation apostolique post-synodale, Amoris laetitia*, Vatican, 2016, n° 71, p. 57.

mais comme le mystère de l'Eglise tel que vécu à la maison, avec, en particulier, sa liturgie propre et ses ministres propres (les parents) »[496]

La signification chrétienne de la famille étant ainsi connue, il convient à présent d'entrer dans l'univers du mariage pour le découvrir avec ses attributs propres selon l'enseignement de l'Eglise.

B- Le mariage : Alliance ou contrat ?

L'ensemble de documents sur le mariage aussi bien religieux, coutumier que civil, révèle l'importance de l'institution divine que représente le mariage dans la société humaine. Cependant, les questions qu'il pose et les débats qu'il soulève n'ont pas la même intensité dans les trois domaines. Alors que les mariages, coutumier et religieux, précisément chrétien, penchent vers le sens d'alliance, le mariage civil renvoie à celui de contrat. Pour l'heure, entre autres problèmes que pose le mariage chrétien et que nous évoquerons par la suite, nous voulons nous intéresser à la question : « mariage chrétien, alliance ou contrat ? » L'intérêt d'une telle question réside dans le fait que non seulement elle a été beaucoup débattue dans la tradition de l'Eglise, mais la position du Magistère de l'Eglise qui en découle s'avère aussi déterminante pour la suite de notre réflexion.

1- Le mariage, une alliance

Le Concile Vatican II définit le mariage comme suit : « La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur ; elle est établie sur l'alliance des conjoints, c'est-à-dire sur leur consentement personnel irrévocable. Une institution, que la loi divine confirme, naît ainsi, au regard même de la société, de l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement. En vue du bien des époux, des enfants et aussi de la société, ce lien sacré échappe à la fantaisie de l'homme […] »[497]. C'est autour de cette définition globalisante et personnaliste[498] que gravitent les autres significations de l'institution divine. Le Code de droit canonique la reprend de façon synthétique : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une

---

[496] Benoît-Dominique DE LA SOULEOLE, « Le mariage dans la Tradition », Traité de Théologie dogmatique sur les sacrements, Université de Fribourg, Suisse, 2007, p. 15.

[497] GS n° 48 § 1.

[498] Rik TORFS, « La communauté de vie et le contrat », Rdc 53 / 1, Strasbourg, 2003, p. 183.

femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevé entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement »[499]. Le Pape Jean-Paul II, parlant de l'amour conjugal dans lequel l'homme et la femme se donnent totalement pour aboutir à la fécondité responsable, voit dans le mariage le lieu adéquat de l'expression de ce don mutuel de soi ; c'est de là qu'il tire sa définition du mariage, qui est très proche des précédentes : « Le lieu unique qui rend possible cette donation selon toute sa vérité, est le mariage, c'est-à-dire le pacte d'amour conjugal ou le choix conscient et libre par lequel l'homme et la femme accueillent l'intime communauté de vie et d'amour voulue par Dieu lui-même, et qui ne manifeste sa vraie signification qu'à cette lumière »[500]. Le Catéchisme de l'Eglise catholique, quant à lui, reprend exactement le canon 1055, § 1. Plusieurs documents présentent le mariage comme une alliance entre les époux, mais nous nous en tenons ici à ces derniers.

De ces définitions, nous retenons que le mariage chrétien est une alliance *(fœdus)* que l'homme et la femme, baptisés, établissent entre eux pour toute la vie, en vue d'être heureux ensemble, d'avoir des enfants et de les éduquer chrétiennement. Cette alliance sanctifiée par le Christ, acquiert la valeur de signe sacré. Le terme de pacte d'amour qu'utilise le Saint Père est très fort et exprime l'idée d'engagement total et de fidélité jusqu'à la mort ; trahir ce lien fortement et librement scellé, cet engagement délibérément pris, serait préjudiciable pour l'un et l'autre. Par ailleurs, l'alliance pour toute la vie que les conjoints établissent entre eux est le symbole de l'alliance perpétuelle entre Dieu et son peuple[501]. Il s'agit d'un pacte d'amour qui va jusqu'au don et au sacrifice de soi pour l'autre. Ainsi, en Jésus Christ, Dieu se sacrifie pour sauver son peuple ; c'est l'expression de sa fidélité à l'alliance entre lui et son peuple. Cette ancienne alliance est renouvelée par son Fils avec l'Eglise, son Épouse[502]. Le Concile Vatican II l'exprime ainsi : « Le Christ Seigneur a comblé de bénédictions cet amour aux multiples aspects, issu de la source divine de la charité, et constitué à l'image de son union avec l'Eglise. De même en effet que Dieu prit autrefois l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité avec son peuple, ainsi, maintenant le Sauveur des hommes, Époux de l'Eglise, vient à

[499] CIC. 1983, can. 1055 § 1.

[500] FC n° 11

[501] Is. 54. 62; Os. 1-3; Jr. 2-3; Ez. 16. 23.

[502] Cf. Mt. 9, 15; Mc 2, 19-20; Lc. 5, 34-35; 2 Cor. 11, 2 ; Eph. 5, 27.

la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage »[503]. Hilaire MITENDO en fait cas dans son ouvrage : « […]. C'est une relation d'amour où Dieu lui-même fait alliance avec son peuple. Et dans le Nouveau Testament, l'alliance rappelle la relation que le Christ entretient avec l'Eglise »[504].

Fruit de longues années de débats dans l'Eglise, le terme « alliance » qui définit le mariage vient après le terme « contrat ».

2- Le mariage, un contrat

Le terme « *contrat* » fait son entrée dans le domaine matrimonial au Moyen Age, précisément au 12e siècle. Jean WERCKMEISTER l'exprime en ces termes : « Nous voudrions rappeler ici que c'est au 12e siècle que la notion de mariage contrat s'est affirmé, s'est stabilisé et à fini par s'imposer […] »[505]. Dès lors, les réflexions théologiques, la pratique du mariage et les crises qui en découlaient ont suscité de vifs débats avant d'aboutir au Concile Vatican II qui a officiellement tranché en définissant le mariage comme une alliance. Dans le cadre juridique le contrat s'établit et le mariage existe par le consentement des époux. C'est pourquoi parmi nos trois documents-sources, seul le Code de droit canonique emploie le terme contrat emprunté au Code de 1917. Ce caractère contractuel du mariage dont fait cas le Code de 1983 est souligné par Rik TORFS : « […]. Dans le droit actuel, la situation est d'une clarté absolue : c'est le contrat qui domine l'alliance, qui lui donne une place dans le système contractuel. Le contrat est le cadre juridique, l'alliance n'est qu'une partie de son contenu […] »[506]. Aussi, en parcourant les canons relatifs au mariage dans le Code de 1983, le terme « contrat » et ses dérivés sont fréquents. Jean WERCKMEISTER en fait aussi le constat : « On a spontanément l'impression que la formule "contracter mariage" est très fréquente en droit canonique […]»[507]. Est- ce parce qu'elle convient mieux au langage matrimonial ou parce qu'elle est plus compréhensible et adaptée aux réalités matrimoniales actuelles ?

---

[503] GS n° 48 § 2.

[504] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 214.

[505] Jean WERCKMEISTER, « L'apparition de la doctrine du mariage contrat dans le droit canonique du 12e siècle », Rdc 53/1, Strasbourg, 2003, p. 5.

[506] Rik TORFS, *op. cit*., p. 182.

[507] Jean WERCKMEISTER, *op. cit*., p. 7.

Comment alors s'est développée la réflexion sur le mariage contrat avant le Concile Vatican II ?

C'est à partir du droit romain qu'a été élaboré le Code de 1917 qui, au fil des années, a connu des adaptations et des ajouts avec les réflexions théologiques et juridiques beaucoup plus modernes et techniques. C'est de là qu'est né le Code actuel qui a ses racines théologiques dans le Concile Vatican II comme l'écrit Richard PUZA : « Les idées directrices du code de 1983 sont nouvelles et sont toutes issues de la doctrine du mariage du Concile Vatican II […] »[508]. C'est pourquoi, pour mieux comprendre le développement du mariage contrat, il faut partir du droit romain. Or, le droit qui régissait la société romaine ne classait pas le mariage parmi les contrats bien qu'il y ait des éléments qui s'y rapportent, entre autres, le consentement des parties. Le mariage était une institution, une société de vie basée sur l'accord des volontés[509] ; il n'y avait pas de caractère contraignant que revêt d'une certaine façon le contrat. Cependant, pour les commentateurs des lois romaines, puisque le mariage requiert l'accord des volontés et que le contrat est fondé sur le consentement des parties, c'est-à-dire leur « accord mutuel », il n'y avait pas d'inconvénients à dire que le mariage est un contrat. Richard PUZA le souligne : « Un contrat est un acte de droit bilatéral. Plus exactement, il s'agit de deux déclarations de volontés concordantes. Ainsi, le contrat de mariage est présent dans la déclaration mutuelle de consentement. Le mariage est un contrat bilatéral qui est établi de par la volonté de deux personnes »[510]. Désigner le mariage par le terme contrat n'était pas familier aux Pères de l'Eglise. Pour eux, le mariage est un pacte (*pactum*), une alliance (*foedus*) entre un homme et une femme.

Alors que les théologiens classiques définissent le mariage comme un contrat, les scolastiques, comme Pierre LOMBARD, parlent de pace conjugal (*pactio conjugalis*)[511].

Finalement, c'est au 12e siècle précisément que le terme contrat, désignant le mariage est adopté dans le langage matrimonial chrétien. Jean WERSCKMEISTER le confirme : « […]. Certes, on en trouve des prémices dès l'époque du droit romain. Mais c'est au 12e siècle,

[508] Richard PUZA, « Le mariage est-il contrat ou alliance ? », Rdc 53/1, Strasbourg, 2003, p. 199.

[509] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 195.

[510] Richard PUZA, *op. cit*., p. 200.

[511] Pierre LOMBARD, Libr. Sent. IV, d. 27, c. 4, dans : Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 196.

et pas avant, que le mariage est défini comme un contrat, avec toutes les conséquences juridiques que cela implique »[512].

Dès lors, le mot contrat trouvera un écho favorable chez certains théologiens qui en feront usage dans leurs réflexions sur le mariage bien qu'ils aient des réserves : quand Saint Albert LE GRAND (1193-1280) parle d'un "certain contrat"[513], Saint Thomas D'AQUIN (1225-1274), lui, assimile le contrat matrimonial au contrat entre les associations[514]. Duns SCOT (1268-1308), en insérant le mariage dans la liste des contrats[515], confirme son caractère contractuel. Dans ce contrat, l'homme et la femme s'engagent, de commun accord, à réaliser l'objectif fixé : vivre heureux ensemble et donner naissances à des enfants. Le consentement libre qu'ils se donnent et qui crée le contrat, les oblige d'une certaine manière à se donner mutuellement pour atteindre ce but.

En fin de compte, c'est au Concile de Trente que le débat entre mariage contrat et mariage alliance va être solutionné. Car, comme l'exprime Marc AOUN, « c'est au Concile de Trente (1545-1563) que la dimension sacramentelle du mariage est réaffirmée avec vigueur »[516]. Or, c'est en tant qu'alliance entre baptisés que le mariage est sacrement[517].

De tout ce développement, et en guise de réponse à notre question initial, nous pouvons dire que l'enseignement de l'Eglise sur le mariage alliance ou contrat, est théologico-juridique. Le mariage en tant qu'*alliance* est fortement affirmé au Concile Vatican II pour exprimer son aspect religieux et partant théologique, parce que symbolisant l'ancienne alliance conclue entre Dieu et son peuple Israël, et la nouvelle alliance établie entre le Christ et son Eglise. C'est dans ce sens que Richard PUZA écrit : « […]. Etant donné que, dans la tradition biblique, l'alliance était le concept qui désignait la relation de Yahvé avec son peuple, il a semblé aux Pères conciliaires que le mot était adéquat pour souligner la dimension religieuse du mariage. C'est pourquoi ils l'ont inscrit dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, à l'article 48 […] »[518]. Par contre le caractère juridique du magistère sur le mariage

---

[512] Jean WERCKMEISTER, *op. cit*., p. 5.

[513] Albert LE GRAND, Sent. IV, d. 27, a. 6, in : Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 196.

[514] Thomas D'AQUIN, *Somme théologique, Le mariage*, trad. I., Misserey, in : Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 196..

[515] Duns SCOT, *Questiones, in Libr. Sentent*., Report., parisiens, in : Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 197.

[516] Marc AOUN, « Matrimonium contrahere » ou « matrimoniale foedus celebrare », pérégrinations de la conception du mariage, Rdc 53/1, Strasbourg, 2003, p.213.

[517] CIC 1983, can. 1055 § 1.

[518] Richard PUZA, *op. cit*., p. 202.

est attesté par le Code de 1983 lui-même, car un Code est un ensemble de lois. C'est pourquoi les termes *contrat ou contracter mariage* qui revêtent une valeur juridique s'y rencontrent, mais surtout en ce qui concerne le consentement mutuel : « […]. Ainsi, le contrat de mariage est présent dans la déclaration mutuelle de consentement. Le mariage est un contrat bilatéral qui est établi de par la volonté de deux personnes »[519]. Rik TORFS souligne la dimension juridique qu'exprime le contrat : « En effet, même si le contrat demeure la pierre angulaire du système canonique, il se pourrait que le personnalisme et l'alliance n'influencent pas seulement le contenu du mariage contractuellement conclu, mais aussi la nature même du contrat se trouvant à la base du mariage canonique »[520].

En somme, « le contrat est "chose juridique", l'alliance est "chose théologique" et plus encore »[521]. Cependant, il nous semble certain que l'enseignement de l'Eglise est basé sur l'alliance qui exprime les propriétés et les fins de l'union conjugale, car l'alliance a une dimension perpétuelle, personnelle et communautaire qui concourt à lui procurer une valeur religieuse. Bien entendu, elle englobe le contrat, car sa réalisation plénière et efficace exige des parties un engagement personnel et une fidélité ferme qui sont matérialisés par le consentement mutuel. Or, un contrat n'est conclu que par consentement mutuel.

Par ailleurs, pour bien cerner l'enseignement de l'Eglise au sujet du mariage, il nous paraît utile d'avoir une connaissance des autres types de mariage.

3- Les types de mariage

Parmi les nombreux types de mariage, nous voudrions étudier ceux qui nous seront utiles pour notre contribution telle qu'évoquée dans l'introduction à cette deuxième partie. Ainsi, nous verrons le mariage naturel, le mariage sacramentel, le mariage mixte et le mariage avec disparité de culte. Il s'agit ici pour nous de donner comme tel, l'enseignement de l'Eglise catholique sur ces types de mariage.

---

[519] *Ibidem*., p. 200.

[520] Rik TORFS, *op. cit.*, p. 184.

[521] Richard PUZA, *op. cit.*, p. 210.

a) **Le mariage naturel**

Fortement enraciné dans le dernier Concile, l'enseignement actuel de l'Eglise catholique sur le mariage ne parle pas de façon nominative ni explicite du mariage naturel en tant que tel. Cet enseignement que nous pouvons qualifier d'humaniste parce qu'adressé à tout homme et prenant en compte ses besoins et aspirations, est d'ordre théologique, moral, juridique, spirituel et social. Bien qu'il soit fondé sur la tradition de l'Eglise, il semble accorder une priorité à la sacramentalité de l'institution divine et à tout ce qui s'y rapporte ou en découle. Pour nous, il importe de découvrir le mariage dans sa réalité initiale. En d'autres termes, pour mieux comprendre la sacramentalité du mariage, il faut d'abord savoir ce qu'il était avant de devenir sacrement.

La doctrine catholique affirme que les sacrements sont nés avec le Christ : « Les sacrements de la Loi nouvelles sont institués par le Christ et ils sont au nombre de sept, à savoir le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Onction des malades, l'Ordre et le Mariage »[522]. De là, nous faisons la déduction que tous les mariages célébrés avant le christ ne sont pas des sacrements. Dans cette logique, nous pouvons dire que toutes les unions dont parle l'Ancien Testament ne sont pas des sacrements, par exemple l'union de Jacob et Rachel (Gn 29,20), celle d'Isaac et Rebecca (Gn 27, 41-46), celle d'Abraham et Sara (Gn 11, 29), pour ne citer que celles-ci. Alors que sont-elles toutes les autres unions avant Jésus Christ ? Nous pensons, conformément à la logique de la doctrine ecclésiale, qu'elles ne sont rien d'autre que des unions naturelles de même que celle des premiers êtres humains, Adam et Ève. Or selon la théologie catholique, ces mariages sont voulus par Dieu, donc institués par lui-même. Il va sans dire que ce sont de vrais mariages conformes à l'ordre naturel et à la volonté de Dieu. Aussi, pouvons-nous les appeler mariages naturels. Dominique-Benoît DE LA SOUJEOLE en donne la définition suivante : « Le mariage naturel est l'union de l'homme et de la femme telle que Dieu l'a établie à la création avec ses caractéristiques propres (unité et indissolubilité). […]. Le mariage naturel est un vrai mariage. Il constitue de vrais couples, donne naissance à de vraies familles. […] »[523]. C'est certainement de ce mariage dont parlent implicitement le Concile Vatican II, le Catéchisme de

[522] CEC n° 1210, p. 265.

[523] Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, op. cit., p. 15.

l'Eglise catholique, le Code de droit canonique et le Pape Jean Paul II, et qui, à la rencontre du Christ, acquiert la valeur de sacrement[524].

b) **Le mariage sacramentel**

Dans sa doctrine du mariage, le caractère sacramentel a toujours été pour l'Eglise l'un des points fondamentaux. Aussi, l'a-t-elle souvent confirmé ou défendu contre toute remise en question. Aucun des documents traitant de l'institution divine n'omet cet aspect essentiel. C'est pourquoi nous voulons écrire quelques mots sur la sacramentalité du mariage conformément au Magistère de l'Eglise catholique.

Avant d'arriver à tous ces enseignements contemporains, la sacramentalité du mariage a connu un développement au cours des siècles précédents avec les Pères de l'Eglise. C'est précisément au moyen-âge (12e siècle) que le mariage est défini comme sacrement. Les spéculations à ce sujet vont se transporter au Concile de Florence où cette définition est confirmée. Au Concile de Trente, la sacramentalité du mariage est officiellement réaffirmée. C'est ce qu'exprime Jean WERCKMEISTER : « […], c'est à la même époque, vers 1140, que la notion de mariage sacrement s'est développée. Là aussi, il ne s'agit pas d'une nouveauté radicale. Mais c'est en ces quelques années au milieu du 12e siècle que le mariage a été défini comme sacrement, du moins par les théologiens, en attendant de l'être officiellement par le Concile de Trente »[525]. Marc AOUN poursuit avec le 15e et 16e siècle où la doctrine sacramentelle du mariage prend forme et se fortifie : « La prise en compte de la dimension sacramentelle du mariage avait été admise très tôt par les préscolastiques, avant d'être consacrée définitivement par le concile de Florence en 1439 et réaffirmée avec vigueur au concile de Trente (1545-1563) ». Elle avait permis de placer le mariage, dans le cadre du septénaire sacramentel, au nombre des sept sacrements »[526].

---

[524] « La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur […] »[524].

« L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints […] »[524].

« Voulus par Dieu en même temps que la création, le mariage et la famille sont en eux-mêmes destinés à s'accomplir dans le Christ […] ».

[525] Jean WERCKMEISTER, *op. cit*., p. 5-6.

[526] Marc AOUN, *op. cit*., p. 213-214.

Voici ce que disent quelques documents doctrinaux sur la sacramentalité du mariage : « […], le Sauveur des hommes, Epoux de l'Eglise, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. […]. L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Eglise […]. C'est pourquoi les époux chrétiens, pour accomplir dignement les devoirs de leur état, sont fortifiés et comme consacrés par un sacrement spécial […] »[527]. Cette sacramentalité dont parle la Concile Vatican II, s'explique par son lien avec l'union du Christ et de l'Eglise, union si fortement scellée qu'elle est indestructible : « En accueillant et en méditant fidèlement la parole de Dieu, l'Eglise a solennellement enseigné et enseigne que le mariage des baptisés est l''un des sept sacrements de la Nouvelle Alliance. […]. En vertu de la sacramentalité de leur mariage, les époux sont liés l'un à l'autre de la façon la plus indissoluble. S'appartenant l'un à l'autre, ils représentent réellement, par le signe sacramentel, le rapport du Christ à son Eglise »[528]. Le catéchisme de l'Eglise catholique exprime aussi cet aspect d'alliance du mariage chrétien qui procure une force spéciale de Dieu : « Toute la vie chrétienne porte la marque de l'amour sponsal du Christ et de l'Eglise […]. Le mariage chrétien devient à son tour signe efficace, sacrement de l'alliance du Christ et de l'Eglise. Puisqu'il en signifie et communique la grâce, le mariage entre baptisés est un vrai sacrement de la Nouvelle Alliance »[529]. Dans le domaine juridique, l'Eglise catholique souligne l'aspect perpétuel de cette alliance et en donne la finalité : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par la Christ Seigneur à la dignité de sacrement »[530].

De ces textes magistériels, nous pouvons retenir deux éléments :

- Le mariage est un sacrement qui fait partie des sept sacrements de l'Eglise parce que non seulement il est institué par Dieu depuis la création de l'humanité, mais aussi parce qu'il est le signe visible de l'union sponsale entre le Christ et son Eglise.
- Le mariage est un sacrement si et seulement s'il est conclu entre un homme et une femme baptisés.

---

[527] GS n° 48, § 2.

[528] FC n° 13.

[529] CEC n° 1617, p. 345.

[530] CIC 1983, can. 1055 § 1.

Le Pape Jean-Paul II en donne cette explication « […], le mariage sacramentel est un acte public en vertu duquel deux personnes, un homme et une femme, deviennent, face à la société, de l'Eglise, mari et femme, c'est-à-dire sujets actuels de la vocation et de la vie matrimoniale »[531]. Poursuivant, il précise que le mariage sacrement se forme sur la base du langage du corps dont l'homme et la femme sont les auteurs : « […] le signe du mariage comme sacrement de l'Eglise se constitue sur la base du "langage du corps" »[532]. Le Pape François, quant à lui, définit le sacrement du mariage comme un don de Dieu pour le salut des époux : « Le sacrement de mariage n'est pas une conversion sociale, un rite vide ni le simple signe extérieur d'un engagement. Le sacrement est un don pour la sanctification et le salut des époux, car "s'appartenant l'un à l'autre, ils représentent réellement, par le signe sacramentel, le rapport du Christ à son Eglise" »[533]. Dans le même sens, Dominique-Benoît DE LA SOUJEOLE écrit : « Le mariage sacramentel est le mariage naturel lui-même tel que guéri par la grâce et surélevé à signifier l'union du Christ et de l'Eglise »[534].

Dans son enseignement sur le mariage, l'Eglise parle aussi du mariage mixte et du mariage avec disparité de culte.

c) **Le mariage mixte (can. 1124)**

Dans son petit dictionnaire de droit canonique, Jean WERCKMEISTER définit le mariage mixte comme « le mariage entre baptisés de confessions différentes »[535]. Il s'agit ici du mariage entre un baptisé catholique et un baptisé non catholique. Avant le Code de 1983, ce genre de mariage était prohibé, mais aujourd'hui, une permission de l'autorité compétente est requise pour sa célébration. Ainsi, le Code de 1917 trouvait illicite la célébration d'un tel mariage sans dispense préalable de la part de l'ordinaire du lieu. Suite au Concile Vatican II au cours duquel ce point a été largement discuté, le Pape Paul VI a promulgué une loi spéciale sur les mariages mixtes dans le « *motu proprio matrimonia mixta* ». Ces dispositions ont été reprises par le Code de droit canonique de 1983 ; le canon 1124 stipule : « Le mariage entre deux personnes baptisées, dont l'une a été baptisée dans l'Eglise catholique ou y a été reçue

---

[531] Jean- Paul II, *op. cit.*, p. 568.

[532] *Ibidem*. p. 532.

[533] François I (Pape), *Exhortation apostolique post-synodale, Amoris laetitia*, Vatican, 2016, n° 72, p. 58.

[534] Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *op. cit.*, p. 15.

[535] Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Cerf, Paris, 1993, p. 137.

après le baptême, et qui ne l'a pas quittée par un acte formel, et l'autre inscrite à une Eglise ou à une communauté ecclésiale n'ayant pas la pleine communion avec l'Eglise catholique, est interdit sans permission expresse de l'autorité compétente »[536]. Cette interdiction est probablement causée par la sacramentalité du mariage chrétien qui n'est admise dans l'Eglise catholique qu'entre deux baptisés catholiques[537]. Or, l'Eglise, comme une mère, ne veut pas perdre ses enfants ni les priver de leurs pratiques chrétiennes ; aussi leur donne-t-elle la possibilité, en faveur de leur foi, de bénéficier des privilèges du sacrement à travers la permission de l'autorité compétente. Cependant cette permission obéit à des conditions que doivent observer les conjoints au profit de l'Eglise catholique : « L'ordinaire du lieu peut concéder cette permission s'il y a une cause juste et raisonnable ; il ne la concédera que si les conditions suivantes ont été remplies :

1° la partie catholique déclarera qu'elle est prête à écarter les dangers d'abandon et promettra de faire tout son possible pour que tous les enfants soient baptisés et éduqués dans l'Eglise catholique ;

2° l'autre partie sera informée à temps de ces promesses que doit faire la partie catholique, de telle sorte qu'il soit établi qu'elle connaît vraiment la promesse et l'obligation de la partie catholique ;

3° les deux parties doivent être instruites des fins et des propriétés essentielles du mariage, qui ne doivent pas être exclues ni par l'un et l'autre des contractants »[538].

A travers ce canon, on perçoit la préoccupation de l'Eglise qui est non seulement de préserver la foi de la partie catholique, mais aussi et surtout de garantir l'éducation chrétienne des enfants, l'un des biens du mariage, et de prévenir tout problème qui pourrait y découler et qui mettrait ainsi en mal l'harmonie du foyer. Il s'agit aussi pour l'Eglise de les aider à mieux vivre leur foi dans le respect mutuel de ce qui fait leur différence. Le Catéchisme de l'Eglise catholique l'exprime autrement : « La différence de confession entre les conjoints ne constitue pas un obstacle insurmontable pour le mariage, lorsqu'ils parviennent à mettre en commun ce que chacun d'eux a reçu dans sa communauté, et à apprendre l'un de l'autre la façon dont chacun vit sa fidélité au Christ. Mais les difficultés des mariages mixtes ne doivent pas non plus être sous-estimées. Elles sont dues au fait que la séparation des chrétiens n'est pas encore surmontée. Les époux risquent de ressentir le drame de la désunion des chrétiens au sein

[536] CIC 1983, can. 1124.

[537] CIC 1983, can. 1055 § 2.

[538] CIC 1983, can. 1125.

même de leur foyer [...] »[539]. Dans leur ouvrage, « la Foi de l'Eglise », les Evêques allemands, tout en reprenant ces écrits du Catéchisme de l'Eglise catholique, ajoutent : « […]. Des divergences dans la foi, des préjugés confessionnels, des mentalités confessionnelles différentes, etc., peuvent constituer une source de difficultés dans le mariage et diviser les conjoints. Les difficultés apparaissent principalement à propos de l'éducation des enfants et de la participation aux offices […] »[540].

S'il en est ainsi du mariage mixte, qu'en est-il du mariage avec disparité de culte ?

d) **Le mariage avec disparité de culte (can. 1086)**

Un mariage avec disparité de culte, n'est pas un mariage entre deux personnes de cultes différents comme le cas d'un catholique et un protestant (mariage mixte s'ils sont tous deux baptisés), mais un mariage entre une partie baptisée dans l'Eglise catholique et une partie non baptisée (quelle que soit sa croyance). On parle alors de mariage dispar. Puisque l'Eglise catholique ne reconnaît officiellement que le mariage entre deux baptisés catholiques, tout autre cas de mariage n'est possible qu'après l'obtention d'une autorisation. Le mariage avec disparité de culte n'échappe pas à cette règle, parce qu'il constitue un *empêchement dirimant*, c'est-à-dire qu'il rend le mariage invalide, donc nul. Pour lever cet empêchement, il faut une dispense de l'ordinaire du lieu. Le Code de droit canonique actuel dispose : « § 1. Est invalide le mariage entre deux personnes dont l'une a été baptisée dans l'Eglise catholique ou reçue dans cette Eglise et ne l'a pas quitté de par un acte formel, et l'autre n'a pas été baptisé.
§ 2. On ne dispensera pas de cet empêchement sans que soient remplies les conditions dont il s'agit aux can. 1125 et 1126.
§ 3. Si, au moment où le mariage a été contracté, une partie était communément tenue pour baptisée ou si son baptême était douteux, il faut, selon le can. 1060, présumer la validité du mariage, jusqu'à ce qu'il soit prouvé avec certitude qu'une partie a été baptisée et non pas l'autre »[541].

Dans ce genre de mariage, c'est la partie catholique qui bénéficie des effets du rite du mariage chrétien. Elle peut dans cette union susciter par sa pratique religieuse, la conversion

---

[539] CEC n°1634, p. 348.

[540] Conférence Episcopale Allemande (CEA), *La Foi de l'Eglise*, Brepols, Cerf, Le Centurion, Belgique, 1987, p. 382.

[541] Can. 1086 § 1, 2, 3.

de la partie non baptisée. C'est ce que précise le Catéchisme de l'Eglise catholique en citant la lettre de Saint Paul aux Corinthiens : « Car le mari non croyant se trouve sanctifié par sa femme, et la femme non croyante se trouve sanctifiée par son mari croyant (1Cor. 7,14). C'est une grande joie pour le conjoint chrétien et pour l'Eglise si cette « sanctification » conduit à la conversion libre de l'autre conjoint à la foi chrétienne »[542]. Si la partie convertie reçoit le baptême dans l'Eglise catholique, la dispense de l'empêchement cesse immédiatement et leur union devient pleinement un sacrement, donc indissoluble. Car avec un mariage contracté par dispense, la dissolution est possible. Le but de la dispense dans le mariage dispar est de favoriser la partie catholique, de garantir sa foi et de lui permettre de réaliser une union que l'Eglise interdit en principe. Il va sans dire que le mariage avec disparité de culte est dangereux pour la partie catholique, car sa foi, si elle n'est pas entretenue, peut s'éteindre par les pratiques de la partie non baptisée. C'est pour éviter des conséquences néfastes à la partie chrétienne que l'Eglise pose des conditions pour l'octroi de la dispense. Ces conditions sont les mêmes que celles du mariage mixte[543] auxquelles il faut adjoindre le canon 1126 : « Il revient à la conférence des Evêques tant de fixer la manière selon laquelle doivent être faites ces déclarations et promesses qui sont toujours requises, que de définir la façon de les établir au for externe, et la manière dont la partie non catholique en sera avertie ».
Ces conditions visent aussi à préserver les enfants d'une mauvaise éducation religieuse. Il ne s'agit pas ici pour l'Eglise d'imposer sa croyance, mais plutôt d'accomplir sa mission d'évangélisation pour le salut de tout homme.

L'Eglise enseigne aussi que l'institution divine n'est ratifiée que par l'accord que se donnent l'homme et la femme.

4- Le consentement matrimonial

S'il y a un point dans la doctrine matrimoniale de l'Eglise qui a fait couler beaucoup d'encre, c'est bien le consentement matrimonial. Alors que certains théologiens le considère comme le « nerf » de l'union entre un homme et une femme, c'est-à-dire l'élément constitutif de cette union, donc la condition *sine qua non* du contrat, d'autres en voient une étape nécessaire à la conclusion totale du mariage dont la consommation est l'élément déterminant. Que dit finalement l'Eglise face à de tels débats ?

---

[542] CEC, n°1636, p. 349.

[543] Cf. can1125 ci-dessus.

a) La nature du consentement matrimonial

Depuis le Concile Vatican II, l'Eglise enseigne fermement que seul le consentement librement et réciproquement donné établit l'union entre l'homme et la femme : « La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondé et dotée de ses lois propres par le Créateur ; elle est établie sur l'alliance des conjoints, c'est-à-dire sur leur consentement personnel irrévocable […] »[544]. De façon juridique et normative, le Code de droit canonique stipule : « Sont incapables de contracter mariage les personnes : 1° qui n'ont pas l'usage suffisant de la raison ;
2° qui souffrent d'un grave défaut de discernement concernant les droits et les devoirs essentiels du mariage à donner et à recevoir mutuellement ;
3° qui pour des causes de nature psychique ne peuvent assumer les obligations essentielles du mariage »[545].

A la lecture de ce canon et des autres canons qui concernent le consentement matrimonial, la première impression qu'on a est que le législateur ne commence pas par une définition classique du consentement matrimonial, mais présente les anomalies et les vices qui peuvent rendre le mariage nul, c'est-à-dire non existant. Cette méthode est semblable à celle qu'utilisent les médecins, et qui consiste à diagnostiquer dans un premier temps la maladie avant d'y appliquer les soins adéquats. Nous percevons par-là, le souci du législateur, de faire savoir les principaux éléments qui valident le consentement : la pleine possession des facultés humaines, la volonté personnelle et la pleine liberté de l'action. Ceci signifie que le consentement valide ne doit souffrir d'aucun de ces anomalies et défauts. De là nous déduisons que le fondement du mariage chrétien est le consentement mutuel et libre des contractants, et que sans ce consentement, l'union n'existe pas ou l'alliance perpétuelle n'est pas conclue. C'est ce que précise le canon 1057 : « § 1. C'est le consentement des parties légitimement manifesté entre personnes juridiquement capables qui fait le mariage ; ce consentement ne peut être suppléé par aucune puissance humaine.
§ 2. Le consentement matrimonial est l'acte de la volonté par lequel un homme et une femme se donnent et se reçoivent mutuellement par une alliance irrévocable pour constituer le mariage »[546].

---

[544] GS n° 48, § 1.

[545] CIC 1983, can. 1095.

[546] *Ibidem*., can. 1057.

Ce canon, aurait pu être placé au début des canons consacrés au consentement matrimonial. Cependant, en le plaçant parmi les canons introduisant le mariage, le législateur veut souligner que le consentement est le principe sur lequel s'appuie toute la conception canonique du mariage et que, plus généralement, il est le fondement de cette convention juridique et de cette alliance personnelle qu'est le mariage. Dans le Catéchisme de l'Eglise catholique, il est écrit ceci : « L'Eglise considère l'échange des consentements entre les époux comme l'élément indispensable "qui fait le mariage". Si le consentement manque, il n'y a pas de mariage »[547]. Cependant, le consentement peut être vicié et rendre le mariage invalide.

a) Les vices de consentement

L'Eglise enseigne que pour qu'il y ait mariage valide, il faut que le consentement soit valide. Et le consentement n'est valide que s'il est humain, c'est-à-dire donné par des personnes raisonnables, et libre, c'est-à-dire un acte de la volonté personnelle, ne souffrant d'aucune contrainte ni violence extérieures. Le Catéchisme de l'Eglise catholique le confirme en ces termes : « Le consentement consiste en un acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement. […]. Le consentement doit être un acte de la volonté de chacun des contractants, libre de violence ou de crainte grave externe […]. Si cette liberté manque, le mariage est invalide »[548]. Il va sans dire que le consentement matrimonial est d'abord une manifestation de la volonté des contractants et que chaque acte de la volonté est précédé ou accompagné par un acte de l'intelligence. Il ne peut y avoir de consentement matrimonial qui n'engage pas l'intelligence et la volonté de celui qui manifeste le consentement.

De l'enseignement de l'Eglise, nous retenons qu'il existe des situations où le défaut de consentement rend le mariage invalide. Ces situations peuvent être intellectuelles ou volontaires : on parle juridiquement de défauts de consentement que nous pouvons ainsi classifier :

---

[547] CEC n° 1626, p. 347.

[548] *Ibidem*.

b.1) Les défauts de consentement lié à l'intelligence

Il s'agit de situations ou d'états intellectuels qui ne permettent pas de donner un consentement valable, conforme à la volonté. Ce sont en fait des défauts d'ordre intellectuel qui invalident le consentement matrimonial, car le « oui » mutuel des époux est un acte qui engage et leurs intelligences et leurs volontés. Les canons 1096-1100 les énumèrent ainsi :

1) *l'ignorance* de l'objet du contrat matrimonial (can. 1096)

Cet objet se résume en trois éléments qui touchent à la nature profonde du mariage :

- le mariage en tant que communauté de vie entre l'homme et la femme ;
- la permanence de cette communauté de vie (communauté de vie durable, stable et ferme) ;
- la procréation des enfants par une vraie coopération sexuelle.

Ignorer ces trois éléments invalide le consentement matrimonial, donc rend le mariage inexistant.

2) *L'erreur* dans le consentement donné

Concernant cette erreur, le canon 1099 stipule : « l'erreur concernant l'unité ou l'indissolubilité ou bien la dignité sacramentelle du mariage, pourvu qu'elle ne détermine pas la volonté, ne vicie pas le consentement matrimonial ». Cependant lorsque cette erreur de l'intelligence influence fortement la volonté du contractant, le mariage conclu n'est pas valide. En outre, l'erreur sur la personne ou une qualité de la personne invalide le mariage comme le stipule le canon 1097 : « l'erreur sur la personne rend le mariage invalide » (§ 1) ;
« L'erreur sur une qualité de la personne, même si elle est cause du contrat, ne rend pas le mariage invalide, à moins que cette qualité ne soit pas directement et principalement visée » (§ 2).

Aussi, le mariage contracté par *dol*, c'est-à-dire par erreur dérivant de la tromperie, est invalide : « La personne qui contracte mariage, trompée par un dol commis en vue d'obtenir le consentement, et portant sur une qualité de l'autre partie, qui de sa nature même peut perturber gravement la communauté de vie conjugale, contracte invalidement »[549].

A travers ce canon, une distinction peut s'opérer entre l'erreur et le dol.

[549] CIC 1983, can. 1098.

En effet, dans l'erreur, la personne qui pose l'acte est le sujet lui-même alors que dans le dol, la personne subie l'action d'un tiers. L'erreur consiste en un jugement faux de l'objet ; la personne pense être dans la vérité alors qu'elle n'y est pas. Le dol, quant à lui, est une erreur provoquée par l'un pour obtenir le consentement de l'autre. Dans ce cas, pour que le consentement, et partant le mariage, soit invalide, l'erreur par dol doit porter sur la qualité de l'autre partie.

Un autre défaut de consentement lié à l'intelligence et qui rend le mariage nul, est *l'usage insuffisant de la raison et le manque de maturité*.

Le mariage est un acte important qui engage aussi bien l'intelligence que la volonté des contractants. Et si l'intelligence ou la raison et la volonté sont des éléments constitutifs de la personne humaine, il va sans dire que ne pas posséder ces éléments essentiels, c'est être semblable à un animal. N'est-ce pas pour cela qu'Aristote a écrit : « l'homme est un animal raisonnable » ? Cela veut dire que la raison est ce qui différencie l'homme de l'animal. Or les animaux n'ont pas de raison, donc humainement et juridiquement parlant, on ne peut pas parler de mariage chez ces êtres. Ainsi, contracter mariage dans un état de privation, soit temporaire, soit permanent de la raison, l'invalide. C'est ce qu'exprime le canon 1095 n° 1 : « Sont incapables de contracter mariage les personnes : 1° qui n'ont pas l'usage suffisant de la raison […] ». Sont incapables de contracter mariage de manière temporaire concerne aussi les infantes (les enfants jusqu'à sept ans), les personnes vraiment ivres, ainsi que ceux qui dorment, que ce soit pour des raisons naturelles ou artificielles (hypnose, drogue). Sont juridiquement incapables de contracter mariage de manière stable ceux qui sont dépourvus de raison.

Quant au manque de maturité, le canon 1095 aux numéros 2 et 3, parle de grave défaut de discernement et d'incapacité d'assumer : « Sont incapables de contracter mariage les personnes : […] ; 2° qui souffrent d'un grave défaut de discernement concernant les droits et les devoirs essentiels du mariage à donner et à recevoir mutuellement ; 3° qui pour des causes de nature psychique ne peuvent assumer les obligations essentielles du mariage ». Il s'agit ici des enfants ou des personnes majeures qui ont des anomalies psychiques qui les empêchent de poser en toute conscience un acte à la fois raisonnable et volontaire. On parlerait d'acte immature. Ce défaut est grave parce que l'acte que pose une telle personne ne reflète pas ce qu'elle poserait à l'état normal ; l'acte est vicié par des anomalies d'ordre psychique. Il y a un manque de liberté interne au niveau intellectuel et un problème de jugement analytique. Ainsi,

la connaissance effective des droits et devoirs essentiels du mariage est, pourrions-nous dire, imparfaite voire impossible. Il s'opère alors un blocage intellectuel et la personne ne peut pas assumer convenablement les obligations essentielles du mariage.

En deçà de ces défauts d'ordre intellectuel, il y a ceux qui sont liés à la volonté. Il s'agit de *la simulation, la contrainte, la crainte* et *la condition*.

La volonté suppose un libre arbitre, c'est-à-dire la capacité de décider librement sans aucune contrainte intérieure ni extérieure. Il y a là un engagement personnel de l'être, donc un accord de principe. L'acte volontaire n'est pas isolé, il est inhérent à la personne ; c'est la personne avec toutes ses capacités intellectuelles qui analyse, juge et décide ; quelle que soit sa qualité, la décision est raisonnable, donc humaine. La volonté intérieure doit se concrétiser par un acte extérieur ; cet acte reflète toujours le sentiment intérieur qui l'oriente. Or, il arrive que la volonté intérieure subisse des pressions au moment de sa manifestation ; l'acte est dans ce cas dévié ou dénaturé et non originel. Dans le cas du consentement matrimonial, la présomption de droit dit que les paroles et les signes émis par les contractants sont conformes à la volonté intérieure. Il va sans dire que le consentement exprimé extérieurement reflète celui qui est intérieur : « Le consentement intérieur est présumé conforme aux paroles et aux signes employés dans la célébration du mariage »[550]. Cependant, dans le cas qui nous intéresse ici, on note souvent une difformité entre le consentement extérieur et le consentement intérieur. Et si la volonté est un acte personnel, il va sans dire que la personne est responsable, et donc cette difformité est volontaire. Or tout consentement involontaire n'a aucune valeur, et donc le mariage est nul. Dans de tels cas, la difformité entre volonté intérieure et manifestation de la volonté est inconsciente et erronée et, comme en droit canonique c'est toujours la volonté effective qui prévaut, le consentement donné n'a aucune valeur et le mariage est nul.

Voici les différents cas où le consentement n'est pas réel et vrai :

La simulation

Le consentement n'est pas vrai et sincère quand il y a difformité entre la volonté intérieure et la manifestation de cette volonté. En d'autres termes, le consentement donné n'est pas conforme à la volonté intérieure. On parle alors de simulation : « on fait croire qu'on

[550] CIC 1983, can. 1101 § 1.

fait du vrai alors qu'on fait du faux » ; c'est du semblant. Ainsi, on peut définir la simulation comme étant « une manifestation du consentement matrimonial au moyen de paroles ou de signes aptes de soi à exprimer ce consentement, manifestation qui ne correspond pas à la volonté intérieure de contracter mariage ou qui ne correspond pas pour le moins à l'acceptation intérieure des obligations dérivant du mariage »[551]. Une telle façon de donner le consentement invalide le mariage comme nous le signifie le canon 1101 § 2 : « Cependant, si l'une ou l'autre partie, ou les deux, par un acte positif de la volonté, excluant le mariage lui-même, ou un de ses éléments essentiels ou une de ses propriétés essentielles, elles contractent invalidement »[552].

Il existe plusieurs sorte de simulations, mais celles qui intéressent le plus le droit canonique sont : la simulation totale et la simulation partielle.

La simulation est dite totale lorsque c'est le mariage lui-même qui est exclu ; elle est partielle lorsque l'une des propriétés du mariage est exclue par l'une des parties au moins[553].

La contrainte

L'Eglise enseigne que le mariage n'est validement contracté que si les époux se donnent mutuellement et librement le consentement. Cela veut dire que le consentement ne doit pas être extorqué par la violence (morale comme physique), c'est-à-dire, ne doit souffrir d'aucune influence intérieure comme extérieure. Or, sous l'effet de la contrainte, la liberté peut être menacée et la volonté peut être déformée. Il y a alors une certaine pression qui peut être morale ou physique sur la personne. Dans ce cas, la personne est poussée à poser un acte qu'elle n'accomplirait pas si elle était vraiment libre. Certes en pareilles circonstances le consentement est donné, mais il n'est vraiment pas voulu. Il y a alors défaut de consentement ; le mariage ainsi contracté n'est pas valide. Par ailleurs, la contrainte peut susciter la crainte.

La crainte

Dans son Petit dictionnaire de droit canonique, Jean WERCKMEISTER définit la crainte comme « un effet psychologique d'une menace ou d'une contrainte physique ou

---

[551] *Ibidem*., p. 97.

[552] CIC 1983, can. 1101 § 2.

[553] *Ibidem*.

morale »[554]. On parlerait d'une sorte de peur dont le mobile est menaçant pour la personne. Ce mobile agit sur l'intelligence et la volonté si bien que l'acte posé n'est pas libre et voulu. La personne se trouverait dans un état d'angoisse et d'anxiété. On pourrait dire que ses actes ne sont pas libres. Dans une telle situation, on distingue la *crainte externe* de la *crainte révérencielle*.

« La *crainte externe* est une crainte dont la cause existe objectivement par opposition à une simple crainte subjective.

La *crainte révérencielle* est une crainte éprouvée vis-à-vis de personnes auxquelles on est soumis, en particuliers les parents »[555].

A propos de la crainte, le Code de droit canonique dit que lorsque le consentement est donné sous l'effet de la crainte, le mariage est invalide : « Est invalide le mariage contracté sous l'effet de la violence ou de la crainte grave externe, même si elle n'est pas infligée à dessein, dont une personne, pour s'en libérer, est contrainte de choisir le mariage »[556].

Dans ce canon, le législateur précise l'intensité de la crainte qui, pour invalider le mariage doit être grave. Il va sans dire qu'il existe une crainte moins grave. La crainte grave est celle dans laquelle la vie, les biens et l'honneur social de la personne sont très menacés si elle ne consent pas au mariage. Il y a, pourrions-nous dire, une sorte de condition quant au don de consentement.

La condition

Le code de droit canonique actuel ne définit pas la condition mais détermine ses effets sur le mariage. Cependant, une commission du Saint-Siège l'avait ainsi définie en 1918 : « il y a condition proprement dite lorsqu'une partie, par un acte explicite de la volonté, a subordonné son consentement à l'existence d'une certaine qualité d'une façon telle que si la qualité tombe, le consentement subordonné tombe aussi »[557]. Autrement dit, la condition est « l'expression d'une volonté qui ne donne pas un consentement pur et simple, mais qui le subordonne à une circonstance déterminée ou qui l'explicite selon des modalités, des qualités

[554] Jean WERCKMEISTER, Petit dictionnaire de droit canonique, Cerf, Paris, 1993, p. 74.

[555] *Ibidem*.

[556] CIC 1983, can. 1103.

[557] AAS 10, « Sententia Commissionis specialis patrum cardinalium », 2 août 1918, p. 389;

ou des motifs particuliers »[558]. A ce propos, le Code de droit canonique nous donne les cas suivants concernant la condition : « § 1. Le mariage assorti d'une condition portant sur le futur ne peut être contracté validement.
§ 2. Le mariage contracté assorti d'une condition portant sur le passé ou le présent est valide ou non, selon que ce qui est l'objet de la condition existe ou non.
§ 3. Cependant, la condition dont il s'agit au § 2 ne peut être apposée licitement sans l'autorisation de l'ordinaire du lieu »[559].
Comme on peut le constater, c'est la condition projetée dans l'avenir qui invalide le mariage, car le consentement doit être donné au cour de la célébration et non après.

Avec ces quelques notions qui ont trait au mariage, nous avons pu rappeler la conception chrétienne du mariage. Mais pour parfaire cette découverte et la rendre effective, il nous faut maintenant souligner les principaux fondements de la doctrine traditionnelle chrétienne du mariage qui sont fortement défendus et protégés par l'Eglise. Il s'agit des propriétés du mariage chrétien, des biens ou fins du mariage et les effets que produit le sacrement. Pour mieux élaborer notre contribution, il nous semble nécessaire de présenter l'enseignement de l'Eglise sur ces points.

C- Les propriétés du mariage chrétien

Le titre de cette dernière partie de notre travail dans laquelle se dégage notre thèse en tant que telle, ne nous laisse pas indifférent quant à l'importance et à l'utilité que revêt cette section que nous abordons. En effet, l'unité et l'indissolubilité constituent les « piliers » sur lesquels se pose le magistère matrimonial de l'Eglise catholique. Elles constituent les éléments principaux de la tradition matrimoniale chrétienne ; aussi sont-elles incontournables dans les écrits, les études, les enseignements et les débats sur le mariage chrétien. Leur valeur historique concourt à leur valeur doctrinale. En tant que propriétés essentielles du mariage en vertu du droit naturel, elles sont communes à tout mariage (même non chrétien).

Notre présente étude que nous voulons synthétique, se fera à partir des trois documents magistériels cités à l'entame de cette partie[560]. Sans toutefois nous attarder sur l'évolution

[558] Pier Virginio AIMONE, *op. cit*., p. 103.

[559] CIC 1983, can. 1102.

[560] Cf. p. 213.

historique de ces propriétés, nous allons essayer de présenter l'enseignement de l'Eglise catholique.

1- L'unité

Dans le terme *unité,* se trouve le chiffre *un* qui signifie unique, entier, un tout indivisible, une entité non composée. Dans ce sens, l'unité du mariage renvoie à la monogamie qui est l'union de deux individus (un homme et une femme). Du coup, la polygamie est en principe exclue dans n'importe quel mariage. Ainsi, on pourrait dire que la polygamie est contre la nature même du mariage. C'est de ce postulat que découle la doctrine matrimoniale de l'Eglise catholique.

Le Code de droit canonique stipule : « Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière »[561]. Ce canon découle du canon 1055 dans lequel les éléments suivants favorisent l'explication de l'unité du mariage : *l'alliance matrimoniale, un homme et une femme, une communauté de toute la vie, entre baptisés, sacrement*. Ces éléments font ressortir l'aspect monogamique du mariage chrétien et la communion (commune union) entre les époux, qui sont les constituants de l'unité. Ce canon est l'expression juridique de sa source contenue dans *Gaudium et Spes* : « […]. Aussi, l'homme et la femme qui, par l'alliance conjugale "ne sont plus deux, mais une seule chair" (Mt 19, 6), s'aident et se soutiennent mutuellement par l'union intime de leurs personnes et de leurs activités ; ils prennent ainsi conscience de leur unité et l'approfondissent sans cesse davantage ». Le Pape Jean Paul II ne s'écarte pas de l'esprit du Concile Vatican II dont il reprend en sa manière l'enseignement sur l'unité : « […] : En raison du pacte d'amour conjugal, l'homme et la femme ne sont plus deux mais une seule chair et sont appelés à grandir sans cesse dans leur communion à travers la fidélité quotidienne à la promesse du don mutuel total que comporte le mariage. […]. La polygamie s'oppose radicalement à une telle communion : elle nie en effet de façon directe le dessein de Dieu tel qu'il nous a été révélé […][562] ». Quant au Catéchisme de l'Eglise catholique, il s'appuie aussi sur le verset de Saint Matthieu pour faire une sorte de synthèse des affirmations du Concile Vatican II et celles de Jean-Paul II : « […]. Ainsi, "ils ne sont plus deux, mais une seule chair" (Mt 19, 6) […]. "L'égale dignité personnelle qu'il faut

[561] CIC 1983, can. 1056.

[562] FC n° 19.

reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre fait clairement apparaître l'unité du mariage, confirmée par le Seigneur". La polygamie est contraire à cette égale dignité et à l'amour conjugal qui est unique et exclusif »[563].

De ces enseignements doctrinaux, nous pouvons soutenir que l'unité du mariage va de pair avec son indissolubilité.

2- L'indissolubilité

L'unité et l'indissolubilité du mariage constituent les points focaux de notre thèse, mais plus encore l'indissolubilité. D'où le grand intérêt que nous portons à ce développement qui nous sera très utile pour la suite de notre travail.

Avant de présenter l'enseignement de l'Eglise à partir de nos trois principales sources, voici ce qu'affirme leur "racine", le Concile Vatican II, au sujet de l'indissolubilité du mariage chrétien : « […]. Cette union intime, don réciproque de deux personnes, non moins que le bien des enfants, exigent l'entière fidélité des époux et requièrent leur indissoluble unité. […]. Cet amour ratifié par un engagement mutuel, et par-dessus tout consacré par le sacrement du Christ, demeure indissolublement fidèle, de corps et de pensée, pour le meilleur et pour le pire ; il exclut donc tout adultère et tout divorce. […]. Le mariage cependant, n'est pas institué en vue de la seule procréation. […]. C'est pourquoi, même si, contrairement au vœu souvent très vif des époux, il n'y a pas d'enfant, le mariage, comme communauté et communion de toute la vie demeure, et il garde sa valeur et son indissolubilité »[564]. De cet extrait, nous retenons que par le consentement mutuel donné par deux chrétiens (homme et femme), l'alliance indissoluble s'établie entre eux, à l'image de celle du Christ et de son Eglise. Ainsi, le mariage entre chrétiens acquiert-il une solidité permanente que seule la mort d'un des conjoints relâche.

De leur côté, *Familiaris cnosortio*, le Code de droit canonique et le Catéchisme de l'Eglise catholique, tout en puisant à la source du Concile Vatican II, enseignent ceci avec conviction : « La communion conjugale se caractérise non seulement par son unité, mais encore par son indissolubilité : "Cette union intime, don réciproque de deux personnes, non moins que le bien des enfants, exigent l'entière fidélité des époux et requiert leur indissoluble unité". […]. C'est un devoir fondamental pour l'Eglise d'affirmer encore et avec force –

[563] CEC n° 1644-1645.

[564] GS n° 48 § 1 ; 49 § 2 ; 50 § 3.

comme l'ont fait les Pères du Synode – la doctrine de l'indissolubilité du mariage. […]. Enracinée dans le don plénier et personnel des époux et requise pour le bien des enfants, l'indissolubilité du mariage trouve sa vérité définitive dans le dessein que Dieu a manifesté dans sa Révélation. […]. Ainsi, les époux chrétiens sont appelés à participer réellement à l'indissolubilité irrévocable qui lie le Christ à l'Eglise, son Epouse, qu'il aime jusqu'à la fin des temps […] »[565].

Le droit canonique, en son canon 1056, nous enseigne que l'unité et l'indissolubilité sont les propriétés du mariage[566]. Cependant, les prémices de cette indissolubilité se retrouvent déjà dans le canon précédent dans l'expression « une communauté de toute la vie »[567] ; on pourrait dire "une commune union perpétuelle ou permanente", car l'indissolubilité sous-entend la permanence ou la perpétuité.

Le Catéchisme de l'Eglise catholique, tout en reprenant l'extrait de *Gaudium et Spes* en son paragraphe premier que nous venons de citer, ajoute un élément nouveau à l'explication de l'indissolubilité ; cet élément qui favorise l'indissolubilité, c'est la fidélité de l'amour conjugal qui se veut définitif[568]. Aussi, dit-il que le sacrement consolide l'indissolubilité : « Par le sacrement, l'indissolubilité du mariage reçoit un sens nouveau et plus profond »[569].

Ce que nous pouvons retenir de la doctrine de l'Eglise catholique sur l'unité et l'indissolubilité est qu'elles constituent les caractéristiques, c'est-à-dire l'essence-même du mariage chrétien. Elles symbolisent l'union perpétuelle du Christ et de son Eglise et elles sont les fondements solides de la sacramentalité du mariage chrétien. Ainsi, les réfuter ou les nier, ou encore les ignorer, vicie le consentement, donc invalide le mariage. Cependant, les accepter de façon libre et volontaire, fait exister le mariage, qui par le fait-même, devient bienfaisant aussi bien pour les époux que pour les enfants.

---

[565] FC n° 20.

[566] Cf. p. 247 ci-dessus.

[567] CIC 1983, can. 1055 § 1.

[568] CEC n° 1646, p. 351.

[569] *Ibidem*. n° 1647.

D- Les fins du mariage

À travers la même méthode que celle utilisée dans les autres sections, nous allons d'abord présenter les déclarations du Concile Vatican II sur les fins du mariage.

En effet, c'est dans la définition même du mariage que le Concile Vatican II énumère les fins[570] du mariage : « En vue du bien des époux, des enfants et aussi de la société, ce lien sacré échappe à la fantaisie de l'homme. […]. Tout cela est d'une extrême importance pour la continuité du genre humain, pour le progrès personnel et le sort éternel de chacun des membres de la famille, pour la dignité, la stabilité, la paix et la prospérité de la famille et de la société humaine tout entière. Et c'est par sa nature même que l'institution du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation qui, tel un sommet, en constituent le couronnement »[571].

Il ressort de cette citation que les buts du mariage sont : *le bien des conjoints* et *la génération et l'éducation des enfants*. Que nous disent les textes doctrinaux ?

1- Le bien des conjoints

Le bien des conjoints signifie ce que le mariage apporte de beau et d'agréable aux époux. Il s'agit en fait de la stabilité, du bonheur de vivre ensemble et de se rendre heureux l'un et l'autre, et la joie si-possible d'être père et mère. Le Concile Vatican II l'exprime et on retrouve ces affirmations dans les trois documents doctrinaux qui, souvent, les reprennent. Ainsi, dans son Exhortation apostolique, *Familiaris consortio* au n° 14, le Pape Jean-Paul II, reprend un extrait du n° 48 de *Gaudium et Spes* et ajoute ceci : « Ainsi, les époux, tandis qu'ils se donnent l'un à l'autre, donnent au-delà d'eux-mêmes un être réel, l'enfant, reflet vivant de leur amour, signe permanent de l'unité conjugale et synthèse vivante et indissoluble de leur être de père et de mère. […]. Il ne faut cependant pas oublier que même dans les cas où la procréation est impossible, la vie conjugale garde toute sa valeur »[572]. Ces propos du Saint Père soulignent que l'acte du don de soi mutuel des époux garantit la stabilité et la permanence de leur union et leur permet d'être heureux de vivre ensemble et de partager leur amour. Aussi, dans cette vie commune, ont-ils le bonheur d'y voir le produit de leur amour,

---

[570] Le terme de *fin* renvoie au *but* et à la *finalité*, c'est-à-dire le pourquoi du mariage, ce que produit le mariage, ce vers quoi il tend ou ce à quoi il aboutit.

[571] GS n° 48 § 1.

[572] FC n° 14.

l'enfant. Cependant, même s'il n'y a pas de progéniture, comme le souligne le Pape, le mariage permet aux époux de se sentir plus proches l'un de l'autre et de rendre leur amour encore plus fécond. L'union conjugale est bienfaisante pour les époux parce qu'elle créé entre eux l'assistance mutuelle et le partage des joies et peines, d'où l'expression « pour le meilleur et pour le pire ».

En ce qui concerne le Code de droit canonique, c'est dans le canon inaugural de la législation matrimoniale que se trouvent les fins du mariage : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement »[573].

Le Catéchisme de l'Eglise catholique parle des fins dans la définition qu'il donne du mariage en son n° 1601. Cette définition est textuellement celle du Code de droit canonique ci-dessus.

2- La génération et l'éducation des enfants

« La génération et l'éducation des enfants » signifient que les époux en s'unissant, donnent naissance à l'enfant, symbole et expression concrète de leur amour. Les enfants ne doivent pas être laissés pour compte, ils ont droit à un bon encadrement et à une bonne formation aussi bien intellectuelle, morale, civile que religieuse. Il va sans dire que c'est un devoir pour les parents de bien élever leurs enfants et de subvenir à leurs besoins vitaux. Car, c'est dans la famille, avec leurs parents que les enfants se sentent bien, sont heureux et en sécurité. A ce propos, le Concile Vatican II souligne ceci dans sa déclaration sur l'éducation chrétienne : « Les parents, parce qu'ils ont donné la vie à leurs enfants, ont la très grave obligation de les élever et, à ce titre, ils doivent être reconnus comme leurs premiers et principaux éducateurs. Le rôle éducatif des parents est d'une telle importance que, en cas de défaillance de leur part, il peut difficilement être supplée. C'est aux parents, en effet, de créer une atmosphère familiale, animée par l'amour et le respect envers Dieu et les hommes, telle qu'elle favorise l'éducation totale, personnelle et sociale de leurs enfants. La famille est donc la première école des vertus sociales dont aucune société ne peut se passer »[574]. En reprenant

[573] CIC 1983, can. 1055 § 1.

[574] *Gravissimum Educationis Momentum* (GEM) n° 3, « Déclaration sur l'éducation chrétienne ».

cet extrait dans son Exhortation apostolique, précisément dans la section consacrée à l'éducation, Jean-Paul II exprime ainsi son grand intérêt pour la formation chrétienne et sociale des enfants. Quant au Code de droit canonique de 1983 et le Catéchisme de l'Eglise catholique, même s'ils ne développent pas largement ces fins du mariage, ils en font cas dans la définition du mariage qu'ils ont empruntée au Concile Vatican II[575].

A travers les enfants et l'éducation qu'ils se doivent de leur assurer, les parents deviennent plus responsables et mesurent la valeur de leur vie commune, bénéfique à leurs progénitures. Aussi se sanctifient-ils dans cette vie parentale comme l'exprime le Concile Vatican II : « Membres vivants de la famille, les enfants concourent, à leur manière, à la sanctification des parents »[576]. Même dans l'incapacité d'avoir une progéniture, les conjoints, par leur vie de fidélité à leur engagement et leurs pratiques ferventes, œuvrent pour leur sanctification[577].

Si le mariage procure de tels biens que nous pouvons qualifier de naturels[578], que pouvons-nous dire du sacrement au centre duquel se trouve le Christ ?

E- Les effets du sacrement de mariage

L'Eglise catholique enseigne que la sacramentalité du mariage repose sur la présence du Christ dans l'union de l'homme et de la femme baptisés. Les déclarations du Concile Vatican II[579] sont si bien reprises dans le Code de droit canonique de 1983 : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonné par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et

---

[575] CEC n° 1601, p. 341-342 ; CIC 1983, can. 1055 § 1. C'est là un trait du caractère juridique du droit canonique qui dit ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas l'être. Les normes-mêmes ne sont pas développées de façon explicatives pour une meilleure compréhension ; or un développement explicatif, même bref, avec des exemples, éviterait des interprétations erronées. C'est ce manque qu'a essayé de corriger la nouvelle édition, *Gratianus* de 1999, dite bilingue et annoté.

[576] GS n° 48 § 4.

[577] Même dans le cas des mariages mixtes ou avec disparité de culte, la partie chrétienne (catholique) doit mener sa vie chrétienne en vue non seulement de sa seule sanctification, mais aussi de celle de l'autre partie surtout non chrétienne dont la conversion peut advenir de par la pratique religieuse de la partie catholique. C'est pourquoi l'Eglise accorde une grande attention à la partie catholique pour que sa foi soit non seulement préservée mais aussi qu'elle contribue à cette fin.

[578] Le Code de droit canonique de 1983 l'affirme au canon 1055 § 1 : « […]. Ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants […] ».

[579] Cf. GS n° 48.

à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement »[580]. De la dernière phrase de ce canon, nous déduisons que le mariage ne devient sacrement que quand il est contracté entre baptisés. C'est ce que nous confirme le deuxième paragraphe du même canon : « C'est pourquoi, entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement »[581]. Cette présence du Christ n'est pas sans conséquences positives aussi bien sur les époux que sur leur union. Ce sont ces bienfaits que nous allons essayer de présenter en trois points : l'égalité entre les époux, la grâce du sacrement et le lien matrimonial.

1- L'égalité entre les époux

La doctrine sacramentelle enseigne que par le baptême tous les chrétiens sont égaux parce que tous membres d'un seul et même Corps qu'est l'Eglise dont la tête est le Christ. Aussi, reçoivent-ils le même Esprit Saint et sont-ils appelés à participer à la même fonction de prêtre, prophète et roi. Ils sont par le fait-même sanctifiés par la grâce baptismale.

Or, comme nous venons de le souligner, le mariage naturel ne devient pleinement sacrement que quand il est contracté par deux baptisés catholiques[582]. Dès lors, ils sont indissolublement unis, donc égaux, parce que formant une seule chair[583] et c'est le même Christ qui s'invite dans leur union pour la consolider et la parfaire. Leur égalité vient aussi du fait qu'ils sont animés de la même foi et partage le même amour ; ils forment une communauté de vie pour le meilleur et pour le pire, et s'assistent mutuellement. Ainsi, comme l'exprime le Pape Jean-Paul II, leur « amour conjugal atteint cette plénitude à laquelle il est intrinsèquement ordonné, la charité conjugale »[584]. Quant au Code de droit canonique, il précise que : « Chaque conjoint possède devoir et droit égaux en ce qui concerne la communauté de vie conjugale »[585]. Il va sans dire que toute cette vie entre les conjoints est mue ou favorisée par quelque chose qui est au-dessus de leurs capacités humaines.

---

[580] CIC 1983, can. 1055 § 1.

[581] *Ibidem*. § 2.

[582] Nous disons *catholique* pour être plus précis, car, certes il existe des mariages mixtes, mais ils nécessitent une permission (dispense) de l'autorité compétente (l'ordinaire du lieu) (can. 1124). Ce qui veut dire que normalement, le mariage chrétien doit être célébré entre baptisés catholiques.

[583] Mt 19, 6 ; Gn 2, 24.

[584] FC n° 13.

[585] CIC 1983, can. 1135.

2- La grâce du sacrement

La rencontre du Christ avec les époux est très bienfaisante pour ces derniers car, comme l'affirme le Concile Vatican II, « l'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Eglise »[586]. Ainsi, cette présence du Christ enrichit non seulement l'amour entre les époux, mais aussi les sanctifie. Elle consolide leur union et la rend indestructible. Cette force surnaturelle qui leur est communiquée par le Christ et qui leur permet de vivre plus intensément en communion est la grâce liée au sacrement. Le Concile Vatican II se veut plus explicite par rapport à cette force : « […]. C'est pourquoi les époux chrétiens, pour accomplir dignement les devoirs de leur état, sont fortifiés et comme consacrés par un sacrement spécial ; en accomplissant leur mission conjugale et familiale avec la force de ce sacrement, pénétrés de l'Esprit du Christ qui imprègne toute leur vie de foi, d'espérance et de charité, ils parviennent de plus en plus à leur perfection personnelle et à leur sanctification mutuelle ; c'est ainsi qu'ensemble ils contribuent à la glorification de Dieu »[587]. Dans son Exhortation apostolique, *Familiaris Consortio*, le Saint Père énumère quelques effets du sacrement : « le don de la grâce et du devoir *pour témoigner de la magnificence de Dieu, pour exprimer leur amour l'un envers l'autre et envers les siens*, et enfin *pour demeurer dans l'espérance de la résurrection bienheureuse »*[588]. En allant dans le même sens, le Code de droit canonique catégorise ainsi les effets du mariage : « le sacrement spécial lié au mariage, l'égalité des époux de par les droits et devoirs et l'obligation d'assurer l'éducation de leurs enfants »[589]. Le catéchisme de l'Eglise catholique essaie de faire une synthèse de la doctrine de l'Eglise en reprenant textuellement la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* : « En leur état de vie et dans leur ordre, les époux chrétiens ont dans le peuple de Dieu leurs dons propres. Cette grâce propre du sacrement du mariage est destinée à perfectionner l'amour des conjoints, à fortifier leur unité indissoluble. Par cette grâce, ils s'aident mutuellement à se sanctifier dans la vie conjugale, dans l'accueil et l'éducation des enfants »[590]. « Le Christ est

---

[586] GS n° 48 § 2.

[587] *Ibidem*.

[588] FC n°13 : En parlant de grâce et du devoir, le Pape souligne le caractère surnaturel de cette force qui s'impose aux époux et qui les pousse à mener leur vie conjugale dans la pratique des vertus théologales – la Foi, l'Espérance et la Charité – aussi bien entre eux qu'auprès de leurs progénitures. En d'autres termes, mus par cette force spéciale, ils doivent œuvrer pour leur salut et celui des leurs.

[589] CIC 1983, can. 1134-1136.

[590] CEC n° 1641, p. 349. Cf. LG n° 11 et 41.

la source de cette grâce »[591]. Par ailleurs, fidèle à l'enseignement de l'Eglise catholique, la Foi de l'Eglise enseigne que la grâce du sacrement de mariage comporte trois aspects à savoir : « *Premièrement,* par leur amour et leur fidélité, les époux rappellent et rendent présents l'amour et la fidélité de Dieu en Jésus-Christ […]. *Deuxièmement,* ils participent eux-mêmes à cet amour inébranlablement fidèle […]. *Troisièmement*, le mariage chrétien est l'anticipation symbolique des noces eschatologiques, et la joie qui les accompagne, et de l'accomplissement de toute réalité dans l'amour de Dieu [...] »[592]. En outre, la grâce du sacrement n'est pas sans jouer un rôle important sur ce qui se noue à jamais entre l'homme et la femme.

3- Le lien matrimonial

Le lien matrimonial qu'établit le mariage, même non chrétien, entre un homme et une femme, est selon l'Eglise, en principe indissoluble, en tant qu'institution divine. C'est dans cette optique que l'Eglise se réserve le droit d'exercer son pouvoir sur tout mariage. Cette indissolubilité, de par la doctrine ecclésiale, acquiert une solidité ferme et permanente lorsqu'il s'agit du sacrement, c'est-à-dire de l'union entre deux baptisés. C'est dans ce cas que la grâce sacramentelle établit un lien indissoluble entre les conjoints, parce que leur mariage est le symbole de l'union indestructible et perpétuelle entre le Christ et son Eglise. Cette grâce que produit le sacrement, est ce qui nourrit le lien matrimonial, le fortifie et le fait fructifier pour le bien des époux et de leurs enfants. Cependant, la solidité du lien matrimonial, nécessite la contribution des conjoints, laquelle n'est possible que par leur assistance mutuelle en vue du bonheur de l'un et de l'autre ; aussi sont-ils invités à faire des efforts pour s'aimer mutuellement.

A propos de cet effet du sacrement, le Pape Jean-Paul II affirme : « […]. Les époux y participent en tant qu'époux, à deux, comme couple, à tel point que l'effet premier et immédiat du mariage (*res et sacramentum*) n'est pas la grâce surnaturelle elle-même, mais *le lien conjugal chrétien,* une communion à deux typiquement chrétienne parce que représentant le mystère d'incarnation du Christ et de son mystère d'alliance […] »[593]. Pour le Code de droit canonique, le premier effet du mariage validement contracté est le lien matrimonial qui naît entre les conjoints ; ce lien est perpétuel et exclusif[594]. Par la suite, le Code reprend la doctrine

---

[591] *Ibidem*.

[592] CEA, *op. cit.*, p. 378.

[593] FC n° 13.

[594] CIC 1983, can. 1134

du Concile Vatican II qui déclare que le mariage entre deux baptisés leur confère un sacrement spécial[595], c'est-à-dire la grâce sacramentelle qui leur permet de mener leur vie conjugale pour leur propre bonheur et celui de leurs progénitures. Quant au Catéchisme de l'Eglise catholique, il fait cas de deux actes importants et chers aux déclarations du dernier Concile à savoir le consentement mutuel et libre, et la consommation de l'union. La réalisation de ces actes, noue d'une part un lien entre les époux, et le rend d'autre part indissoluble[596].

Après la présentation de l'enseignement de l'Eglise catholique sur le mariage et ses implications, il nous semble nécessaire de présenter comment le mariage chrétien est célébré et pratiqué en Côte d'Ivoire.

F- Le mariage chrétien en Côte d'Ivoire

De prime abord, une précision s'impose : l'Eglise de Côte d'Ivoire n'a pas une célébration chrétienne du mariage propre à elle ; elle suit la forme canonique de la célébration en vigueur. Cependant comme le prévoient la liturgie catholique romaine et le droit de l'Eglise sur les sacrements en général, elle essaie de faire des adaptations de la célébration des sacrements selon les différentes coutumes. Il s'agit des tentatives d'inculturation propres aux divers peuples. Nous en donnerons un exemple dans ce développement. Il va sans dire qu'elle n'a pas un rite de la célébration matrimoniale unique pour tout le peuple chrétien de Côte d'Ivoire, mais des rites à l'essai de façon officieuse conformément aux réalités coutumières de chaque peuple.

Il convient de souligner que le mariage coutumier et le mariage civil sont célébrés en Côte d'Ivoire et sont mêmes obligatoires avant l'union religieuse ; c'est une décision de la Conférence épiscopale du pays[597]. C'est dans ce sens que nous allons de façon ordonnée, traiter d'abord du mariage traditionnel puis du mariage civil avant le mariage religieux. Il s'agit pour nous de voir le rôle de l'évangélisation dans l'essor du mariage chrétien en Côte d'Ivoire, les différentes étapes du mariage chrétien, les orientations de la Conférence

[595] *Ibidem*.

[596] CEC n° 1639 et 1640.

[597] Nous verrons plus loin les dispositions prévues par la Conférence des Evêques ivoiriens.

épiscopale du pays sur le mariage et enfin un exemple d'inculturation de la célébration du mariage selon la coutume *akyã*.

1- Le rôle de l'évangélisation dans l'essor du mariage chrétien

En 1995, la Côte d'Ivoire célébrait son premier siècle d'évangélisation. Au lendemain de cette célébration, c'est une Eglise mature qui, ayant compris qu'elle doit être autonome, essaie de se donner les moyens humains et matériels pour la pastorale. Avec seize diocèses et environ trois millions de catholiques, dont un clergé jeune avoisinant huit cents prêtres autochtones, l'Eglise de Côte d'Ivoire, éprise d'une grande ferveur religieuse, laisse percevoir la vitalité de son ministère pastoral né de son évangélisation.

Depuis la réception de l'Évangile, bien de choses ont changé chez les autochtones jadis animistes, féticheurs, sorciers et idolâtres comme tout peuple d'Afrique noir non converti. L'évangélisation, activité principale des missionnaires, ne s'est pas faite aisément avec toutes les résistances parfois meurtrières de la part des populations mordues de la tradition. Mais une fois acquise la conversion au christianisme, c'est un peuple très croyant, pratiquant, pieux et engagé qu'on y trouve avec la floraison des lieux de culte qui ne désengorgent pas aux jours des célébrations. N'est-ce pas cette ferveur spirituelle qui a amené le Pape Jean Paul II à se rendre à trois reprises dans ce pays[598] ? Son successeur, Benoît XVI a lui aussi été marqué par l'expression de foi des Africains lors de son premier voyage en Afrique, précisément en Angola et au Cameroun (2010). Il va sans dire qu'avec une telle pratique religieuse, la réception des sacrements va prendre de l'ampleur même si la tendance au syncrétisme se perçoit encore chez certains nouveaux baptisés, quand d'autres pratiquent un spiritualisme parfois exagéré. Le mariage chrétien connaît lui aussi un essor considérable depuis les premières heures de l'évangélisation comme l'atteste cet extrait de la lettre du missionnaire, Préfet Apostolique de Côte d'Ivoire : « Nous constatons avec la plus vive satisfaction que le nombre des mariages chrétiens augmente rapidement en Côte d'Ivoire et nous en rendons grâce à Dieu, car la constitution de la famille chrétienne est la plus sûre garantie de la stabilité de nos œuvres[599] ». Face à ce succès remarquable et en vue non seulement de protéger l'union matrimoniale, mais aussi et surtout de conformer la célébration aux dispositions morales, théologiques et canoniques prévues par l'Eglise par rapport au

[598] Le Pape Jean Paul II est allé en Côte d'Ivoire en 1980, 1985 et 1990.

[599] HAMARD (PERE), Préfet Apostolique de la Côte d'Ivoire, extrait de la lettre circulaire à ses confrères missionnaires de Moossou, le 14 mars 1909.

mariage, la mission évangélisatrice a rédigé en 1922, un document pour le mariage en Côte d'Ivoire. Ce document est intitulé « Directoire ecclésiastique du vicariat apostolique de la Côte d'Ivoire »[600]. En son chapitre VII, ce document traite des questions matrimoniales. Il s'agit en fait, des orientations ecclésiales pour le mariage chrétien. Vu la longueur du document, nous nous proposons de le résumer en ses grandes lignes : « Avant la célébration du mariage, on doit être certain que rien ne s'oppose à sa validité ou à sa licéité. C'est pourquoi il est nécessaire de procéder à une enquête qui sera complétée par la publication de bans. Il doit être exigé aux contractants un certificat de baptême s'ils sont baptisés. Le curé doit veiller à ce que les publications de bans soient faites aux lieux du baptême des futurs mariés. Bien que le consentement des parents ne soit pas nécessaire pour la validité du mariage, il aura grand soin de s'assurer qu'ils ne s'opposent pas au projet de leurs enfants, en vue de garantir la stabilité de l'union. Les missionnaires feront tous leurs efforts pour découvrir les empêchements du mariage comme le prévoit le code de droit canonique (1917)[601]. Cette vérification doit se porter sur le lien matrimonial[602], la consanguinité et l'affinité[603], le crime[604], et sur la violence et la crainte[605]. Compte tenu de l'influence des parents, le missionnaire doit, avant la célébration du mariage, s'assurer de la liberté suffisante des futurs dans cet engagement, surtout du côté de la fille. La partie infidèle doit s'engager à laisser à la partie fidèle pleine et entière liberté de pratiquer la religion catholique. L'époux baptisé ne peut contracter validement un nouveau mariage, en vertu du privilège paulin, avant d'avoir demandé à la partie infidèle si elle veut se convertir, ou si elle veut du moins, cohabiter pacifiquement sans injure au Créateur. Dans le cas de danger de mort et quand on ne peut recourir à l'ordinaire, tout curé ou prêtre appelé à assister au mariage peut dispenser, tant de la forme requise dans la célébration du mariage que de tous les empêchements de droit ecclésiastique, publics ou occultes, mêmes réunies, exceptés ceux de l'ordre sacerdotal et de

[600] Jules MOURY (Mgr), « documents officiels du vicariat apostolique de la Côte d'Ivoire en vue du Synode », 20 juillet 1914.

[601] Code de droit canonique de 1917 parce que nous nous trouvons dans la période du 18^{e} et 19^{e} siècle, et c'est ce Code de droit canonique qui y était en vigueur.

[602] Chercher à savoir s'il n'existe-t-il pas un lien antérieur ?

[603] Vérifier s'il n'y a pas des liens de parenté entre les futurs époux. S'il en existe, à quel degré et à quelle ligne ?

[604] Se renseigner si un crime a été commis par l'un ou l'autre des futurs conjoints.

[605] Vérifier si le consentement au mariage a été donné sans violence et crainte graves ?

l'affinité en ligne directe provenant d'un mariage consommé, et ce, pourvu que tout scandale soit écarté »[606].

Outre ce document, d'autres ont été publiés par les autorités ecclésiastiques en mission dans le cadre de leur pastoral surtout dans le domaine du mariage chrétien. En exemple nous avons les lettres circulaires du Père HAMARD, Préfet Apostolique de la Côte d'Ivoire sur les mariages chrétiens, dont la première écrite en 1903 et la deuxième à ses confrères à Moossou le 14 mars 1909, ainsi que des questions d'ordre matrimonial à soumettre au synode. Leur longueur ne nous permette pas de les présenter toutes. Retenons que la célébration du mariage religieux en Côte d'Ivoire se fait de façon progressive.

2- Les étapes de la célébration du mariage chrétien

Les pratiques religieuses en Côte d'Ivoire trouvent leurs racines dans l'évangélisation. Là où la conversion s'est faite sans trop de heurts et où l'Évangile s'est solidement implanté, la vie chrétienne est intensément menée. La foi chrétienne, bien qu'elle s'oppose aux pratiques traditionnelles, demeure toujours. Ainsi, sans toutefois le manifester publiquement, certains chrétiens très engagés dans leurs églises observent et accomplissent discrètement les cérémonies coutumières aux temps fixés par la tradition, alors que d'autres, refusant la conversion, demeurent encore dans leurs pratiques et croyances ancestrales. Ces deux groupes de chrétiens se rencontrent aussi chez les *Kyamã*. Malgré tout, l'administration des sacrements se fait conformément aux rites prévus par l'Eglise catholique romaine et les dispositions du droit canonique en vigueur. Aussi, tenant compte des réalités matrimoniales traditionnelles et des prescriptions du droit civil ivoirien, la Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire insiste sur le fait que soient célébrés au préalable le mariage coutumier et le mariage civil avant le mariage religieux : « […]. Nous voulons aider les croyants à reconnaître leur insertion profonde dans la lignée des ancêtres et dans la société d'aujourd'hui. C'est pour cela que nous demandons qu'on tienne en haute estime le mariage coutumier et le mariage civil, et nous invitons les membres de l'Eglise à satisfaire à leurs obligations envers les communautés auxquelles ils appartiennent »[607].

C'est dans un tel ordre qu'est célébré le mariage chrétien qui suit les trois principales étapes selon la liturgie romaine du mariage : *La réception de la demande du couple* (premier

---

[606] Jules MOURY (Mgr), *op. cit.* , 20juilet 1914.

[607] CECI (Conférence Épiscopale de Côte d'Ivoire), « Directoire de pastorale familiale, conclusion », n° 81, Abengourou, 28 janvier 1984, Archives CECI.

contact avec les futurs époux), *la constitution des dossiers et la préparation* suivie de *la célébration proprement dite*.

a) La réception de la demande du couple

Il s'agit ici de la première rencontre entre le curé ou le ministre délégué et les candidats au mariage ; c'est une étape importante qui permet au ministre de recevoir la demande du couple et de s'entretenir avec lui. Au cours de cette rencontre, le ministre cherche à connaître la motivation de leur projet, les circonstances de leur rencontre et bien d'autres informations les concernant pour mieux orienter la préparation. Cette prise de contact permet de programmer la date de la célébration. A cette occasion, le curé ou le ministre délégué explique aux demandeurs l'importance de leur projet, tout en mettant un accent particulier sur les propriétés du mariage. Il planifie les autres rencontres avec eux et leur donne la liste des documents à fournir pour l'administration de la curie. .

b) La constitution des dossiers et la préparation au mariage

Cette seconde étape consiste pour le ministre à recevoir les documents à fournir par les candidats[608], à faire les interrogatoires et à constituer le dossier du mariage. La constitution du dossier peut se faire aussi progressivement pendant la période de préparation.

La préparation, conformément aux recommandations de la Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire, s'étend au minimum sur trois mois ponctués de rencontres. Le couple est instruit sur le mariage, la vie de couple, la vie familiale et ecclésiale, la vie sociale, la vie spirituelle et sur d'autres éléments que le ministre trouve nécessaires et utiles pour le couple. Cette préparation est précédée de la publication des bans qui se fait en trois semaines dans la paroisse du lieu de résidence des futurs mariés, les paroisses de leurs lieux de baptême, dans les communautés ecclésiales de base et dans la paroisse où la célébration doit se dérouler. Dans certaines paroisses, des affiches comportant les photographies du couple sont exposées à la vue et au su de tout le monde. Au terme de cette période de communication du projet de mariage, s'il y a opposition, le ministre apprécie, et décide soit de poursuivre la préparation quitte à solutionner les difficultés, soit de l'interrompre et différer le mariage, soit de l'annuler au cas extrême, après avoir expliqué sa décision au couple. En cas de sérieux problèmes

[608] Il s'agit des cartes ou des extraits de baptême, des actes ou extraits de naissance, de l'acte ou du certificat de mariage civil et de la fiche d'identification remplie.

empêchant la célébration, les conseils avisés de l'official sont sollicités. S'il n'y a aucune opposition au projet, la confirmation est donnée aux candidats pour la célébration du mariage.

c) La célébration proprement dite

S'il n'y a aucun empêchement, la célébration se déroule à la date et au lieu choisis par le couple. Elle est assurée par le curé lui-même ou par le ministre délégué, à la paroisse prévue, devant toute l'assemblée, conformément au rituel canonique. Mais le plus souvent, comme un peu partout en Afrique, la célébration est inculturée sans pour autant dénaturer le rituel ni la forme canonique.

3- Un exemple d'inculturation

Par rapport aux réalités matrimoniales *akyã*, voici comment peut se présenter cet essai d'inculturation :

D'abord, il convient de souligner que le mariage est un événement heureux pour les familles, les classes d'âge, le couple et les amis, voire pour tout le village. C'est pourquoi les futurs mariés sont bien encadrés et mis à l'honneur ce jour-là. Vêtus de beaux habits traditionnels de fête, les élus du jour se rendent à l'église, accompagnés des membres de leur familles et de leurs amis avec des chants, des acclamations et des cris guerriers. A l'église, la future mariée est installée parmi les filles de sa classe d'âge, à l'insu de son époux qui fait son entrée et se met à la chercher ; lorsqu'il l'a repérée, il se dirige vers elle, et sous les acclamations et les cris de joie de l'assemblée, la prend par la main, la conduit à leur siège et l'installe avec le plus grand soin possible. Après ce, la cérémonie se poursuit avec la liturgie de la parole. Au moment de l'échange des consentements, les parents des élus du jour, sont invités à venir donner, devant toute l'assemblée, leur consentement pour l'union de leurs enfants, avant que le couple n'intervienne. Cette partie de la cérémonie est très bruyante et animée. Au moment de l'offertoire, il y a la procession des offrandes qui y ajoute un cachet spécial. Les époux vont à l'entrée de l'église rejoindre les enfants ou les jeunes, habillés de façon traditionnelle pour la procession avec ce qu'ils ont prévu d'offrir à Dieu ce jour. Les dons sont composés de produits alimentaires culturels et naturels. Le cortège de l'offrande s'avance vers l'autel en pas de danse bien rythmée par les tam-tams et d'autres instruments de musique sous les acclamations de l'assemblée. Les amis des classes d'âge n'hésitent pas à s'y introduire pour accompagner les mariés en pas de danse également. Devant l'autel, le

célébrant reçoit les oblats et bénit le cortège et chacun retourne à sa place, toujours en dansant jusqu'à l'arrêt du chant. A la bénédiction nuptiale, les parents sont encore invités à venir donner leurs bénédictions à leurs enfants, avant celle du célébrant. La liturgie matrimoniale se poursuit comme le prévoit le rituel liturgique. Après la messe, ce sont les prises de photographies pour immortaliser l'événement. Les mariés se rendent ensuite au lieu de la fête avec tous leurs invités à pas de danse et sous des ovations bien nourries. Une telle cérémonie nuptiale s'étend au maximum sur deux heures. Le Dimanche qui suit la célébration, les mariés se retrouvent à l'église en riches vêtements traditionnels avec des bijoux dorés, pour rendre grâce à Dieu et être présentés à toute la communauté. La fête se poursuit en famille et c'est l'occasion pour les mariés et leurs familles d'exhiber leurs richesses en changeant de vêtements trois ou quatre fois avant la fin de la fête. Pendant toute la semaine, les mariés font leur belle toilette en habits traditionnels luxueux. C'est une manière pour eux d'exprimer leur nouvelle vie d'engagés et de responsables.

Il s'agit ici d'une brève présentation, d'une célébration inculturée du mariage chrétien dans l'église catholique, à partir de la tradition *akyã*. Elle ne s'impose guère au couple ni au célébrant qui peuvent choisir une autre formule, car il existe d'autres démarches d'inculturation qui sont *ad experimentum* en vue de retenir une seule formule pour tout le peuple *Akyã*.[609]

L'importance du mariage dans toute société humaine ne laisse personne indifférente, et plus encore en Afrique où se côtoient, non sans se heurter, la tradition et le modernisme. C'est dans cette optique que la Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire a pris les dispositions suivantes concernant le mariage, eu égard aux réalités du terrain.

4- Les orientations de la conférence épiscopale ivoirienne sur le mariage

Conscients de l'importance du mariage et de la famille chrétienne dans la société humaine, la Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire a élaboré un directoire pour la pastorale familiale dont nous voudrions donner ici les grandes lignes. En voici la motivation : « Conformément aux souhait du Synode des Evêques de 1980, nous sommes heureux de vous présenter, aujourd'hui, un directoire de pastorale familiale dont nous attendons beaucoup de fruits. Après une large consultation, nous avons rédigé ce texte qui ne prétend pas répondre à tous les problèmes posés par la famille aujourd'hui dans notre pays, mais qui, croyons-nous,

[609] Peuple des *Kyamã*.

orientera de manière décisive notre pastorale familiale[610] ». Ce directoire s'articule autour de trois points : *la préparation au mariage*, *la célébration du mariage* et *l'accompagnement des mariés*. Il est précédé d'une *conception du sacrement de mariage*. En voici le contenu :

a) Le sacrement de mariage

Selon les Évêques de Côte d'Ivoire, « le mariage est l'un des actes les plus importants de la vie sociale de l'homme. Pour l'africain, il ne peut se comprendre que situé dans le contexte culturel qui est le sien et dans la vision globale qu'il a de l'homme, être personnel et communautaire ». Aussi, c'est dans la communauté familiale qu'il vit, s'identifie et s'épanouit. Sans toutefois l'emprisonner, cette communauté, par solidarité, l'assiste à être heureux dans son engagement. L'union de l'homme et de la femme établit une alliance entre les deux familles. Bien que tenant souvent compte de l'avis des familles, le consentement matrimonial du couple est libre et ne saurait souffrir de fortes pressions familiales. Eu égard à la culture africaine, les Prélats soulignent que tout mariage doit déboucher sur le don de la vie. Aussi rappellent-ils, l'amour qui établit une communauté de vie entre l'homme et la femme, est le sacrement de la communion entre Dieu et les hommes. La famille domestique devient le lieu où sont pratiquées les vraies valeurs humaines soutenues par la grâce du Christ. Le foyer chrétien peut alors devenir un signe du Christ et un moyen de sanctification de tout le milieu social. C'est un apostolat que la famille doit exercer pour un mieux-être social. Ainsi, la solidarité du groupe doit aider les uns à consolider leur vie conjugale et les autres à s'orienter vers une véritable union matrimoniale plus responsable. Cela doit se faire dans le respect de la liberté humaine.

Les Evêques terminent la partie consacrée au sacrement de mariage en invitant l'Eglise locale à porter une attention particulière aux foyers chrétiens et à les aider à être heureux dans leurs engagements. Dans la deuxième partie du Directoire, ils disent comment par la préparation au mariage, la célébration et l'accompagnement des mariés, les prêtres peuvent assister les couples à vivre le sacrement de mariage.

b) La préparation au mariage

[610] CECI., *op. cit.*, n° 1.

Tout en rappelant le rôle important que joue la famille chrétienne née du mariage entre chrétiens, pour une société harmonieuse, et aussi le caractère sacramentel de l'union matrimoniale, la Conférence épiscopale ivoirienne souligne la nécessité d'une bonne préparation prochaine, immédiate et lointaine.

En ce qui concerne *la préparation lointaine*, elle demande aux familles d'approfondir l'éducation des jeunes en s'investissant de façon solidaire pour la réussite de l'union de leurs enfants. Il s'agit pour les familles d'inculquer aux époux les vertus d'égalité et de respect mutuel, fruits de l'amour vrai dans la vie conjugale : L'homme, tout en restant chef dans le foyer, doit avoir une haute considération pour sa femme qui, à son tour, lui doit aussi de l'obéissance sans être son esclave. L'éducation au respect de la personne passe aussi par l'éducation sexuelle. La sexualité ne doit plus être un sujet tabou. La famille et l'école doivent offrir aux jeunes une large explication de tout ce qui a trait à la sexualité.

Bien qu'il soit nécessaire et utile pour la survie et le bien-être du foyer, l'argent ne doit pas être la condition *sine qua non* de l'union conjugale, écrivent les Evêques. En outre, ils demandent aux conjoints d'épouser dans leurs relations, les vertus de l'honnêteté, de la justice, de la franchise, de la vérité et du respect de la parole donnée.

En ce qui concerne les coutumes, ils préconisent une sérieuse réflexion à leur sujet et une compréhension de leur place et de leur rôle dans le mariage. Tout en recommandant aux jeunes de rester attachés aux valeurs socioculturelles de leurs régions, ils les invitent aussi à la prudence et au discernement dans leur utilisation, particulièrement au sujet de la dot. Par ailleurs, ils demandent aux agents pastoraux de mettre l'accent sur l'aspect communautaire du mariage.

Consciente de l'importance de la fécondité conjugale en Afrique et des crises qu'elle peut engendrer dans le couple en cas de défaillance, la Conférence épiscopale demande aux futurs mariés de se situer au préalable sur leurs états par des examens médicaux, et au cas où il existerait des anomalies, de recourir aux traitements. En cas d'impossibilité absolue, qu'ils sachent que la vie donnée mutuellement et l'amour réciproque sont aussi meilleurs qu'une fécondité précoce. Les pasteurs les y aideront en ce sens.

Les Prélats terminent ce point en invitant les agents pastoraux à entretenir longtemps en avance, les jeunes sur leur engagement matrimonial futur, par une vaste « catéchèse vocationnelle ». Ainsi, auront-ils des éléments pour mieux amorcer la deuxième étape de la formation au sacrement de l'amour.

A propos de *la préparation prochaine et immédiate*, les Evêques recommandent qu'elle débute dès les fiançailles. Les fiancés informeront les responsables de l'église de leur projet. Cette information pourrait se faire dans le cadre d'une réunion à laquelle prendront part les parents. A cette rencontre, l'agent pastoral leur donnera les grandes lignes de cette préparation qui doit se dérouler pendant trois mois au minimum. Au cours de cette *préparation prochaine*[611], on dégagera par étapes progressives, sous la forme d'une catéchèse, le sens sacramentel du mariage et les conséquences du sacrement : engagement de Dieu à soutenir les époux et engagement des époux à vivre leur amour dans et par le Christ. Dans cette phase de préparation, le rôle des familles, selon la Conférence épiscopale, sera de se mettre ensemble pour régler d'éventuels problèmes entre les fiancés, lesquels pourraient compromettre la réalisation du projet[612]. À l'intervention des familles, s'ajoute celle des témoins[613] qui doivent être de véritables conseillers et des personnes de recours pour les fiancés. D'autres personnes et structures matrimoniales telles que les foyers chrétiens, les médecins, les juristes et les prêtres, chacun selon sa compétence, assisteront les fiancés à mieux s'imprégner de l'importance de leur engagement futur, tout en les orientant sur les dispositions à prendre pour sa réussite.

La préparation immédiate, dernière phase du cheminement vers le mariage, consiste à faire l'interrogatoire comme l'exige le dossier constitutif, la retraite pour amener les fiancés à une rencontre personnelle avec Dieu, la confession pour disposer leurs êtres à la réception des grâces sacramentelles et la réflexion sur la liturgie du mariage pour qu'ils sachent comment les choses se dérouleront.

Après toute cette période de préparation, s'il n'y a pas d'obstacle à l'union religieuse, la célébration proprement dite peut alors se tenir à la date fixée avec les futurs époux.

---

[611] Cette préparation doit se faire, un peu à la manière des étapes catéchuménales du baptême, avec des structures réelles de formation dont des montages audio-visuels sur la vie du couple, des séances d'échange avec des anciens couples et bien d'autres.

[612] Il s'agit aussi pour les familles d'avoir des fréquentes concertations en présence des futurs mariés pour leur faire percevoir l'importance que revêt pour elles cette union ainsi que leur détermination à œuvrer pour sa réussite.

[613] Les Evêques déconseillent le choix des témoins sur la base d'intérêts prestigieux et financiers. Les témoins selon eux, doivent être des catholiques adultes mariés et exemplaires, capables d'aider par leurs sages conseils le couple à mieux vivre leur union, et à solutionner leurs éventuelles crises post conjugales.

c) La célébration du mariage

Pour la célébration du mariage, les Evêques de Côte d'Ivoire demandent qu'elle soit publique, expressive et significative pour l'assistance comme pour les mariés. Tout en restant fidèle au rituel de la célébration canonique du mariage, une inculturation peut se faire à partir du rite matrimonial coutumier, mais en accord avec les contractants. Dans ce sens, les parents pourront être invités, *coram populo*, à exprimer leur engagement à œuvrer ensemble pour la réussite de l'union de leurs enfants[614].Après la célébration du mariage, le suivi des mariés s'impose afin de maintenir constamment allumée la flamme de l'amour entre eux.

d) L'accompagnement des mariés

Les Prélats mettent l'accent sur l'accompagnement des époux après les cérémonies religieuses pour que la famille devienne toujours davantage une communauté d'amour et surtout pour que perdure l'union scellée. Ce suivi incombe aux pasteurs et aux familles. Au niveau de l'Eglise, il doit se réaliser :

- Par l'échange avec d'autres couples.
- Par des récollections et retraites propres aux foyers.
- Par la participation des familles aux réunions de quartiers, aux actions diverses de la paroisse.
- Par la participation des familles à un mouvement ou une association à caractère familial.
- Par les homélies du Dimanche qui doivent, suivant les occasions, revenir sur la catéchèse du mariage et de la famille.
- Par le renouvellement des engagements du mariage à certaines occasions.

Voici résumés quelques points essentiels du directoire de la Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire sur la pastorale familiale. La mise en pratique de ces points peut être très utile pour la consolidation du pacte d'amour entre l'homme et la femme.

C'est ainsi que se présentent les grandes lignes de la doctrine de l'Eglise catholique sur le mariage. Ce que nous pouvons retenir de cet exposé, c'est que l'Eglise catholique

[614] Concrètement, au cours de la célébration, le ministre qui assiste au mariage invitera les parents des époux à venir manifester non seulement leur accord à l'union de leurs enfants, mais aussi leur engagement à la vie conjugale des jeunes et à les aider à vivre conformément à l'amour du Seigneur.

accorde une grande importance au mariage et à la famille, non seulement parce qu'ils sont des institutions divines, mais aussi parce qu'ils jouent un rôle très important dans la société et constituent les lieux par excellence de l'éducation chrétienne et du vécu de la foi. Les Évêques allemands le soulignent aussi : « Le mariage et la famille sont au nombre des biens les plus précieux de l'humanité. Ils sont la cellule fondamentale de la société humaine. La santé de la personne et de la société tant humaine que chrétienne est étroitement liée à la prospérité de la communauté conjugale et familiale »[615].

Par ailleurs nous n'aurons une vision globale de l'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique que dans une connaissance de sa réflexion sur la dissolution du lien matrimonial.

SECTION II : La position de l'Eglise catholique par rapport à la dissolution du lien matrimonial

Affirmant que le mariage est la vocation première de l'humanité, parce qu'institué et voulu par Dieu lui-même, l'Eglise a toujours soutenu et encourager les chrétiens non seulement à réaliser cette volonté divine[616], mais aussi à « sauvegarder et à promouvoir la dignité originelle et la valeur privilégiée et sacrée de l'état de mariage »[617]. Cependant, ce ministère de l'Eglise vis-à-vis du mariage n'est pas sans rencontrer des difficultés provenant des foyers. Ces problèmes sont des crises conjugales qui, le plus souvent mettent à mal l'institution divine et la menacent même de destruction. Une telle situation n'est pas sans porter atteinte, de façon périlleuse, au *vinculum matrimonium*[618]. Aussi, face aux réflexions divergentes entre théologiens et canonistes sur ce point, l'Eglise intervint pour éclairer et situer les uns et les autres. C'est cette intervention que nous voulons exposer par rapport à la séparation de corps, à la réconciliation et au remariage, à partir des documents magistériels.

---

[615] Conférence épiscopale allemande, *op. cit.*, p. 373.

[616] GS n° 48.

[617] *Ibidem*. n° 47.

[618] Dans son Petit Dictionnaire de droit canonique, Jean WERCKMEISTER, le nomme aussi *ligamen*, et le désigne comme *lien matrimonial ou conjugal* qui est, selon lui, une obligation juridique réciproque entre les conjoints, perpétuelle et réciproque (can. 1134).

Paragraphe I : La conception chrétienne de la séparation de corps

La séparation de corps fait partie des crises qui affectent le mariage aussi bien chrétien que non chrétien. Mais qu'enseigne l'Eglise au sujet de cette crise ?

L'Eglise parle de la séparation de corps plutôt que du divorce, car selon la doctrine matrimoniale, le mariage, quel qu'il soit, est d'institution divine, et conformément à la volonté de Dieu, est de nature indissoluble. Cette indissolubilité est inviolable lorsqu'il s'agit d'un sacrement, c'est-à-dire le mariage conclu et consommé entre deux baptisés. De ce fait, elle dit avoir le pouvoir sur tout mariage. L'Eglise retient le terme de séparation de corps pour dire que le lien scellé entre l'homme et la femme par leur consentement mutuel, et qui, de nature est indestructible, est simplement relâché ou affaibli ; seul l'amour reconsolidé et renforcé entre les époux peut le renouer fortement. C'est pourquoi elle privilégie la voie de la réconciliation par une démarche pastorale.

Même s'il ne fait pas de déclarations sur la séparation de corps des époux, le Concile Vatican II va bien au-delà de cette crise conjugale pour déclarer l'indissolubilité du mariage : « […]. Cette union intime, don réciproque de deux personnes, non moins que le bien des enfants, exigent l'entière fidélité des époux et requièrent leur indissoluble unité »[619].

Le Code de droit canonique réserve vingt-trois canons à la séparation de corps (can. 1141-1164). C'est la seule de nos trois sources qui traite explicitement de la séparation de corps.

Le Catéchisme de l'Eglise catholique, tout en insistant sur l'indissolubilité du mariage chrétien à la lumière des autres documents magistériels, reprend le canon 1153 qui dit pour quoi l'Eglise recommande la séparation de corps aux époux : « Il existe des situations où la cohabitation matrimoniale devient pratiquement impossible pour des raisons très diverses. En de tels cas, l'Eglise admet la séparation physique des époux et la fin de la cohabitation. Les époux ne cessent pas d'être mari et femme devant Dieu ; ils ne sont pas libres de contracter une nouvelle union »[620].

[619] GS n° 48 § 1.

[620] CEC n° 1649

Le Pape Jean-Paul II, dans son Exhortation apostolique, *Familiaris Consortio*, soutient fermement les affirmations du dernier Concile non sans les citer[621]. Aussi, en citant l'extrait de l'Evangile de Jésus-Christ selon Saint Matthieu, il fait dériver l'indissolubilité du sacrement de la volonté du Seigneur, donc de celle de Dieu : « Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer » (Mt 19, 6)[622]. A travers cette citation, le Pape fait savoir que la séparation peut conduire à la dissolution du mariage.

Considérant la doctrine de l'Eglise catholique, Laurent KPOGO distingue « l'indissolubilité intrinsèque de l'indissolubilité extrinsèque »[623].

La suite de cette section nous permettra de découvrir encore plus l'enseignement ecclésial sur la séparation de corps.

Paragraphe II : Les causes de la séparation de corps

Le Code de droit canonique de 1917, en ces canons 1129 et 1131, nous donne cinq causes légitimes de la séparation des conjoints :

- l'adultère ;
- la filiation à une secte non catholique ;
- l'éducation non catholique des enfants ;
- une vie honteuse ou ignominieuse ;
- la mise en grave danger de l'âme ou du corps du conjoint.

Par contre le Code de droit canonique de 1983, ne retient que trois de ces causes :

- l'adultère (can. 1152) ;
- la mise en grave danger de l'âme ou du corps du conjoint ou des enfants (can. 1153) ;
- le fait de rendre la vie commune trop dure (can. 1153).

La doctrine matrimoniale de l'Eglise catholique, comme nous l'avons exprimée à maintes reprises, est fondée sur l'unité et l'indissolubilité. Il va sans dire que l'Eglise catholique s'oppose à toute tentative visant à briser ou anéantir le lien fortement noué entre deux baptisés. Cependant, il existe des cas de dissolution du lien matrimonial et de déclaration en nullité de mariage.

---

[621] FC n° 19-20.

[622] *Ibidem*. n° 20.

[623] Laurent KPOGO, *Doctrine chrétienne du mariage et de la famille au cœur des défis mondiaux*, Éditions Saint Augustin Afrique, Lomé, , p.434-435.

A- La dissolution et le maintien du lien matrimonial

Notre présente étude vise à savoir en quoi l'Eglise peut dissoudre le lien matrimonial et en quoi elle ne le peut pas. Nous nous servirons du Code de droit canonique de 1983 comme document-source, car c'est en lui seul que l'Eglise développe de façon juridique son enseignement dans les canons 1141 à 1150. De tous ces canons, seul le premier (can. 1141) nous parle de l'indissolubilité du mariage ; tous les autres (can.1142-1150) ont trait à la dissolution du mariage.

1- Les cas de dissolution du lien

L'Eglise développe les cas possibles de dissolution du lien dans les canons 1142 à 1150. Il s'agit des cas suivants :

- Le mariage conclu et non consommé
- Le privilège en faveur de la foi ou privilège paulin
- Le privilège pétrinien

a) Le mariage conclu et non consommé (*Matrimonium ratum non consummatum*)

Le Code de droit canonique actuel souligne : « Le mariage non consommé entre des baptisés ou entre une partie baptisée et une partie non baptisée peut être dissous par le Pontife Romain pour une juste cause, à la demande des deux parties ou d'une seule, même contre le gré de l'autre »[624].

Certes, le législateur ne précise pas si le mariage a été conclu ou pas, mais cela sous-entend un mariage conclu, c'est-à-dire valide, eu égard au canon précédent. Ainsi, ce mariage est valide mais non consommé, c'est-à-dire qu'il n'y a pas eu l'acte sexuel « *humano modo* »[625]. En outre, c'est un mariage soit entre baptisés, soit entre une partie baptisée et une autre non baptisée[626]. Et seul le Pontife Romain peut dissoudre ce genre de mariage.

---

[624] CIC 1983, can. 1142.

[625] « À la manière humaine ».

[626] Le législateur ne précise pas s'il s'agit de baptisés catholiques. Ainsi, il peut être question soit de deux baptisés catholiques, soit de deux baptisés dont l'un est catholique et l'autre non. Il va sans dire que le pouvoir de l'Eglise s'étend à tout mariage.

De ce canon, nous retenons que la dissolution du lien est possible par le Pontife Romain si :

- Le mariage est non consommé ;
- Les deux parties sont baptisées ou une seule l'est ;
- La cause est juste.

b) Le privilège en faveur de la foi ou privilège paulin

Pour ce cas de dissolution du lien, il est écrit ceci dans le canon suivant : « Le mariage contracté par deux non-baptisés est dissous en vertu du privilège paulin ou en faveur de la foi de la partie qui a reçu le baptême, par le fait même qu'un nouveau mariage est contracté par cette partie, pourvu que la partie non-baptisée s'en aille »[627].

A la lecture de ce canon, le premier constat qu'on fait est qu'il s'agit d'un mariage légitime (mariage entre deux non-baptisés). Il n'est pas dit qu'il est consommé ou pas, mais nous le supposons l'être, en vertu de la présomption du droit. La dissolution n'intervient que si une partie se convertie à la foi catholique et contracte un nouveau mariage. L'action de l'Eglise consiste à permettre à la partie devenue chrétienne, de pratiquer librement sa foi sans être gênée par la partie non-baptisée, à qui il est demandé de quitter le foyer. Ce que ce canon ne dit pas aussi, est que le nouveau mariage doit être contracté avec une personne baptisée en principe dans l'Eglise catholique. Le mariage devient alors un sacrement, donc indissoluble dès lors.

Le privilège paulin a son origine dans la première épître de saint Paul aux Corinthiens (1Co 7, 12-15).

En résumé, pour que la dissolution puisse se faire, les conditions suivantes doivent être réunies :

- Le mariage doit être conclu et consommé entre deux non-baptisés ;
- L'une des deux parties doit se convertir et recevoir le baptême ;
- La partie non-baptisée doit partir du domicile conjugal si elle refuse de cohabiter pacifiquement sans injure au Créateur[628]. En outre, elle doit être interpellée pour savoir si elle veut aussi être baptisée[629].

---

[627] CIC 1983, can. 1143 § 1.

[628] CIC 1983, can. 1143 § 2.

[629] *Ibidem*., can. 1144 § 1.

Dans le cas contraire :

- La partie devenue chrétienne doit contracter un nouveau mariage avec une autre partie Baptisée[630].

L'interpellation doit se faire après le baptême de la partie convertie, mais l'Ordinaire du lieu peut autoriser que cela se fasse avant pour une cause grave. Il peut aussi dispenser de l'interpellation[631].

c) Le privilège pétrinien

La Congrégation pour la doctrine de la foi a pris des dispositions que ne règle pas le privilège paulin. En effet, en vue du salut des âmes *(salus animarum)*, cette Congrégation affirme que le Pape, en tant que successeur de Pierre (d'où l'appellation *pétrinien*), possède le plein pouvoir de dissoudre certains mariages, même si les conditions du privilège paulin ne sont pas remplies. Il s'agit des mariages conclus et consommés entre :

- Deux personnes non-baptisées ;
- Une personne non-baptisée et une personne baptisée dans l'Eglise catholique ;
- Une personne non-baptisée et une personne baptisée hors de l'Eglise catholique.

Ces différents cas sont contenus dans les canons 1148-1149.

En fait, ces dissolutions sont prononcées par la Congrégation pour la doctrine de la foi, au nom du pouvoir *vicaire* du Pape. Aussi, le mariage polygamique dont parle le canon 1148, n'échappe pas à ce pouvoir vicarial qui a des limites malgré tout.

2- Le cas du maintien du lien

Même si dans certains cas ci-dessus, l'Eglise enseigne que le lien matrimonial peut être dissous, elle affirme aussi que dans d'autres, la dissolution est impossible. C'est ce qu'elle nous exprime dans sa doctrine sacramentelle du mariage[632] et dont nous trouvons le résumé dans le Code de droit canonique : « Le mariage conclu et consommé ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf par la mort »[633]. Ceci signifie que même

---

[630] *Ibidem.*, can. 1143 § 1.

[631] *Ibidem.*, can. 1144 § 2.

[632] Cf. p. 227-229. Nous pouvons aussi nous référer à la doctrine sur les propriétés essentielles du mariage développées aux pages 240-243.

[633] CIC 1983, can. 1141.

séparés ou divorcés (civilement) dans un tel cas, le lien matrimonial est toujours noué entre les époux. Ainsi, ils ne peuvent plus se remarier dans l'Eglise catholique. L'Eglise parle alors de séparation avec maintien du lien[634]. En fait, il s'agit dans ce canon, du mariage sacramentel indiqué par le mot *conclu* (*ratum*)[635]. Certes le canon ne le précise pas, mais c'est un mariage contracté par deux baptisés, puisque le sacrement ne naît que dans un tel mariage. Ce mariage est en plus consommé (*consummatum*) « *humano modo* »[636] ; donc il est conclu et consommé (*ratum et consummatum*). Ce qui veut dire que pour qu'il y ait maintien du lien, le mariage doit être :

- Conclu.
- Consommé.

Par ailleurs, l'Eglise enseigne aussi qu'au cas où l'une des deux parties commet l'adultère et met en grave danger l'âme ou le corps de l'autre partie ou des enfants, et rend la vie commune trop dure, la partie innocente a le droit de rompre la vie commune[637]. Cela suppose que l'époux innocent n'ait pas pardonné à l'époux coupable[638].

Au terme de cette section consacrée à la dissolution et au maintien du lien matrimonial nous retenons ceci : l'Eglise catholique a toujours eu un intérêt particulier pour le mariage, parce qu'en tant qu'institution divine, il fait naître la famille, son champ d'évangélisation et d'activités pastorales. C'est pourquoi, conformément à l'exhortation de son Chef, Jésus-Christ (« Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer »), elle a toujours affirmé et défendu l'indissolubilité du mariage en général, et particulièrement chrétien (sacramentel), même si en certaines circonstances, elle le dissout ou le déclare inexistant. Aussi, face aux crises conjugales pouvant porter préjudice au lien matrimonial, elle prône le règlement pacifique.

---

634 La séparation est dans ce cas, partielle et non définitive. Le divorce civil des époux ne brise pas non plus le lien matrimonial. Comme le dit le canon, « seule la mort le dissous » et permet à l'autre partie de se remarier dans l'Eglise catholique.

635 Cf. Jean WERCKMEISTER, *Petit Dictionnaire de droit canonique*, art. *Mariage*.

636 À la manière humaine.

637 CIC 1983, can. 1151-1154.

638 CIC 1983, can. 1152.

B- La réconciliation des séparés

En général, l'Eglise catholique ne prône pas la séparation de corps parce qu'elle cause d'énormes souffrances et surtout parce que ses effets sont néfastes aux enfants. Ces effets peuvent s'étendre aussi bien sur les familles que sur la société elle-même ; la famille étant à l'origine de la société humaine. Ainsi, quelles que soient les crises conjugales, l'Eglise catholique a toujours voulu la réconciliation et encouragé les époux au pardon mutuel et à la compréhension. C'est ce qu'exprime indirectement le canon 1152 en ces trois paragraphes à travers le mot *pardon* qui y revient souvent. Le catéchisme de l'Eglise catholique le dit si bien : « […]. En cette situation difficile, la solution la meilleure serait, si possible, la réconciliation »[639].

Aussi, pour une action efficace envers les couples en difficultés, l'Eglise invite chacun de ses membres à y jouer sa partition.

1- Le rôle du clergé

Dans son Exhortation apostolique, *Familiaris Consortio*, le Pape Jean-Paul II invite les agents pastoraux, précisément le clergé, à s'impliquer davantage dans le suivi et l'assistance, aussi bien morale que spirituelle, aux familles chrétiennes : « […]. Ils (les évêques) doivent soutenir la famille dans ses difficultés et ses souffrances, en se tenant aux côtés de ses membres, en les aidants à voir leur vie à la lumière de l'Evangile […]. Préparés à cet apostolat en temps utile et de la même façon, le prêtre et le diacre doivent se comporter constamment, au regard des familles, comme des pères, des frères, des pasteurs et des maîtres en les aidant avec le secours de la grâce et en les éclairant avec la lumière de la vérité […] »[640]. Une telle exhortation du Saint-Père, exprime l'importance du rôle du clergé pour la réussite du mariage. Ainsi, très écouté et obéi par les fidèles, le clergé pèsera de tout son poids dans des crises conjugales pour les solutionner et permettre aux foyers chrétiens de retrouver l'harmonie, le bonheur et la joie de vivre ensemble. Leur fidélité au Magistère de l'Eglise catholique sur les fins et les propriétés du mariage permettront aux mariés et aux futurs mariés de bien comprendre ce qu'est l'engagement matrimonial. Ceci signifie qu'un suivi permanent

[639] CEC, n° 1649.

[640] FC n° 73.

doit se faire auprès des couples. Aussi, en tant que membre de la communauté ecclésiale, l'assistance de celle-ci n'est pas inutile au couple.

2- Le rôle de la communauté

Membres de la grande famille qu'est l'Eglise, les époux chrétiens ont droit à une attention particulière de toute la communauté parce que c'est dans leurs foyers, « Eglise domestique », que celle-ci (l'Eglise) exerce sa mission. Aussi, pouvons-nous dire que si les familles chrétiennes se portent bien, l'Eglise ira aussi mieux et elle se fortifiera davantage. Le Concile Vatican II souligne ce devoir d'assistance que la communauté chrétienne se doit d'avoir envers les époux : « La santé de la personne et de la société tant humaine que chrétienne est étroitement liée à la prospérité de la communauté conjugale et familiale. Aussi, les chrétiens, en union avec ceux qui font grand cas de cette communauté, se réjouissent-ils sincèrement des soutiens divers qui font grandir aujourd'hui parmi les hommes l'estime de cette communauté d'amour et de respect de la vie, et qui aident les époux et les parents dans leur éminente mission. Ils en attendent en outre de meilleurs résultats et s'appliquent à les étendre »[641]. Le Pape Jean-Paul II, basant son Exhortation apostolique sur le récent Concile, ne s'en écarte pas ; ainsi, tout en restant dans la même ligne des déclarations conciliaires, il en fait écho en sa manière dans sa conclusion : « Il est donc indispensable et urgent que tout homme de bonne volonté s'emploie de toutes ses forces à sauvegarder et à promouvoir les valeurs et les exigences de la famille. Je me sens poussé à demander à ce sujet un effort particulier aux fils de l'Eglise. Dans la foi, ils ont une pleine connaissance du merveilleux dessein, ils ont donc une raison de plus de prendre à cœur la réalité de la famille, dans ce temps d'épreuves et de grâce qui est la nôtre. Ils doivent *aimer la famille de façon particulière*. C'est là une consigne concrète et exigeante »[642].

Toutes ces recommandations de l'Eglise manifeste sa préoccupation à aider les familles chrétiennes à s'épanouir dans la vie conjugale.

[641] GS n° 47 § 1.

[642] FC n° 86.

3- La reprise de la vie conjugale

L'Eglise considère la séparation de corps comme un mal aussi bien pour les époux eux-mêmes que pour leurs progénitures et la société. C'est pourquoi elle recommande aux agents pastoraux et à la communauté, un suivi attentionné et une assistance aux couples en crise conjugale. Le vœu ardent pour l'Eglise est la réconciliation du couple et la reprise de leur vie matrimoniale commune. C'est ce à quoi invitent les canons 1153 et 1155 : « Dans tous les cas, dès que cesse le motif de la séparation, la vie commune conjugale doit être reprise, à moins que l'autorité ecclésiastique n'en ait décidé autrement »[643].

« Le conjoint innocent peut toujours, et c'est louable, admettre de nouveau l'autre conjoint à la vie conjugale ; dans ce cas, il renonce au droit de séparation »[644].

De ces canons, deux déductions peuvent se faire :

- Soit la reprise de la vie conjugale se fait – ce qui est bénéfique aux époux et aux enfants – avec le même conjoint.
- Soit elle se fait – ce qui est dommage pour eux – avec une partie autre que le conjoint.

En considérant les fins du mariage, nous pouvons dire que le désir primordial de l'Eglise en de telles circonstances, est le retour à la vie commune du couple séparé. Malheureusement, le plus souvent, les choses se passent autrement ; chacun des séparés, sans attendre d'éventuelles médiations, fait une nouvelle rencontre avec qui il s'engage ou projette s'engager à nouveau. Que pense alors l'Eglise d'une telle situation ?

C- Le remariage après le divorce civil

S'il y a une situation aujourd'hui très embarrassante et préoccupante pour l'Eglise catholique, c'est bien celle des chrétiens divorcés au civil et qui désirent se remarier. Certes, le problème que le remariage pose n'est pas contemporain, mais il est de nos jours récurrent. Alors, que dit et recommande la doctrine de l'Eglise catholique à ce sujet ?

1- La position de l'Eglise catholique

Face au problème aussi délicat que pertinent du remariage après le divorce civil, l'Eglise catholique est toujours restée fidèle à sa tradition basée sur l'Ecriture sainte et le

---

[643] CIC 1983, can. 1153 § 2.

[644] *Ibidem*., can. 1155.

Magistère. Alliant rigueur, compréhension et ouverture, l'Eglise a toujours eu une oreille attentive à cette situation qui était et qui est plus encore aujourd'hui préoccupante. Notre présente étude consiste à exposer la position de l'Eglise catholique par rapport à ce fait social. Nous aborderons la position de l'Eglise en trois points :

- Par rapport aux chrétiens divorcés et remariés au civil ;
- Par rapport au remariage dans l'Eglise catholique ;
- Par rapport à la réception des sacrements (pénitence et eucharistie).

Ce développement se fera à partir des trois documents doctrinaux précités[645].

a) Par rapport aux divorcés remariés

De façon générale, le remariage après le divorce n'est pas accepté par l'Eglise catholique car il est contre la nature-même du mariage (indissoluble en principe) et contre la parole du Seigneur[646]. Ces textes du Concile Œcuménique Vatican II l'expriment indirectement :

« […]. Cette union intime, don réciproque de deux personnes, non moins que le bien des enfants, exigent l'entière fidélité des époux et requièrent leur indissoluble unité »[647].

« […]. C'est pourquoi, même si, contrairement au vœu souvent très vif des époux, il n'y a pas d'enfants, le mariage, comme communauté et communion de toute la vie, demeure, et il garde sa valeur et son indissolubilité »[648].

Dans ces extraits, les expressions comme « indissoluble unité », « communauté et communion de toute la vie », ne sont pas employées de façon fortuite ; elles marquent bien la réfutation du divorce, et partant, du remariage par l'Eglise catholique. Cela veut dire que pour l'Eglise catholique, il est inadmissible, parce qu'opposé à la théologie matrimoniale[649], que

---

[645] Concile Vatican II, Catéchisme de l'Eglise catholique et *Familiaris consortio*.

[646] « Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni » (Mc 10, 9).

[647] GS n° 48 § 1.

[648] *Ibidem*., n° 50 § 3.

[649] Selon la théologie catholique, l'union de l'homme et de la femme est le symbole de l'union perpétuelle du Christ et de son Eglise. En d'autres termes, de même que le Christ est indissolublement uni à son Eglise, de même, l'homme et la femme baptisés sont indissolublement unis. Si le Christ ne peut pas se séparer de son Eglise (« je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps »), l'homme et la femme mariés, ne peuvent pas aussi se séparer.

l'homme et la femme, après avoir librement consenti au mariage, divorcent et se remarient. Donc, l'Eglise catholique ne reconnaît pas une seconde union si la validité de la première est avérée. Jacques VERNAY et Bénédicte DRAILLARD ne manquent pas de souligner cette incompatibilité de la situation des divorcés remariés avec la doctrine de l'Eglise catholique : « En effet, les fidèles divorcés remariés se trouvent dans une situation qui contredit une qualité essentielle du mariage, son indissolubilité […] »[650]. Pour cela, L'Eglise leur propose deux voies : l'abstinence eucharistique et la continence (vivre en frère et sœur).

Cependant, bien qu'elle condamne une telle pratique, l'Eglise catholique recommande que ces personnes soient suivies et assistées dans cette nouvelle vie. A la suite du Concile, le Pape Jean-Paul II, tout en réaffirmant fermement la doctrine chrétienne de l'indissolubilité du mariage, interpelle les agents pastoraux et la communauté chrétienne à être plus proches des divorcés remariés : « Avec le Synode, j'exhorte chaleureusement les pasteurs et la communauté des fidèles dans son ensemble à aider les divorcés remariés. Avec une grande charité, tous feront en sorte qu'il ne se sentent pas séparés de l'Eglise, car ils peuvent et même ils doivent, comme baptisés, participer à sa vie »[651]. Quant au Catéchisme de l'Eglise catholique, il reprend autrement cette invite papale : « A l'égard des chrétiens qui vivent dans cette situation et qui peuvent garder la foi et désirent élever chrétiennement leurs enfants, les prêtres et toute la communauté doivent faire preuve d'une sollicitude attentive, afin qu'ils ne se considèrent pas séparés de l'Eglise, à la vie de laquelle ils peuvent et doivent participer en tant que baptisés »[652]. Eugenio ZANETTI va dans le même sens : « L'Eglise ne peut laisser seuls ces personnes, évidemment surtout si celles-ci s'adressent à elle, se sentant en faute et membres de l'Eglise et voulant continuer à l'être, même par la suite »[653].

Si l'Eglise catholique condamne et ne reconnaît pas le remariage sans que le premier mariage soit déclaré inexistant, que dit-elle pour le remariage chrétien ?

---

[650] Jacques VERNAY, Bénédicte DRAILLARD, *L'ABC des nullités de mariages catholiques*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2011, p. 34.

[651] FC n° 84.

[652] CEC n° 1651.

[653] Eugenio ZENATTI, *op. cit*., p. 178.

b) Par rapport au remariage chrétien

Considérant tout ce que nous venons d'écrire par rapport à la doctrine de l'Eglise catholique sur le mariage et la dissolution du lien, nous pouvons déduire que l'Eglise n'autorise pas de façon générale une nouvelle union tant que celle antérieure n'est pas dissoute. On pourrait dire qu'il en est ainsi de toute législation civile qui ne permet pas la polygamie. Certes, mais l'Eglise catholique a une particularité. Cette exception se résume en deux points :

- Il y a des cas pour lesquels l'Eglise catholique peut dissoudre le mariage et ceux pour lesquels elle ne le peut pas[654]. Or, dans la législation civile, la dissolution se fait pour tout mariage ;
- Le remariage ne peut se faire que dans les cas où la dissolution est possible. En outre, pour l'Eglise toute nouvelle union en son sein doit absolument être un sacrement.

Même s'il arrive que la vie commune devienne impossible, et que l'Eglise catholique conseille la séparation physique (canon 1153), elle n'admet pas le remariage, sauf si le mariage est déclaré nul. Ainsi, en cas de remariage civil, les prêtres ne sont pas autorisés à célébrer une quelconque cérémonie[655]. Car « ces cérémonies donneraient, en effet, l'impression qu'il s'agit de la célébration d'un nouveau mariage sacramentel et videraient de sa force la doctrine sur l'indissolubilité du mariage »[656].

Pour le Pape Jean-Paul II, établir un second lien alors que le premier existe toujours, est une "contradiction objective"[657]. Commentant les huit thèses du Cardinal RATZINGER, Claire SENON-DUPLESSIS explique ainsi cette contradiction : « […], une contradiction existe entre leur vie et la norme ecclésiale, entre l'existence de deux liens et le sacrement de l'alliance unique. Autrement dit, lorsqu'un mariage sacramentel entre époux baptisés a été consommé et qu'ils se séparent, c'est le remariage de l'un ou de l'autre conjoint qui constitue une contradiction objective avec le commandement évangélique (Mc 10,11-12) et avec ce

---

654 Cf. p. 272-275.

655 FC n° 84.

656 Cardinal Joseph RATZINGER, « Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur l'accès à la communion eucharistique de la part des fidèles divorcés-remariés », septembre 1994.

657 FC n° 84.

signe communion d'amour entre le Christ et l'Eglise qu'est le sacrement (Ep 5, 31-32). En effet, objectivement, le remariage atteste que le précepte n'a pu être respecté »[658].

Par ailleurs, la position de l'Eglise catholique envers les divorcés remariés est tout autre, surtout quand il s'agit pour ceux-ci de recevoir certains bénéfices ecclésiastiques.

c) Par rapport à la réception des sacrements

Dans sa théologie sacramentaire, l'Eglise catholique enseigne que les sacrements sont les signes par lesquels le Seigneur Jésus vient à la rencontre de l'homme et l'invite par conséquent à une démarche personnelle pour le recevoir. Ainsi, nous pouvons dire que le sacrement est le symbole de la rencontre de deux personnes qui se réclament : l'une est donatrice et l'autre réceptrice. L'Eglise catholique enseigne aussi que le plus important n'est pas seulement la réception du sacrement, mais aussi, et surtout, les effets de ce sacrement en la personne qui le reçoit. C'est pourquoi elle affirme que le sacrement n'agit effectivement qu'en des personnes en état de grâce, c'est-à-dire des personnes préparées pour et disposées à le recevoir. Or comme nous le savons, les divorcés remariés, pour avoir enfreint à la « loi » du Seigneur, donc à la volonté de Dieu au sujet du mariage, sont en état de « péché grave », et partant, en disgrâce avec Dieu[659]. De ce fait, ils ne peuvent pas recevoir les sacrements.

Voyons ce que disent concrètement les documents magistériels sur la réception des sacrements par les divorcés remariés.

Bien que ne traitant pas de façon thématique du divorce, du remariage et de l'accès des divorcés remariés aux sacrements, le Concile Vatican II n'est pas ignorant de leur existence. Comme nous l'avons exprimé ci-dessus, dans ses déclarations sur le mariage et la famille[660],

---

[658] Claire SENON-DUPLESSIS, « l'Eglise catholique et les fidèles divorcés remariés : les huit thèses du Cardinal RATZINGER », Rdc, 55/2, Strasbourg, 2005, p. 396-397.

[659] Puisque le péché est défini par l'Eglise comme la désobéissance de l'Homme à l'interdiction de Dieu, le non suivi de la volonté de Dieu au sujet du mariage (par leur union, l'homme et la femme sont appelés à vivre ensemble pour toujours), est une sorte de désobéissance à la parole de Dieu, donc un péché. Ainsi, les divorcés remariés sont-ils considérés comme des personnes en état de péché, pourrait-on dire grave et dans lequel ils persistent ; donc ils se sont rendus eux-mêmes incapables, comme le dit le Pape Jean-Paul II (cf. Familiaris Consortio n° 84), de recevoir les sacrements. Par ailleurs, cette volonté divine est-elle une loi ou une simple exhortation, un souhait voire un appel au respect dû au mariage ? Nous essayerons de répondre à cette question dans la suite de notre travail.

[660] C'est surtout dans la définition même du mariage chrétien et dans le développement de ses fins et propriétés essentielles qu'on perçoit de façon indirecte le point de vue de l'Eglise. Le Concile donne des principes qui, selon elle, doivent être observés et appliqués par le Peuple de Dieu, et les y encourage.

on voit se profiler la position de l'Eglise catholique sur ces « fléaux » sociaux qui l'interpellent parce que n'épargnant pas ses membres. René POUJOL en fait aussi le constat : « Massivement présents dans la société, les divorcés le sont donc, aussi, dans l'Eglise catholique »[661]. Sans se lancer dans la casuistique, le Concile énonce des vérités de foi sur le mariage pour le bien de ceux qui s'y engagent. C'est pourquoi il les encourage et les exhorte à s'y conformer : « La dignité de cette institution ne brille pourtant pas partout du même éclat puisqu'elle est ternie par la polygamie, l'épidémie du divorce, l'amour soi-disant libre, ou d'autres déformations. […]. C'est pourquoi le Concile Vatican II, en mettant en meilleure lumière certains points de la doctrine de l'Eglise, se propose d'éclairer et d'encourager les chrétiens, ainsi que tous ceux qui s'efforcent de sauvegarder et de promouvoir la dignité originelle et la valeur privilégiée et sacrée de l'état de mariage »[662].

Les propos du Pape Jean-Paul II dans *Familiarias consortio* viennent consolider et fortifier la position de l'Eglise catholique. Ce sont des textes de référence dont on ne peut s'en passer dans les débats et les réflexions sur les divorcés remariés. En voici un extrait :

« L'Eglise, cependant, réaffirme sa discipline, fondée sur l'Ecriture sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés. Ils se sont rendus eux-mêmes incapables d'y être admis car leur état et leur condition de vie est en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Eglise, telle qu'elle s'exprime et est rendue présente dans l'Eucharistie. Il y a par ailleurs, un autre motif pastoral particulier : si l'on admettait ces personnes à l'Eucharistie, les fidèles seraient induits en erreur et comprendraient mal la doctrine de l'Eglise concernant l'indissolubilité du mariage. La réconciliation par le sacrement de pénitence – qui ouvrirait la voie au sacrement de l'Eucharistie – ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis d'avoir violé le signe de l'alliance et de la fidélité au Christ, et sont sincèrement disposés à une forme de vie qui ne soit plus en contradiction avec l'indissolubilité du mariage. […] »[663].

En son Code de droit canonique qui régit la vie de ses membres, l'Eglise donne encore sa position sous-forme de prescriptions juridiques. Ainsi, en ce qui concerne l'accès au sacrement de mariage, elle souligne : « Attente invalidement mariage la personne qui est tenue par le lien du mariage antérieur, même non consommé. Même si un premier mariage est

---

[661] René POUJOL, « Divorcés remariés : une si longue attente », dans Pèlerin, l'hebdo du quotidien n° 6616, 17 septembre 2009, p. 3.

[662] GS n° 48, § 2- 3.

[663] FC n° 84.

invalide ou dissous pour n'importe quelle cause, il n'est pas permis d'en contracter un autre avant que la nullité ou la dissolution du premier mariage soit établie légitimement et avec certitude »[664].

Au sujet de l'accès au sacrement de l'Eucharistie, elle arrête les mesures suivantes :

« Tout baptisé qui n'en est pas empêché par le droit peut et doit être admis à la sainte communion »[665].

« Les excommuniés et les interdits, après l'infliction ou la déclaration de la peine et ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste, ne seront pas admis à la sainte communion »[666].

Certes, ces canons qui ont trait à l'accès au sacrement de l'Eucharistie ne nomment pas directement les divorcés remariés, mais ils en sont concernés, eu égard à la conception que l'Eglise a d'eux : « des personnes persistant de façon manifeste dans le péché grave »[667] et « des personnes empêchées par le droit »[668]. En outre, aujourd'hui, les divorcés remariés sont considérés comme des « pécheurs publics », des « personnes en marge de la loi matrimoniale chrétienne », ou encore des « personnes non exemplaires par rapport au mariage chrétien ». D'où la grande gêne qu'ils éprouvent dans la communauté chrétienne.

Nous pouvons ainsi résumer la position de l'Eglise catholique :

- Sur la communion eucharistique, l'Eglise catholique insiste sur la cohérence entre les Sacrements – mariage et eucharistie étant tous deux sacrements de l'alliance irréversible – du don sans retour. Les divorcés remariés « se sont rendus eux-mêmes incapables d'y être admis, car leur état et leur condition de vie est en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Eglise, telle qu'elle s'exprime et est rendue présente dans l'eucharistie »[669].
- Pour la confession, elle dit qu'elle « ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont

[664] CIC 1983, can. 1085 § 1-2.

[665] *Ibidem*., can. 912.

[666] *Ibidem*., can. 915.

[667] Cf. can. 915

[668] Cf. can. 1085 § 1

[669] FC n° 84.

repentis d'avoir violé le signe de l'alliance et de la fidélité au Christ, et sont sincèrement disposés à une forme de vie qui ne soit plus en contradiction avec l'indissolubilité du mariage »[670].

Malgré sa position, l'Eglise catholique essaie de mener une pastorale auprès des divorcés remariés. Mais quels effets pouvons-nous noter de cette pastorale, en particulier en Afrique ?

2- Les effets de la pastorale des divorcés remariés

Bien qu'elle condamne le divorce et le remariage qui ne font pas partie de ses cas possibles de dissolution, l'Eglise catholique n'abandonne pas les divorcés remariés. Conformément à la mission que son Fondateur, le Christ lui a confiée (œuvrer pour le salut des âmes), l'Eglise catholique est très préoccupée par la situation que vivent ceux-ci. Ainsi, tout en demeurant ferme sur sa position à leur endroit surtout en ce qui concerne la réception des sacrements (Eucharistie et pénitence), elle s'efforce de rechercher des voies et moyens pour les aider à exprimer leur foi malgré leur souffrance intérieure. Ce qui veut dire qu'elle exerce un ministère auprès des divorcés remariés. A ce propos, voici les suggestions pastorales que fait le Pape Jean-Paul II : « Témoin et gardien du mariage, l'évêque – avec les prêtres qui sont ses collaborateurs –, désireux de conduire son peuple vers le salut et le véritable bonheur, ne manquera pas de :

a. Exprimer la foi de l'Eglise dans le sacrement du mariage et de rappeler les directives pour une préparation et une célébration fructueuse ;

b. Montrer la souffrance de l'Eglise face aux échecs des mariages, et surtout face aux conséquences pour les enfants ;

c. Exhorter et aider les divorcés restés seuls, à être fidèles au sacrement de leur mariage[671].

d. Inviter les divorcés ayant contractés une nouvelle union à :

- reconnaître leur situation irrégulière qui comporte un état de péché et à demander à Dieu la grâce d'une véritable conversion ;
- observer les exigences élémentaires de la justice à l'égard de leur conjoint dans le sacrement et de leurs enfants ;

---

[670] Card. Joseph RATZINGER, *La pastorale des divorcés remariés*, 1999.

[671] Cf. Familiaris consortio, n. 83

- prendre conscience de leurs propres responsabilités dans ces unions ;
- commencer immédiatement un chemin vers le Christ […].

e. Conduire la communauté chrétienne à une compréhension plus approfondie de l'importance de la piété eucharistique, comme par exemple : la visite au Très Saint Sacrement, la communion spirituelle, l'adoration du Très Saint Sacrement.

f. Pousser à méditer sur le sens du péché, en conduisant les fidèles à mieux comprendre le sacrement de la réconciliation ;

g. Inciter à une compréhension adaptée de la contrition et du renouveau spirituel, qui présuppose également le pardon des autres, la répartition et l'engagement effectif au service du prochain »[672].

C'est cette pastorale que nous voudrions étudier en ses effets aussi bien en Europe, précisément en France, qu'en Afrique, particulièrement en Côte d'Ivoire. Il ne s'agit pas d'une étude exhaustive, mais d'un simple regard sur les retombées de cette pastorale. Comment est-elle accueillie ? A-t-elle du succès ? Ce sont ces interrogations qui feront l'objet de notre aperçu.

a) En Europe

Considérant ce que nous avons écrit plus haut au sujet du divorce en Europe et en Afrique[673], nous pouvons conclure que l'Europe enregistre un fort taux de divorce par rapport à l'Afrique. Cela est simplement dû au fait qu'en Afrique le mariage est beaucoup plus communautaire que personnel.

De ce préalable, nous déduisons que le divorce et le remariage sont courants en Europe. Les Etats Unis d'Amérique et certains pays d'Europe (la France, l'Italie, l'Espagne et l'Irlande, etc.) l'ont légalisé. « En France, 25% des mariages civils sont des remariages pour au moins un des deux conjoints »[674]. « Le divorce est en France un fait majeur. De 30.000 au début des années 1960, son nombre annuel a atteint, en 2005, la cap historique de

---

[672] Jean Paul II, « La pastorale des divorcés remariés », Pierre TEQUI, Paris 1997, p. 15-16.

[673] Cf. p. 196-199.

[674] Jean WERCKMEISTER, « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », Rdc, Tome 48/1, Strasbourg, 1998, p. 60.

150.000 »[675]. Aussi, rencontre-t-on de nos jours, en Europe, précisément en France, des remariages entre divorcés. Les catholiques ne sont pas épargnés de telles pratiques matrimoniales : « Aujourd'hui, le divorce est introduit dans tous les pays occidentaux (à l'exception du Chili), sa fréquence est multipliée par quatre depuis les années 1970 et les catholiques tentent de plus en plus à se comporter comme le reste de la population. […]. Le nombre de catholiques en situation matrimoniale irrégulière probablement a été multiplié par un facteur cent depuis 1970. De marginal, le phénomène est devenu massif. De localisé dans certains pays, il est devenu général »[676]. En voici quelques sondages de TNS-SOFRES LOGICA que nous livre *Pèlerin* : « 38% des catholiques se disent "concernés par le divorce" alors que dans leur ensemble, les français le sont à 40%. […]. 16% des français sont concernés par le divorce et le remariage. […]. Les catholiques pratiquants réguliers sont plus concernés que d'autres (18% au lieu de 16%). […]. Les catholiques divorcent autant que la moyenne des français (17%) et se remarient dans les mêmes proportions (5%). Les pratiquants divorcent moins (13%) »[677].

Face à un tel essor et une telle propagation du divorce et du remariage, l'Eglise ne reste pas indifférente. Très préoccupée et soucieuse de l'état de vie matrimoniale indécent de certains de ses membres, elle va mettre en place une pastorale dite "pastorale des divorcés remariés" qui revêt plusieurs centres d'intérêt :

- D'abord elle va s'attaquer au nœud du problème qui est le mariage lui-même, en demandant aux agents pastoraux et aux structures de formation ou de suivi des couples, de prendre du temps pour offrir aux futurs mariés, une bonne préparation basée sur les fins et les propriétés essentielles du mariage.
- Ensuite, en invitant les tribunaux ecclésiastiques à se faire connaître auprès des chrétiens pour qu'ils se réfèrent à eux pour tout problème matrimonial et à bien traiter les causes de nullité en privilégiant la doctrine de l'Eglise. Elle leur demande aussi de favoriser dans un premier temps la réconciliation des partenaires en crise.
- Enfin, elle demande aux agents pastoraux d'être disponibles et attentifs aux divorcés remariés, de leur faire bon accueil et surtout de les aider à vivre leur foi conformément à sa position vis-à-vis d'eux.

---

[675] René POUJOL, « Divorcés-remariés, une si longue attente », dans : Pèlerin, l'hebdo du quotidien, n° 6616, septembre 2009, p. 3.

[676] Jean WERCKMEISTER, *op. cit*., p. 61.

[677] TNS-SOFRES/LOGICA, Sondage in : Pèlerin, réalisé les 10, 11 et 27 février et le 3 mars 2009, Pèlerin n° 6616, septembre 2009, p.30.

C'est dans l'Exhortation apostolique, *Familiarias consortio* que nous trouvons l'essentiel des directives pastorales de l'Eglise au sujet des divorcés remariés : « Avec le Synode, j'exhorte chaleureusement les pasteurs et la communauté des fidèles dans son ensemble à aider les divorcés remariés. Avec une grande charité, tous feront en sorte qu'ils ne se sentent pas séparés de l'Eglise, car ils peuvent et même ils doivent, comme baptisés, participer à sa vie. […]. L'Eglise, cependant, réaffirme sa discipline, fondée sur l'Ecriture sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés. […]. La réconciliation par le sacrement de pénitence – qui ouvrirait la voie au sacrement de l'Eucharistie – ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis d'avoir violé le signe de l'alliance et de la fidélité au Christ, et sont sincèrement disposés à une forme de vie qui ne soit plus en contradiction avec l'indissolubilité du mariage. […]. De la même manière, le respect dû au sacrement de mariage, aux conjoints eux-mêmes et à leurs proches, et aussi à la communauté des fidèles, interdit à tous les pasteurs, pour quelque motif ou sous quelque prétexte que ce soit, même d'ordre pastoral, de célébrer en faveur des divorcés qui se remarient, d'aucune sorte. […] »[678].

Dans le même sens de l'invitation du Pape Jean-Paul II, le Cardinal Dionigi TETTAMANZI, Archevêque de Milan (Italie), dans une lettre pastorale, exprime aux époux en situation de séparation, de divorce et de nouvelle union, son attention paternelle. Il réaffirme que l'Eglise ne rejette ni ne méprise les divorcés. Aussi, tout en rappelant les raisons qui font que l'Eglise ne peut permettre aux époux divorcés d'accéder à la communion eucharistique, il leur demande de ne pas s'éloigner de la vie de l'Eglise qui a besoin de leur présence active, notamment pour aider ceux qui traversent des épreuves similaires. Par ailleurs, certains titres qu'il développe en disent plus : « L'Eglise est proches de vous ; votre blessure est aussi la nôtre ; non à la résignation ; le Seigneur qui est parmi nous est proche de vous »[679].

Ce sont là, des paroles qui peuvent encourager, donner espoir aux divorcés remariés, les soutenir et les réconforter dans les dures épreuves qu'ils vivent[680]. Cependant, nous sommes à même de nous demander si les réalités du terrain sont conformes aux

---

[678] FC n° 84.

[679] Card. Dionigi TETTAMANZI, « Aux époux en situation de séparation, de divorce et de nouvelle union », lettre pastorale, dans : DC, n° 2402, mai 2008, p. 476-482.

[680] En effet, non seulement ces personnes sont marquées et souvent blessées intérieurement par le fait même du divorce et ses conséquences, mais aussi, elles se trouvent douloureusement sous le coup des mesures de l'Eglise catholique à leur encontre. Elles vivent, pourraient-on le dire, une double souffrance.

recommandations de l'Eglise catholique. En d'autres termes, la pastorale que prône l'Eglise catholique répond-elle aux besoins des divorcés remariés ? Quels effets a-t-elle sur eux ?

Aujourd'hui, s'il y a un fait social dont on parle le plus dans l'Eglise catholique, en Europe et précisément en France, c'est bien sa position et sa pastorale vis-à-vis des divorcés remariés. On a l'impression de se retrouver, à ce propos, en face de deux camps : l'un favorable à la fidélité de l'Eglise catholique à ses décisions et à son ministère concernant les divorcés remariés, et l'autre, s'estimant réaliste, réclame une révision de ces mesures ou leur adaptation aux réalités matrimoniales actuelles. Ce qui peut paraître surprenant, c'est que les principaux animateurs de ces deux groupes, sont des clercs. Or ils sont les premiers responsables de cette pastorale conformément à l'exhortation du Saint Père suscitée. Alors, s'ils sont eux-mêmes divisés sur la position de l'Eglise catholique, comment peuvent-ils mener à bien la pastorale qu'elle leur confie auprès des divorcés remariés ? Notre constat trouve sa justification dans l'exposé de Jean WERCKMEISTER sur l'accès aux sacrements des divorcés remariés : « Les évêques de la province ecclésiastique du Rhin supérieur ont proposé, dans une lettre pastorale datée du 10 juillet 1993, de distinguer entre "autorisation officielle" de communier et "autorisation en conscience", "au nom de l'équilibre toujours nécessaire entre la justice et la miséricorde". […]. Il s'agit de "ne pas admettre indistinctement, ne pas exclure indistinctement", comme le demandait déjà *Familiaris consortio*. Cette lettre a suscité une réaction négative de la congrégation pour la doctrine de la foi. Il s'en est suivi des discussions entre les deux parties (qui se connaissent bien : le cardinal Joseph RATZINGER, préfet de la congrégation, a été longtemps membre de la conférence épiscopale allemande). […]. En pratique, certains prêtres et collaborateurs laïcs de pastorale continuent donc de donner ces "autorisations en conscience" […]. D'autres plus sensibles aux arguments romains, y ont renoncé. […]. La conférence épiscopale belge a publié à son tour, le 10 décembre 1995, un communiqué très clair sur la question. […]. "Ils considèrent qu'il n'appartient pas au ministre de la communion de refuser publiquement l'accès à celle-ci, sauf en cas de provocation ou de grave scandale" »[681].

Dans le magasine chrétien, *Croire aujourd'hui*, dans la rubrique *Dossier*, Monique HÉBRARD expose le point de vue des évêques français sur la question : « Les années 1985-1995 voient en France de nombreux synodes diocésains qui tous abordent le sujet et émettent des "vœux" ; ainsi celui de Bordeaux : "l'assemblée synodale demande à notre évêque de

[681] Jean WERCKMEISTER, « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », Rdc, Tome 48/1, Strasbourg, 1998, p. 76-78.

porter à Rome le vœu d'un accueil des divorcés remariés aux sacrements de réconciliation et d'eucharistie" (Actes de novembre 1993). La commission familiale de l'épiscopat français, au terme d'une enquête, publie en juin 1992 un texte intitulé *les divorcés remariés dans la communauté chrétienne* (Centurion) qui s'interroge : "Lorsque les divorcés remariés souhaitent sincèrement avancer sur le chemin de la sainteté (…). L'Eglise ne pourrait-elle pas, sans leur imposer de vivre dans la continence, leur donner l'absolution et les admettre à la communion eucharistique ?" […]. On le voit, sans faire de vagues, la France a accumulé réflexions et expériences qui sont autant de points d'appui pour un changement que certains évêques désirent, même si l'épiscopat français n'est pas unanime »[682].

De ce qui précède, nous pouvons dire qu'on assiste, aujourd'hui dans l'Eglise catholique, à un certain désordre dans la mise en œuvre de cette pastorale. N'est-ce pas ce qui justifie le rappel à l'ordre du Pape Benoît XVI, lors de sa récente rencontre avec les Évêques de France ? Si les agents pastoraux qui sont sensés éclairer les fidèles ne s'accordent pas, quelle serait la situation de ces derniers ?

En ce qui concerne les fidèles laïcs, nous disons que « les danseurs ne dansent qu'aux rythmes que produisent les joueurs de tam-tams » ou encore « l'apprenti n'applique que ce que lui enseigne son maître ». Ces expressions signifient que les laïcs dans de telles situations n'opteront que pour ce qui leur est favorable. Autrement dit, ils n'épouseront que les réflexions et les propositions des clercs qui leur permettent de vivre leur foi sans gêne, en ayant accès, comme tout chrétien, aux sacrements de la réconciliation et de l'eucharistie. Voici quelques propos recueillis par Michel SAUCHON dans un groupe « relais » de chrétiens divorcés animé par Guy DE LACHAUX, prêtre dans un secteur pastoral d'Essonne en France :

Anne-Dominique EPAUD : *« Je n'ai jamais cessé de communier. Mais quand je dis "Seigneur je ne suis pas digne de te recevoir", ces mots ont pour moi plus de sens qu'autrefois ; Mon histoire a donné du sens à l'eucharistie »*.

Jeannine MARTIN : *« Il y a un renouveau dans les communautés à l'égard des divorcés. Un accueil qui se met en place par les pastorales familiales. Mais dans les messes du dimanche, jamais vous n'entendrez parler des divorcés. Il y a une exclusion tacite »*.

[682] Monique HÉBRARD, « Les termes du débat », dans : Croire aujourd'hui, n°132, 15 avril 2002, p. 17-18.

Bernard DECAUVILLE : *« Les divorcés sont dans l'exclusion. Parce qu'ils ont exclu l'autre ou ont été exclu par lui (ça commence par là). Ils sont au cœur de l'exclusion parce qu'ils ont souvent été exclus de leur famille, de leur milieu, de leur statut. Et l'Eglise qui a pour vocation de s'occuper des exclus, les exclurait ? Ce n'est pas possible ».*

D'autres réactions du même genre sur la position et la pastorale de l'Eglise ne manquent pas en Europe, précisément en France, de la part des divorcés remariés. Nous ne voulons pas faire un inventaire, mais nous tenons à souligner l'ampleur que prend ce problème, en dépit de l'effort que fait l'Eglise pour répondre à leur attente et les rassurer quant à leur place et leur rôle dans la communauté, tout en restant fidèle à sa Tradition et à son Magistère. Le commentaire du prêtre et sociologue, Nicolas DE BREMOND d'Ars sur un sondage exclusif *Pèlerin*, nous en dit plus : « 80% des français ne comprennent pas "l'interdiction de communier" qui frappe les divorcés remariés. […]. En revanche, les français rejettent un peu moins "l'interdit du remariage" (75%). […]. Lorsque les catholiques sont eux-mêmes divorcés, leur opinion se confond avec celle de l'ensemble de la population. Ils sont alors massivement favorables (à 85%) à un assouplissement de "l'interdit de communion". On ne peut que constater un réel fossé entre l'opinion catholique et celle des autorités de l'Eglise (évêques, théologiens, curie romaine) »[683].

Si telle est la situation en Europe au sujet des effets de la pastorale des divorcés remariés, qu'en est-elle en Afrique ?

b) En Afrique

Si le couple « divorce-remariage » ne pose pas de grands problèmes à l'Africain, la position et la pastorale de l'Eglise catholique concernant les divorcés remariés ne lui créent pas non plus trop de soucis. Voici les raisons de ce présupposé :

- D'abord, rappelons-nous qu'en Afrique noire traditionnelle, on ne se marie pas, on ne divorce pas et on ne se remarie pas aussi facilement. Michel LEGRAIN le confirme : « En Afrique noire traditionnelle par exemple, les alliances matrimoniales se négocient de fort loin à travers un ensemble de démarches et de rites où interviennent toutes les personnes

[683] Nicolas DE BREMOND d'Ars, *Commentaire sondage Pèlerin/TNS Sofres/LOGICA*, art. dans *Pèlerin* n° 6616, septembre 2009, p.31.

importantes de l'une et l'autre parenté. Et si négocier un mariage demande des années d'efforts avec l'intéressement de dizaines et de dizaines de personnes en plus des époux, il devient inconcevable de défaire un mariage sur un coup de tête, par caprice, ou sous l'emprise d'une nouvelle passion, ou à cause d'un mauvais traitement »[684].

- Ensuite, pour l'Africain, traditionnellement parlant, le plus important ce n'est pas le mariage chrétien qu'il considère étranger à sa culture, mais plutôt le mariage coutumier, malgré ses exigences. C'est pourquoi on se marie beaucoup plus coutumièrement que religieusement. Perçu comme une garantie sociale, le mariage coutumier procure au couple une certaine quiétude morale vis-à-vis de la tradition ancestrale. C'est une nécessité culturelle dont l'accomplissement symbolise les bonnes relations avec les ancêtres et l'assurance de leur protection et bénédiction pour les époux.

- Et enfin, en Afrique noire traditionnelle, le divorce, bien qu'il ne soit pas souhaité ni conseillé, n'exclut pas de la communauté et ne prive pas des services et activités du groupe. C'est tout le monde qui se mobilise pour la résolution de la crise en vue de la reprise de la vie conjugale. Au cas où la réconciliation se trouve impossible, on autorise le remariage de part et d'autre. Le célibat perpétuel est coutumièrement considéré comme une malédiction ancestrale. Loin de créer un scandale social, le remariage qui ne doit pas bien sûr se répéter, rétablit l'équilibre moral et culturel.

De tout ce que nous venons d'écrire, il ressort que pour l'Africain noir ancré dans la tradition, et même très chrétien, la chose la plus grave et très préjudiciable pour lui, c'est son exclusion du groupe par lequel il s'identifie. Ainsi, s'adaptera-t-il à toute situation qui ne l'écarte pas de son milieu traditionnel. Il va sans dire que même chrétien très engagé, il supportera mieux la position de l'Eglise catholique ainsi que sa pastorale par rapport aux divorcés remariés que le rejet de la cellule vitale coutumière. Et, puisque la coutume lui permet le remariage après le divorce, il pourra le faire au détriment de sa foi chrétienne qu'il ne méprise pas pour autant. De ce fait, certains Africains, chrétiens divorcés et remariés coutumièrement et civilement, pratiquent leur foi en conformité avec les mesures de l'Eglise catholique sans se plaindre, quand d'autres ne les acceptent pas et souhaitent l'indulgence, la compréhension et surtout la miséricorde.

Par ailleurs, de nos jours, nous notons l'existence de deux groupes d'Africains subsahariens : Un groupe très attaché à la tradition et vivant pour la plupart dans des campements et villages, et un autre émancipé et intellectuel qui veut façonner et transformer

[684] Michel LEGRAIN, *Remariage et communautés chrétiennes*, Salvator, Mulhouse, 1991, p. 17.

la tradition à sa convenance. Si pour le premier, la pastorale des divorcés remariés n'a pas d'incidence majeure sur sa vie sociale basée sur la tradition, pour le second, cette pastorale n'est pas bienvenue. Cependant, qu'il soit traditionnaliste ou moderniste, l'Africain noir voue un grand respect et une remarquable piété pour tout ce qui est sacré ou divin. Pour lui, le mariage coutumier est sacré et encore plus l'est le mariage chrétien. Autant il ne doit pas en principe divorcer d'une union coutumière, autant c'est un sacrilège pour lui de divorcer après un mariage à l'église[685]. Aussi, quand il se converti après moult hésitations, il le fait de tout son être ; sa foi n'est pas à demi-mesure ni intéressée ; elle est totale, très animée et expressive. C'est pourquoi tous les Papes qui ont visité quelques pays d'Afrique noire n'ont pas caché leur admiration devant la fervente croyance de ce peuple. Dans un tel contexte, il n'est peut-être pas surprenant que les divorcés remariés africains ne réagissent pas comme ceux de l'Europe vis-à-vis de la position et de la pastorale de l'Eglise catholique. Par ailleurs, pour éviter de tomber sous la loi de la tradition[686] et de l'Eglise, l'Africain ne divorcera pas d'emblée d'une situation de crise conjugale, mais fréquentera discrètement une autre femme. Dans un tel état d'adultère, soit il ne se gênera pas de s'approcher des sacrements, soit il s'en abstiendra. Ainsi, dans un état de situation matrimoniale irrégulière, certains, pour ne pas souffrir du non accès à l'eucharistie, décident de ne plus participer aux célébrations eucharistiques, quand d'autres plus courageux, vont à la messe mais la mort dans l'âme, ne communient pas. A ce propos, voici les résultats de notre enquête[687] en Côte d'Ivoire, précisément dans quelques paroisses du diocèse d'Abidjan, au sujet des divorcés remariés : Sur 95 personnes (hommes et femmes), 48 soutiennent l'Eglise catholique par rapport à l'indissolubilité du mariage chrétien (50,52%), 40 sont contre (42,10%) ; par rapport à la position de l'Eglise catholique sur le remariage, nous avons recueilli 48,42% pour et 49,47% contre ; en ce qui concerne l'accès des divorcés remariés aux sacrements, 23,15% sont d'accord avec l'Eglise catholique et 68,42% trouvent la position de l'Eglise catholique trop sévère. Au regard de ces pourcentages, nous déduisons que les mesures de l'Eglise catholique ne sont pas convenables à la plupart des chrétiens eux-mêmes. N'est-ce pas ce qui explique le

[685] C'est pourquoi l'Africain chrétien ne s'engage sur la voie du mariage à l'église que s'il est certain qu'il ne divorcera pas un jour. Aussi, mettra-t-il du temps avant de contracter mariage chrétien. N'est-ce pas ce qui explique les mariages religieux tardifs en Afrique ?

[686] En fait la tradition matrimoniale recommande la résolution à l'amiable des crises conjugales. Les familles sont invitées à tout mettre en œuvre pour rétablir l'harmonie dans le couple. Si une des parties refuse la réconciliation, elle pourrait être frappée de sanction même si elle n'est pas fautive. Cela veut dire que c'est aux groupes de familles qu'il revient de proposer le divorce au couple, au cas où la réconciliation s'avère impossible.

[687] Toutes les personnes interviewées ne sont pas des divorcés remariés. Certaines personnes vivent à Abidjan (capitale économique) et d'autres sont dans des villages alentours. Elles sont toutes chrétiennes.

refus de certains chrétiens ivoiriens en situation irrégulière de continuer à fréquenter l'église ? Ils préfèrent ne pas y aller pour éviter de souffrir de l'abstention de communier.

La Conférence Épiscopale de Côte d'Ivoire (CECI) parle des divorcés remariés dans son directoire de la pastorale familiale, en se contentant de citer le n° 84 de l'Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* du Pape Jean-Paul II[688]. Par cette citation, elle exprime sa pleine adhésion et son soutien à la pastorale de l'Eglise catholique concernant les divorcés remariés. Ce manque d'analyse critique sur la position de l'Eglise catholique, au sujet des divorcés remariés, de la part des Évêques ivoiriens, est-il dû aux raisons que nous avons évoquées ci-dessus ? Et pourtant, nombreux sont les chrétiens qui en souffrent.

[688] CECI, « Directoire de la pastorale familiale », n° 69, Abengourou, janvier 1984.

Conclusion du chapitre I

Ce premier chapitre de notre deuxième partie nous a permis de savoir l'enseignement de l'Eglise catholique sur le mariage et la dissolution du lien matrimonial. De par cette étude nous avons pu jeter les bases de notre réflexion prochaine sur la position et la pastorale de l'Eglise catholique par rapport aux chrétiens divorcés et remariés civilement, en vue d'apporter notre modeste contribution à cet épineux problème qui, jusque-là, semble ne pas faire l'unanimité entre les fidèles du Christ. En effet, fidèle à sa Tradition et à son Magistère, l'Eglise catholique a toujours soutenu le caractère sacré de tout mariage ainsi que son unité et son indissolubilité. Même si elle a établi des cas où le mariage peut être dissous et le remariage possible, l'Eglise catholique ne prône pas le remariage chrétien après le divorce d'une union conclue et consommée entre baptisés. Cependant, eu égard à son caractère maternel et à sa mission de rassembler toutes les brebis égarées pour les conduire au salut, l'Eglise catholique recommande aux agents pastoraux de faire bon accueil aux personnes divorcées et remariées et de les aider à vivre leur foi chrétienne en son sein.

Par ailleurs certains points de la doctrine de l'Eglise catholique ne sont pas sans poser problème à la tradition matrimoniale *akyã*.

CHAPITRE II : LA COUTUME MATRIMONIALE *AKYÃ* FACE À L'ENSEIGNEMENT DE L'EGLISE CATHOLIQUE SUR LE MARIAGE ET LA DISSOLUTION DU LIEN

Depuis l'évangélisation, la tradition africaine se heurte aux Ecritures bibliques. Alors qu'elles sont valorisées, voire sacralisées par les Africains surtout traditionnalistes, certaines réalités coutumières africaines sont considérées par « l'homme de Dieu » comme incompatibles avec les Ecritures bibliques. Ces pratiques coutumières doivent être transformées, corrigées et évangélisées. Ainsi, l'Evangile devient une lumière projetée sur les us et coutumes. C'est ainsi que se sont comportés les missionnaires occidentaux en Afrique, aux premières heures de l'évangélisation. L'hostilité, parfois très violente, des autochtones africains n'a-t-elle pas sa raison d'être face à un tel comportement ? Car, comment peut-on, de façon brutale, balayer d'un seul coup tout ce qui fait l'identité culturelle d'un peuple, sans prendre le temps de le connaître en profondeur ? Et sur quelle base peut-on considérer certaines pratiques traditionnelles comme mauvaises alors qu'elles sont bonnes et très significatives pour la population ? Le Christ qui a apporté l'Evangile n'a-t-il pas lui-même dit qu'il est venu non pour abolir la loi mais la parfaire[689] ? Dieu lui-même n'a-t-il pas utilisé une longue pédagogie pour préparer son peuple à recevoir son Fils ? Aussi, cette attitude des missionnaires vis-à-vis de la tradition africaine n'est-elle pas la cause essentielle des incompréhensions entre les Africains et leurs évangélisateurs ? Car, comment un peuple qui a son identité propre, peut-il accepter de s'acculturer de force ? En effet, comme nous l'avons déjà exprimé, même si aujourd'hui, en Côte d'Ivoire, les *Kyamã* sont de très grands pratiquants de la religion catholique, il convient cependant de souligner que leur évangélisation ne s'est pas faite aisément, parce que c'est un peuple très attaché à sa tradition[690]. C'est pourquoi pour eux par exemple, le plus important des trois mariages (coutumier, civil et religieux), reste le mariage coutumier. Ce mariage se présente comme une nécessité morale et culturelle.

Ce préalable permet de comprendre pourquoi certains points de l'enseignement de l'Eglise catholique sur le mariage demeurent problématiques à quelques réalités matrimoniales africaines, précisément celles *akyã*. Ce sont ces difficultés que nous voudrions exposer dans le présent chapitre qui comporte deux volets : nous étudierons dans un premier temps les problèmes liés au mariage et aux modalités de dissolution du lien. Nous chercherons

---

[689] Cf. Mt 5, 17.

[690] Cf. *supra*, p. 33-35.

dans un deuxième temps à savoir si l'enseignement de l'Eglise catholique a un caractère légaliste ou pastoral.

SECTION I : Les problématiques liées au mariage et aux modalités de dissolution du lien

Se marier, surtout coutumièrement, est un acte, dirions-nous, sacré pour le peuple *akyã*. Les exigences, les différentes étapes à franchir, le temps qu'on y consacre, le rapport avec les ancêtres et le caractère surtout communautaire, sont autant d'éléments qui concourent à cette sacralité. C'est pourquoi, chez les *Kyamã*, on ne se marie pas comme et quand on veut. Ce qui veut aussi dire qu'on ne se sépare pas et on ne divorce pas comme et quand on veut. Or, avec l'évangélisation, beaucoup d'aspects semblent échapper aux *Kyamã* du point de vue de la tradition, en particulier dans le domaine matrimonial. Cette situation n'est pas sans leur poser des problèmes quant à la pratique, traditionnellement parlant, de certaines us et coutumes matrimoniales. Ainsi, les *Kyamã*, convertis à la foi chrétienne, se trouvent face à un dilemme : rester fidèle à leur tradition ancestrale par laquelle ils s'identifient ou vivre la foi chrétienne qui leur interdit certaines pratiques traditionnelles. N'est-ce pas là la raison de leur syncrétisme religieux ?

Aussi, proposons-nous d'exposer les problèmes que pose l'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique à certaines réalités coutumières *akyã* en ce qui concerne le mariage et la dissolution du lien.

Paragraphe I : l'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique face au mariage coutumier *akyã*

A- Le choix du conjoint

En ce qui concerne le choix du conjoint, le constat que nous faisons, en parcourant le Code de droit canonique, est qu'il n'y a pas de dispositions précises à ce sujet. En d'autres termes, le Code de droit canonique ne traite pas du choix du conjoint qui, à notre avis, est déterminant dans la conclusion et la réussite du mariage. L'analyse du canon introduisant le droit matrimonial (can. 1055 § 1), nous fait savoir que pour l'Eglise, le plus important, c'est le consentement du couple qui fait le mariage. Ce consentement doit être « personnel et irrévocable » ; d'où le caractère nécessairement personnel du mariage que prône l'Eglise. Dans l'expression « consentement personnel et irrévocable », l'Eglise souligne le choix

personnel et libre du conjoint. Mais si tel est le cas, pourquoi ne traite-t-elle pas de façon normative du choix du conjoint qui précède le consentement ? Car, avant de dire oui à l'autre, il faut bien le trouver. Mêmes les canons sur les défauts de consentement ne nous en disent rien ; ils nous montrent seulement en quoi le défaut de consentement peut invalider le mariage. Or cet aspect est bel et bien présent dans les réalités matrimoniales coutumières *akyã*. Cependant, le problème est que l'Eglise trouve que les réalités coutumières sur le choix du conjoint invalident le mariage.

En effet, dans la coutume matrimoniale *akyã*, le choix du conjoint occupe une place prépondérante, car la réussite et la pérennité de l'union en dépendent : le mariage tiendra longtemps si le choix est bien fait, sinon il se détruira très vite. Et comme nous l'avons souligné dans les pages précédentes, dans le mariage africain, la dimension communautaire prime celle personnelle. Directement ou indirectement, le choix du partenaire est fortement influencé par les familles en Afrique noire traditionnelle ainsi que chez les *Kyamã*[691]. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de liberté dans le choix. Même si le choix est fait par les parents eux-mêmes, l'avis du candidat ou de la candidate est requis bien qu'il ne puisse pas, par obligation morale, aller à l'encontre de la volonté des parents. Le choix doit aussi obéir à un certain nombre de critères[692]. L'intervention des familles dans le choix du conjoint revêt deux motivations : donner à l'union une certaine sécurité sociale et garantir sa perpétuité. Ainsi, l'implication des familles a plus un caractère culturel et éducatif que coercitif. Certes, le choix qu'opère le futur doit prendre en compte la volonté des familles, mais il reste tout à fait libre. Or, l'Eglise catholique insiste sur le fait que le choix ne doit souffrir d'aucune influence, même morale. Cet enseignement de l'Eglise catholique est en train de faire perdre aux parents et aux familles l'autorité sociale que leur confère la tradition. Et chez les *Kyamã*, l'autorité familiale s'impose à tous les membres. Dans une telle situation, que faire et à qui obéir ? D'une part, le choix personnel et libre conforte les intellectuels dans leurs engagements matrimoniaux à l'insu des familles, et d'autre part, il amoindrit la responsabilité et le rôle des parents dans le couple en vue de la stabilité de l'union. Ce problème n'est pas sans influencer la préparation des candidats au mariage comme le prévoit la coutume *akyã*.

---

[691] Cf. *supra*, p. 45-48.

[692] Cf. *supra*, p. 46.

B- Les fiançailles

Dans la coutume *akyã*, les fiançailles sont un temps de préparation et d'apprentissage des jeunes à la vie matrimoniale[693]. C'est un moment au cours duquel les futurs époux apprennent à se connaître ainsi que leurs belles familles. Même s'ils ne se rencontrent ni ne cohabitent, ils se savent destinés à vivre ensemble. C'est aussi pendant cette période qu'on peut savoir s'ils pourront non seulement fonder un foyer mais aussi mener une vie commune. Pour les *Kyamã*, si les fiançailles se déroulent bien, le mariage peut avoir du succès et tenir longtemps. Un autre avantage des fiançailles, c'est qu'elles permettent de résoudre d'éventuels antécédents familiaux qui pourraient un jour nuire à l'union. Cependant, malgré ces valeurs qu'on reconnaît à cette phase de préparation matrimoniale *akyã*, l'Eglise catholique ne trouve plus nécessaire de célébrer les fiançailles avant le mariage chrétien. Voici ce que stipule le Code actuel : « La promesse de mariage unilatérale ou bilatérale appelée fiançailles, est régie par le droit particulier établi par la conférence des Évêques en tenant compte des coutumes et des lois civiles, s'il en existe. La promesse de mariage ne donne pas lieu à une action pour exiger la célébration du mariage, mais elle peut donner lieu à une action en réparation de dommages, pour autant qu'elle soit due »[694].

De ce canon, nous retenons que les fiançailles ne sont pas exigées pour la validité du mariage ; cependant, la conférence des Évêques d'une Eglise particulière peut, conformément aux lois civiles et aux coutumes en vigueur dans le pays, l'insérer dans la phase de préparation à l'union. En d'autres termes, les célébrer ou pas avant le mariage chrétien, n'ajoute rien à la validité ou n'en est pas une condition. Précisons qu'en Côte d'Ivoire par exemple, la Conférence des Évêques exige la célébration du mariage coutumier et du mariage civil avant le mariage chrétien : « Conscients de la réalité à la fois humaine et divine de la famille, nous souhaitons apporter notre part à la construction de la nation et du monde ; nous voulons aider les croyants à reconnaître leur insertion profonde dans la lignée des ancêtres et dans la société d'aujourd'hui. C'est pour cela que nous demandons qu'on tienne en haute estime le mariage coutumier et le mariage civil, et nous invitons les membres de l'Eglise à satisfaire à leurs obligations envers les communautés auxquelles ils appartiennent »[695]. Et puisque les fiançailles sont incluses dans les étapes du mariage coutumier, nous pouvons déduire que la

[693] Cf. *supra*, p. 49.

[694] CIC 1983, can. 1062 § 1-2.

[695] CECI, Directoire de la pastorale familiale, n° 81, Abengourou, janvier 1984.

CECI en fait une utilité : « Aidés par la famille, habitués à vivre dans une atmosphère de respect, de véritables valeurs, les futurs époux dont le projet se précise et veut se concrétiser, doivent assurer une réelle préparation prochaine ou immédiate à leur mariage. Elle commence dès les fiançailles. Au préalable, et pour manifester le sens communautaire du mariage, les fiancés, accompagnés de leurs parents et amis, iront informer les responsables de l'Eglise de leur désir. Ceci pourrait se faire dans le cadre d'une réunion autour du catéchiste, du prêtre ou de toute autre personne mandatée pour cela »[696]. Comme on peut le constater, les orientations de la CECI tiennent compte des dispositions de la liturgie matrimoniale romaine; il ne s'agit pas ici d'une pré-célébration du mariage, mais d'une simple information aux personnes dont la présence fait savoir aux futurs époux le caractère sérieux et sacré de leur projet. Cette forme de préparation ne garantit en rien la réalisation effective du projet. Or dans la coutume *akyã,* les fiançailles, comme nous l'avons souligné au début, sont un temps très déterminant pour l'avenir du mariage ; tout ce qui s'y fait est nécessaire et important aussi bien pour les futurs époux que pour leurs familles. Ainsi, il est rare que les fiançailles n'aboutissent pas à l'union comme le souhaitent ardemment les familles. C'est une étape coutumière dont on ne peut se passer si on veut garantir la stabilité du mariage. Alors, réduire son importance ou ne pas en faire une nécessité pourrait être préjudiciable aux futurs mariés. Une telle façon de concevoir aujourd'hui les fiançailles n'est-elle pas l'une des causes de l'échec de certaines unions ? De ce fait, nous pouvons dire que de même qu'une semence sans racine meurt si tôt, de même un engagement matrimonial sans base solide que sont les fiançailles est voué à la destruction rapide. C'est pourquoi il importe de redonner aux fiançailles leur valeur et leur nécessité dans la préparation du mariage chrétien. Philippe ANTOINE l'exprime autrement : « […]. L'Eglise, tout au contraire, doit chercher à redonner du poids à l'expression symbolique, à la lumière de la foi, mais par la voie de l'intégration »[697]. Dans cette optique, qu'en est-il de ce qui scelle l'union ?

[696] *Ibidem*., n° 32-33.

[697] Philippe ANTOINE, *op. cit*., p. 517.

C- Le consentement matrimonial

Au risque de nous répéter, nous voulons juste rappeler que pour l'Eglise catholique, c'est le consentement librement et mutuellement donné par l'homme et la femme qui fait le mariage : « C'est le consentement des parties légitimement manifesté entre personnes juridiquement capables qui fait le mariage ; ce consentement ne peut être suppléé par aucune puissance humaine »[698]. Le caractère personnel du mariage est fortement souligné dans ce canon. Or, dans le mariage traditionnel africain, le consentement revêt un aspect à la fois personnel et communautaire. Toutefois, dans le mariage coutumier *akyã*, l'accord que concluent les deux familles ne suffit pas pour faire exister le mariage : il faut aussi le consentement des fiancés ; et cela est requis dans la cérémonie coutumière[699]. Le Cardinal Albert MALULA le souligne en ces termes : « […]. C'est absolument faux de dire que le consentement familial supplante le consentement des fiancés qui veulent fonder un foyer. Dans un vrai mariage coutumier, le consentement des deux familles intervient non pour supplanter celui des futurs conjoints, mais bien pour le porter, le corroborer et en garantir la stabilité. […] »[700]. Il va sans dire que l'accord des deux familles est déterminant dans l'union matrimoniale *akyã,* car il assure aux fiancés une quiétude morale. Ces derniers se sentent soutenus et fortifiés dans leur engagement à travers l'alliance de leurs familles. Cependant, ils savent qu'ils n'ont pas droit à l'erreur ; ils ne doivent pas être un jour auteurs de la désunion de leurs familles. Aussi, mettront-ils tout en œuvre pour éviter des crises conjugales graves dont les conséquences seraient déshonorantes pour leurs familles et attireraient des malheurs sur eux. Ainsi, on dirait que le consentement familial est favorable au succès du mariage. Alors, pourquoi l'Eglise ne le valoriserait-elle pas en l'intégrant officiellement dans le rite de la célébration matrimoniale ? Partout dans le monde, on sait que les parents représentent l'autorité morale vis-à-vis de leurs progénitures. C'est pourquoi, leur forte implication dans le mariage des leurs ne sera que très bénéfique pour ceux-ci. Le problème réside dans le caractère facultatif que revêt la possibilité laissée aux conférences épiscopales des Eglises particulières d'en faire usage. C'est déjà une avancée notable, mais y a-t-il d'obstacles à l'universaliser officiellement si l'Eglise a pouvoir et compétence sur tout mariage? Cette

[698] CIC 1983, can. 1057 § 1.

[699] Cf. *supra*, p. 49.

[700] Joseph Albert MALULA, *op. cit*., *DC*, p. 871.

situation problématique à l'égard de la coutume *akyã* laisse entrevoir une autre non moins sérieuse.

D- La dot

Dans le mariage coutumier *akyã*, la dot ou encore la compensation matrimoniale[701], tient une place capitale dans la conclusion du mariage. Son acceptation par la famille de la fiancée ouvre la voie à la célébration de l'union. On pourrait parler de mariage en puissance. La dot symbolise d'une part l'union des familles et d'autre part le gage du don de réciprocité. Il a un effet compensatoire et non de vente. Sa valeur dans le système matrimonial *akyã* tient au fait qu'il garantit d'une certaine façon la longévité de l'union, car son remboursement total n'est pas aisé. Dans cette coutume, c'est l'une des raisons de la rareté des divorces, surtout en zones rurales. On pourrait aussi parler de son caractère dissuasif. Dans tous les cas, il contribue à la préservation du mariage contre toute crise conjugale malicieuse[702]. Or, de nos jours, l'Eglise n'en fait pas une exigence dans la phase préparatoire du mariage (les fiançailles) comme ce fut jadis le cas. C'est ce que souligne Philippe ANTOINE : « Si on ne peut pas trouver de documents canoniques portant réglementation de la dot comme ce fut le cas en droit romain, […], l'Eglise reconnut très vite l'importance du couple fiançailles-dot. L'exigence de la dot se trouve déjà mentionnée dans une *décrétale* adressée au milieu du Ve siècle, soit vers 458-459, par le Pape Léon le Grand à Rusticus, Archevêque de Narbonne »[703]. Si la dot constitue une étape très importante dans les fiançailles en vue de la conclusion du mariage, pourquoi n'est-elle plus mise ? Même si c'est un fait culturel qui n'est pas universel, il aurait plus de valeur dans les Eglises particulières s'il faisait l'objet d'un traitement particulier dans le droit canonique. En fait, il ne s'agit pas de l'officialiser eu égard à son caractère particulier, mais de la valoriser officiellement pour donner plus de pouvoir aux Eglises particulières qui trouveraient nécessaire de l'insérer dans la célébration du mariage. De ce fait, l'aspect facultatif que pourrait exprimer son absence dans le Code de droit canonique actuel, pose un problème de compétence et de pouvoir aux autorités ecclésiastiques

[701] Michel LEGRAIN, *remariage et communauté chrétienne, op. cit.*, p. 80.

[702] Il s'agit d'une crise que pourrait provoquer l'une des parties en vue de divorcer pour contracter un nouveau mariage. Puisque chez les *Kyamã*, on ne divorce pas comme et quand on veut, il arrive souvent que des personnes usent d'astuces pour éviter les conséquences d'un divorce dont elles seraient responsables. Cette façon de ruser ne réussit pas toujours car la réconciliation est privilégiée à la séparation ou au divorce.

[703] Philippe ANTOINE, *op. cit.*, p. 97.

des Eglises locales, surtout africaines, par rapport aux vides juridiques. Cette préoccupation dont la dot fait l'objet dans les Eglises particulières ouvre la voie à une autre aussi importante pour la durée de l'union.

E- La consommation du mariage

L'Eglise catholique enseigne que tout mariage *ratum et consummatum* ne peut être détruit par aucune puissance humaine : « Le mariage conclu et consommé ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf par la mort »[704]. Il s'agit ici de l'indissolubilité du mariage sacrement, c'est-à-dire le mariage conclu et consommé entre deux baptisés. De ce canon, nous retenons que ce qui fonde le sacrement, c'est la consommation de l'union entre deux baptisés. La consommation à la manière humaine[705] est pour l'Eglise ce qui valorise le mariage et le hisse à un niveau supérieur inattaquable. Certes, chez les *Kyamã* aussi, la consommation est tout aussi nécessaire puisqu'elle le porte à sa réalisation effective et totale. Elle l'est encore plus, quand elle aboutit à une progéniture. Cependant, elle ne le rend pas indestructible. Ce qui est essentiel pour la coutume matrimoniale *akyã* et qui symbolise l'union en puissance c'est la dot dont l'acceptation par la famille de la fiancée est la condition *sine qua non* pour la conclusion du mariage. Ainsi, limiter le mariage au consentement et à la consommation pose problème aux Eglises particulières où l'union revêt un caractère beaucoup plus communautaire que personnel. Dans ces Eglises, la consommation fait partie des éléments conclusifs du mariage mais n'est pas ce qui le valorise comme l'Eglise semble le soutenir.

H- Le couple et la famille

Nul n'ignore qu'en Afrique, la famille tient une place capitale. Elle est le point focal vers lequel tout converge. C'est la structure sociale aussi bien d'intégration que d'identification. C'est en elle que la tradition est vécue et appliquée. C'est aussi le lieu d'expression concrète des réalités coutumières. Elle prime l'individu et s'impose à lui. La solidarité et la sociabilité y sont de mise. Tout authentique Africain ne saurait s'isoler de sa famille ; le faire, serait fatal, pourrait-on dire. Le cardinal MALULA précise qu'« en Afrique, la famille présente une

[704] CIC 1983, can.1141.

[705] CIC 1983, can. 1061 § 1.

autre importance. Elle est la gardienne fidèle des coutumes et des traditions ancestrales, des secrets des différents rites qui sont comme des sacrements qui véhiculent la force vitale reçue des ancêtres à travers les membres d'une même lignée. La famille est le lieu par excellence où l'enfant qui naît ouvre les yeux sur les multiples relations de solidarité qui existent entre les membres d'un même clan, vivants ou morts »[706]. Le pape Benoît XVI, dans son Exhortation apostolique *Africae munus*, souligne quant à lui, l'importance de la famille aussi bien pour la société que pour l'Eglise : « La famille est le sanctuaire de la vie et une cellule vitale de la société et de l'Eglise. C'est en elle que se modèle le visage d'un peuple ; c'est là que ses membres reçoivent les acquis fondamentaux ; ils apprennent à aimer en étant aimés gratuitement […] »[707]. En effet, dans la tradition matrimoniale africaine, le rôle de la famille est encore plus déterminant. Chez les *Kyamã*, les familles interviennent certes dans l'union conjugale de leurs membres, mais elles ne s'imposent pas à eux. Cette intervention tient au caractère communautaire du mariage coutumier africain. Aussi bien les familles s'y impliqueront fortement pour son succès, aussi bien mettront-elles tout en œuvre pour éviter sa destruction, car le mariage des leurs confirme leur union. La présence des familles n'influe en sur rien le choix et le consentement des fiancés. Elle est simplement morale. Il s'agit pour les familles de veiller à ce que le choix du conjoint et le consentement se fassent de sorte qu'ils ne soient pas plus tard les causes des crises conjugales. En d'autres termes, les familles essayent par leur présence de faire savoir aux futurs mariés que leur projet est très important et sacré. Par conséquent ils doivent le prendre au sérieux. Même si moralement les candidats au mariage sont souvent tenus d'aller dans le sens de la volonté familiale pour bénéficier du soutien et de la bénédiction de leurs familles, ils n'en sont pas pour autant influencés. Ils le font dans le cadre de la solidarité familiale. Or dans son enseignement matrimonial, l'Eglise insiste fermement sur la liberté et l'indépendance des futurs époux aussi bien dans leur choix du partenaire que dans leur consentement mutuel. Cela veut dire que pour l'Eglise, aucune influence ne doit être exercée dans le choix et le consentement, sinon le mariage n'existerait pas. Cet aspect de l'enseignement ecclésial n'est pas sans poser problème au rôle des familles dans le processus conjugal coutumier que nous venons d'évoquer. Ainsi, les familles pourraient être reléguées au second rang et même absentes de l'union de leurs membres. Dans une telle indépendance du couple, la voie ne serait-elle pas ouverte à l'infidélité conjugale qui

[706] Cardinal Joseph Albert MALULA, *op. cit.*, DC, p. 870.

[707] Pape Benoît XVI, *L'engagement de l'Afrique, Africae munus*, Exhortation apostolique sur l'Afrique, Bayard, Fleurus-Mame, Cerf, Paris, 2011, p. 42.

pourrait provoquer des crises matrimoniales débouchant sur le divorce ? Aussi, les mariages sous surveillance des familles ne sont-ils pas plus durables que ceux où elles sont écartées ? C'est ce que semble souligner la Conférence épiscopale de Côte d'Ivoire tout en recommandant l'intervention des familles dans le cheminement au mariage : « Le groupe familial se manifeste comme le facteur stabilisateur du couple, son soutien et le lieu naturel de son épanouissement. Il est alors aisé de comprendre et d'admettre son intervention dans les projets de construction de futurs foyers »[708].

I- La polygamie et le refus des sacrements

Comme nous l'avons déjà souligné, le mariage traditionnel *akyã* est en principe monogamique. La polygamie, qui n'y est pas encouragée ni voulue, est une faveur accordée à une catégorie de personnes qui remplissent les conditions requises. Il s'agit de mariages successifs et non simultanés comme l'exprime Hilaire MITENDO : « […]. La polygamie est un ensemble d'unions qui se suivent, où l'individu se marie successivement à plusieurs femmes. Ces unions ne sont jamais simultanées. Elles se suivent et chaque union a son histoire. Cependant, on ne peut pas en conclure que c'est la société qui les autorise »[709]. Il serait alors plus exact de dire que la société traditionnelle tolère la polygamie mais pas le lévirat[710]. Il est demandé au polygame de tout mettre en œuvre pour assurer le bien-être de ses épouses et de ses enfants sans discrimination. Aussi, convient-il de le dire, certains foyers polygames, surtout villageois, se portent si bien qu'ils pourraient être des modèles de vie matrimoniale. Ces genres de foyers ne sont pas absents dans les milieux chrétiens. Or l'Eglise enseigne que pour accéder au sacrement de baptême, le polygame non baptisé doit se séparer des autres épouses non baptisées pour ne garder qu'une seule[711]. Cette prescription de l'Eglise

---

[708] CECI, *op. cit*., n° 12.

[709] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 268.

[710] C'est une disposition coutumière qui, dans le cadre de la solidarité familiale, propose à l'un des frères du défunt ou à l'héritier, de prendre sous son toit la femme et les enfants de ce dernier, en vue d'assurer leur besoins vitaux. Dans certaines coutumes, c'est une exigence qui donne même lieu au mariage avec la veuve pour continuer la procréation comme le ferait le défunt. C'est ainsi qu'on peut, sans toutefois le vouloir, devenir polygame. Dans ce cas, on parle de charité conjugale au niveau coutumier.

[711] CIC 1983, can. 1148 § 1. « Un homme non baptisé qui aurait en même temps plusieurs épouses non baptisées, s'il lui est dur, après avoir reçu le baptême dans l'Eglise catholique, de rester avec la première, peut garder n'importe laquelle après avoir renvoyé les autres. Cela vaut aussi de la femme non baptisée qui aurait en même temps plusieurs maris non baptisés ». En outre, l'Eglise dit aussi qu'un foyer chrétien qui communie mais est devenu polygame par la suite, doit arrêter de communier, donc ne doit plus s'approcher du sacrement de pénitence.

catholique dérange énormément la coutume matrimoniale et met à mal la solidarité familiale et la charité conjugale qui justifient certaines pratiques polygamiques. Aussi, est-il moralement bon et charitable de mettre à la porte des personnes avec qui on a passé de longs moments de joie et de peine, avec qui on a construit sa vie et eu des enfants dont on a les moyens de s'occuper ? Encore une fois, la coutume se trouve en difficulté face aux dispositions canoniques de l'Eglise. De ce fait, si certains chrétiens polygames trouvent inutile d'aller à la messe parce que privés de la communion, d'autres y vont par conformisme tout en souffrant de cette privation. Hilaire MITENDO en fait le constat semblable : « […]. Sur cette question, on a l'impression que l'Eglise tient à la loi, sans prendre en compte le sentiment humain. En effet, n'autorise-t-elle pas le divorce en permettant le renvoi des autres épouses ? Aux yeux des Africains, le renvoi de toutes les femmes (même si l'ordinaire du lieu doit veiller aux besoins de la première épouse et des autres épouses renvoyées) est un acte non charitable et inacceptable, parce qu'il va à l'encontre de l'amour du prochain. En épousant ses femmes, le polygame prend un engagement sérieux et manifeste aux yeux de la communauté son amour envers elles. Il s'agit pour lui d'un mariage authentique. Nombreux sont les polygames qui ont refusé le baptême dès lors qu'on leur demandait de renvoyer leurs épouses à l'exception d'une seule. Pour eux, il s'agissait d'un acte de trahison »[712].

Notons que pour les Africains, le problème majeur avec l'Eglise se trouve dans le lien qu'elle établit entre le sacrement de mariage et tous les autres sacrements[713]. Autrement dit, les couples ne peuvent recevoir les autres sacrements ecclésiaux que s'ils sont mariés selon la forme canonique. Une telle législation matrimoniale ecclésiastique n'est-elle pas liée au caractère sacramentel de l'union chrétienne ?

H- La sacramentalité du mariage

Dans son magistère, l'Eglise catholique considère que le mariage entre baptisés est un sacrement[714]. De cet enseignement nous pouvons évidemment déduire que tous les autres mariages ne sont pas des sacrements. Ainsi, on parle de mariage sacramentel et de mariage non sacramentel. Il y a là une sorte de classification des unions dans laquelle on verrait

---

[712] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit.*, p. 269.

[713] Renzo MANDIROLA, « Les chemins du mariage chez les Agni-Bona : aperçu ethnologique, réflexions, interrogations pastorales », Tankesse, 1982, p. 117.

[714] CIC 1983, can. 1055 § 2. C'est pourquoi entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement.

certaines valables et d'autres non valables. Sans aller à l'opposée de l'enseignement de l'Eglise catholique, nous voulons surtout souligner le fait qu'il n'accorde pas beaucoup d'importance au mariage coutumier. Certes, la conférence épiscopale de Côte d'Ivoire exige la célébration du mariage traditionnel et du mariage civil avant le mariage religieux[715], mais le mariage coutumier est perçu comme une étape du grand mariage, le mariage religieux. Or le mariage coutumier, de par son caractère naturel, est un vrai mariage qui pourrait même être reconnu sacramentel parce que valide et célébré selon des rites sacrés et rigoureux. Ce mariage est basé sur le consentement des fiancés même s'il est orienté et guidé par celui des parents et des familles. Et puis, en faisant reposer la sacramentalité sur la réception du sacrement de baptême, l'Eglise catholique n'oblige-t-elle pas à l'acquisition de la foi chrétienne et à la pratique des rituels étrangers à des peuples[716] ? Le cardinal MALULA dénonce cette attitude vis-à-vis des pratiques coutumières africaines, précisément dans le domaine matrimonial : « Les missionnaires occidentaux venus en Afrique n'ont pas respecté le mariage coutumier traditionnel, mais ils ont enseigné et imposé aux Africains une conception du mariage issue d'un monde culturel occidental »[717]. Aussi, quand bien même la grâce sacramentelle produit des effets bénéfiques à ceux qui reçoivent les sacrements, a-t-on nécessairement besoin de sacrement pour mener une vie conjugale durable et stable si tout est mis en œuvre par la société traditionnelle pour la garantir ? En d'autres termes, comme s'interroge aussi Hilaire MITENDO, « les Africains ont-ils besoin d'un sacrement de mariage ? » Dans une cérémonie matrimoniale traditionnelle, la présence du ministre recevant les consentements et bénissant les époux qui contractent un vrai mariage n'est-elle pas suffisante pour déclarer la sacramentalité de cette union ? Pierre Sossou N'GUESSAN se pose la même question que nous résumons ainsi : L'Eglise considérant le mariage comme la volonté de deux personnes de vivre selon la volonté du Christ, pourquoi le mariage coutumier des chrétiens qui ont manifesté leur volonté ou leur intention de vivre ensemble, ne peut-il pas être sacrement dans la mesure où le contrat naturel est valide ?[718] A-t-on obligatoirement besoin de recevoir le baptême pour contracter un mariage sacramentel ? Effectivement,

---

[715] Cf. *Supra*, p. 292.

[716] La théologie et la législation de l'Eglise catholique ont beaucoup emprunté à la culture romaine, surtout dans le domaine du droit canonique. Ainsi, la culture romaine serait-elle le modèle unique par rapport aux autres cultures ?

[717] Joseph Albert MALULA, *op. cit*., p. 871;

[718] Pierre Sossou N'GUESSAN, *Mariage coutumier chez les Abidji. Problème de sacramentalisation ? Attitudes pastorales*. Mémoire de licence, ICAO, Abidjan, juin 1979, p. 30.

l'Eglise est le lieu favorable au salut ; mais Dieu ne sauve-t-il pas aussi l'homme qui pratique l'amour en dehors de l'Eglise ? En tout état de cause, l'Africain, précisément le *Kyabhio* ou la *Kyabhia*, même chrétien ou chrétienne, considère plus le mariage coutumier et y attache plus d'importance par rapport au mariage chrétien. Il en est de même chez les *Bambara*, population malienne, car comme l'exprime Philippe ANTOINE, « le mariage d'un Bambara, même chrétien, ne peut pas ne pas être aussi et d'abord, un mariage coutumier »[719]. Monseigneur AMISSAH que cite Philippe ANTOINE le souligne en ces termes : « Aucun *Akan*[720] ne se pense lui-même marié si l'essentiel de la forme coutumière *akan* n'a pas été observé… plus encore, si la forme coutumière a été observée, l'*Akan* n'admettra pas qu'il n'est pas marié convenablement, c'est-à-dire de façon valide et licite »[721]. Il va sans dire que « le problème est moins de disjoindre de quelque façon le mariage coutumier et la forme canonique du mariage, que de chercher à découvrir la relation concrète à établir entre les coutumes et la forme canonique »[722]. Le cardinal MALULA l'exprime ainsi : « Héritiers de la tradition africaine dans ce qu'elle a de meilleur, nous devons respecter le mariage coutumier, le prendre pour un mariage valide et non pour un concubinat. Quant à la forme canonique, nous croyons que nos Eglises peuvent élaborer des rituels de mariage qui respectent le processus progressif du mariage coutumier »[723].

Ces problèmes liés au mariage ne sont pas sans en provoquer d'autres ayant trait à la dissolution du lien.

Paragraphe II : l'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique face à la dissolution du lien

La fermeté de l'Eglise catholique par rapport à l'indissolubilité du mariage chrétien est de nos jours source de sérieuses discussions aussi bien entre les théologiens qu'entre les canonistes. Ce problème n'est pas sans répercussion sur certaines Eglises particulières en

---

[719] Philippe ANTOINE, *op. cit.*, p. 512.

[720] Comme nous l'avons écrit plus haut, c'est l'ensemble des peuples dont la structure familiale est matrilinéaire. C'est à ce groupe qu'appartiennent les *Kyamã*. Dans ce groupe de personnes, tous les enfants sont de la lignée maternelle. Toute la vie sociale est organisée dans cette lignée. Ce que dit Mgr Amissah concerne aussi les *Kyamã*.

[721] Philippe ANTOINE, *op. cit.*, p. 513.

[722] *Ibidem*., p. 512.

[723] Joseph Albert MALULA, op. cit., DC, p. 873.

l'occurrence celles d'Afrique. Nous voulons ici analyser les difficultés que pose la doctrine matrimoniale de l'Eglise catholique aux coutumes africaines, précisément celles *akyã*, dans les domaines de l'indissolubilité, du remariage et du refus des sacrements aux divorcés remariés.

A- L'indissolubilité du mariage

L'un des points fondamentaux de l'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique, qui de nos jours, créent des discussions nourries, est celui relatif à l'indissolubilité du mariage chrétien conclu et consommé. D'un côté, il y a ceux qui militent pour un assouplissement de la doctrine matrimoniale, précisément en ce qui concerne l'indissolubilité, de l'autre, ceux qui exigent la fidélité à la tradition de l'Eglise. En fait, l'Eglise catholique enseigne ceci au sujet de l'indissolubilité du mariage chrétien : « Le mariage conclu et consommé ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf par la mort »[724]. Cet enseignement se trouve face à celui de l'Eglise orthodoxe, qui paradoxalement moins rigoriste, permet dans certains cas la séparation des époux et le remariage du conjoint innocent. A ce niveau, on constate déjà qu'il y a problème aussi bien dans la pratique que dans l'interprétation de l'indissolubilité du mariage dont parle l'évangile selon saint Matthieu (Mt 19,7-9). Ces problèmes trouvent leurs ramifications dans certaines Eglises particulières notamment africaines. En effet, considérant les pratiques africaines, précisément celles des *Kyamã* en ce qui concerne la dissolution du lien, on constate qu'elles sont semblables à celles de l'Eglise orthodoxe, car chez les *Kyamã*, comme nous le disions plus haut, on permet le divorce et le remariage dans certains cas[725]. Ainsi, la question de l'indissolubilité du mariage ne se pose pas aux *Kyamã* en tant que telle, car ces derniers restent très attachés à leurs coutumes dont ils préfèrent appliquer les dispositions plutôt que de suivre celles qui leur sont étrangères. Cependant, le problème qui se pose aux *Kyamã* convertis au christianisme se trouve dans le caractère juridique dont l'Eglise a revêtu l'indissolubilité. Mais, de même que les Africains se sont dressés contre l'impérialisme culturel des missionnaires, les *Kyamã*, devenus chrétiens, ont du mal à appliquer une mesure matrimoniale, qui en soi, est considérée comme propre à une autre culture[726]. De surcroît, cette loi revêt un caractère coercitif qu'ils

[724] CIC 1983, can. 1141.

[725] Cf. *Supra*, p. 205-207.

[726] "La législation matrimoniale canonique a beaucoup emprunté au droit matrimonial romain. C'est le cas de certains empêchements de la forme canonique de la célébration du mariage, etc. Alors, au lieu de leur imposer

jugent de trop. Chaque culture n'a-t-elle pas ses valeurs propres qu'il convient de respecter et d'accepter ? Pourquoi imposer aux autres des pratiques étrangères dans lesquelles ils ne se retrouvent pas ? D'ailleurs, les paroles du Christ concernant l'indissolubilité ne sont-elles pas plus morales que juridiques ?[727] Le cardinal MALULA émet des interrogations semblables : « […] La manière de constituer le lien matrimonial (par exemple forme canonique) et les conditions de son indissolubilité (consommation par un seul acte sexuel) sont-elles révélées par Dieu ? Ne sont-elles pas des phénomènes culturels dans le temps et dans l'espace ? Peut-on légitimement imposer la manière de se marier et de consommer le mariage d'un peuple aux autres peuples qui ont leur propre manière multiséculaire tout aussi valable de se marier et qui peuvent avoir aussi leur propre manière de concevoir la consommation du mariage ? »[728]

Si la dimension juridique de l'indissolubilité du mariage chrétien n'est pas bien reçue chez les Africains en général, qu'en est-il du remariage qu'il exclut indirectement ?

B- Le remariage

Le problème du remariage des chrétiens divorcés est d'actualité. Il bouscule l'Eglise aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur. Le grand nombre d'ouvrages qui y ont trait témoigne de son importance dans la société. Considérant ce que nous avons écrit dans les pages précédentes[729], nous pouvons déduire que la position de l'Eglise catholique sur le remariage interroge.

En guise de rappel, retenons que chez les *Kyamã*, on ne se marie pas et on ne divorce pas comme on veut. Le divorce, qui n'est pas encouragé ni souhaité, peut cependant intervenir parfois au grand désespoir des parents et des familles quand toutes les voies possibles de réconciliation ont été épuisées et que la cohabitation peut être préjudiciable à la vie de l'un ou de l'autre des conjoints. Le remariage est toutefois conseillé pour éviter le libertinage sexuel

---

des pratiques culturelles, mêmes fondées théologiquement auxquelles ils ne comprenaient rien, les missionnaires n'auraient-ils pas gagné à «se faire Africains » (comme le Christ s'est fait homme pour sauver les hommes) pour évangéliser les Africains en profondeur ? Leur mission évangélisatrice a-t-elle atteint l'homme africain dans toute sa dimension socioculturelle, c'est-à-dire dans son intégralité ? Le syncrétisme religieux que pratiquent encore certains Africains chrétiens de nos jours permet d'en douter fortement.

[727] Nous l'analyserons largement dans la suite de notre travail.

[728] Joseph Albert MALULA, *op. cit*., *DC*, p. 873.

[729] Cf. *Supra* p. 288-289.

et l'adultère qui ont des effets néfastes sur la société. Aussi, chez les *Kyamã*, une femme ou un homme, divorcés ou non, qui n'arrivent pas à se marier ou à se remarier, sont considérés comme des personnes victimes de malédiction ou de mauvais sort. Que ce soit entre une partie divorcée et une autre non divorcée ou entre deux divorcés, le remariage suit les mêmes rites qu'un premier mariage même s'il ne se fait pas aussi facilement eu égard aux exigences du divorce et aux mises en gardes contre la récidive dans la seconde union. Le remariage est considéré comme bienfaisant pour la société traditionnelle parce qu'il permet, non seulement d'éviter le désordre sexuel et de favoriser la réintégration des enfants dans le tissu familial pour la continuité de leur éducation, mais aussi aux personnes qui se réengagent de se reconstruire socialement et d'assurer la permanence du lignage par la procréation[730]. Alors, avec tous ces avantages socioculturels, il est difficile à certains *Kyamã* chrétiens, très attachés aux us et coutumes traditionnels, de se conformer à la position de l'Eglise concernant le remariage. Une interrogation se présente à eux : Comment appliquer les prescriptions de l'Eglise tout en restant fidèles à leur tradition qui a ses propres valeurs qui s'imposent à eux et à partir de laquelle ils se reconnaissent ? Obligés dans une telle situation de faire un choix, certains *Kyamã* optent pour le respect strict des dispositions matrimoniales coutumières et d'autres pour le syncrétisme. Si les premiers arrêtent à un moment donné de franchir les portes de l'église, ne pouvant plus supporter la privation de la communion, les seconds y accèdent dans l'espérance de la miséricorde divine puisque la miséricorde ecclésiale leur semble impossible[731]. Cette attitude de certains Africains nous permet de déceler un autre problème dans l'enseignement matrimonial de l'Eglise qui est l'accès des divorcés remariés aux sacrements.

C- Le refus des sacrements aux divorcés remariés.

Nous ne voulons pas reprendre ici ce que nous avons déjà écrit au sujet des effets de la pastorale des divorcés remariés telle que recommandée par l'Eglise ; nous souhaitons simplement exposer les difficultés qui se présentent aux Africains chrétiens quant au refus des

[730] Cet aspect est l'argument majeur qui soutient la pratique du remariage chez les *Kyamã*, car dans la conception traditionnelle *akyã*, une famille sans enfants peut conduire à la disparition de la lignée. Or la disparition d'une lignée est le plus grand affront qu'aucune famille ne souhaite essuyer. C'est la preuve de la mauvaise gestion et du mauvais entretien de l'héritage ancestral. Une telle situation peut attirer la grande colère des ancêtres sur les membres de la famille non productive.

[731] Nous y reviendrons dans la suite de notre rédaction.

sacrements, précisément le mariage et l'eucharistie[732] aux divorcés remariés. En effet, à partir de la doctrine de l'Eglise catholique concernant les propriétés du mariage (l'unité et l'indissolubilité), le Pape Jean Paul II, dans son Exhortation apostolique *Familiaris consortio*de, donnait la position de l'Eglise catholique au sujet des divorcés remariés et leur admission aux sacrements. En voici un extrait : « L'Eglise, cependant, réaffirme sa discipline, fondée sur l'Ecriture sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés. Ils se sont rendus eux-mêmes incapables d'y être admis car leur état et leur condition de vie est en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Eglise, telle qu'elle s'exprime et est rendue présente dans l'Eucharistie. […]. Si l'on admettait ces personnes à l'Eucharistie, les fidèles seraient induits en erreur et comprendraient mal la doctrine de l'Eglise concernant l'indissolubilité du mariage. La réconciliation par le sacrement de pénitence – qui ouvrirait la voie au sacrement de l'Eucharistie – ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis d'avoir violés le signe de l'alliance et de la fidélité au Christ, et sont sincèrement disposés à une forme de vie qui ne soit contradictoire avec l'indissolubilité du mariage »[733]. Le Saint Père ajoute : « De la même manière, le respect dû au sacrement de mariage, aux conjoints eux-mêmes et à leurs proches, et aussi à la communauté des fidèles interdit à tous les pasteurs, pour quelques motifs ou sous quelque prétexte que ce soit, même d'ordre pastoral, de célébrer, en faveur des divorcés qui se remarient, des sacrements d'aucune sorte. […] »[734].

De ces citations, nous retenons que l'Eglise catholique n'admet pas les divorcés remariés aux sacrements de la pénitence et de l'eucharistie. Même si elles sont fondées sur des données théologiques, ces recommandations du Pape constituent des orientations pastorales, et pour ce fait, ne sauraient avoir une portée juridique. Jean WERCKMEISTER le souligne ainsi dans son exposé : « […]. Pourtant, nous l'avons dit, une exhortation n'est pas

---

[732] Nous citons seulement ces deux sacrements parce qu'ils nous intéressent le plus. Le Code de droit canonique de 1983 demande d'administrer les sacrements à ceux qui les désirent : « Les ministres sacrés ne peuvent refuser les sacrements aux personnes qui les leur demandent opportunément, sont dûment disposées et ne sont pas empêchées par le droit de les recevoir » (can. 843 § 1). Cependant, les canons 867 et 1085 de l'actuel Code de droit canonique semblent refuser le mariage sacramentel et la communion eucharistique aux divorcés remariés : « Ne seront pas admis à la sainte communion ceux qui ont gravement et publiquement commis un délit et qui persévèrent manifestement dans leur contumace » (can. 867). « Attente invalidement mariage la personne qui est tenue par les liens d'un mariage antérieur, même non consommé » (can. 1085). Quels liens ces deux canons ont-ils avec les divorcés remariés ? Dans le premier canon, il est question de délit grave et public manifesté par habitude ; Le remariage constituerait-il une faute grave même s'il réintègre dans la société, favorise l'éducation des enfants et rétablit l'équilibre moral ? Dans le second canon, il s'agit de la validité du mariage ; à ce niveau, on peut se demander si c'est la forme canonique ou la consommation qui valide le mariage.

[733] Jean-Paul II, *op. cit.*, p. 33.

[734] *Ibidem*.

un texte disciplinaire »[735]. Certes, en tant que garant de la Tradition de l'Eglise catholique, il est du devoir du Pape de veiller à la fidélité au Magistère. Mais alors, pourquoi revêtir une exhortation de caractère légal ou juridique ? Pour les Africains chrétiens, précisément les *Kyamã*, le refus des sacrements aux divorcés remariés est une sorte d'exclusion, alors que dans la tradition matrimoniale *akyã*, le remariage ne saurait priver des avantages communautaires ; au contraire, il réintègre dans la communauté et procure des responsabilités sociales[736]. En réalité, l'Eglise catholique n'exclut pas les divorcés remariés ; elle demande, conformément à l'exhortation du Pape Jean-Paul II, qu'une attention particulière leur soit portée et qu'ils soient à la place qui est la leur dans la communauté. Mais pour les Africains divorcés remariés, lier leur situation au refus des sacrements, précisément le mariage sacramentel et la communion eucharistique, est ressenti telle une injustice et un manque de charité à leur endroit. Dans une telle situation, la tradition serait-elle plus humaine et plus réaliste que le droit canonique ? Aussi, comment ces fidèles du Christ peuvent-ils vivre convenablement leur foi qui plus est confrontée à la tradition à laquelle ils se conforment ?

Considérant tous ces problèmes que rencontrent les Africains dont les *Kyamã* dans leurs pratiques chrétiennes, nous pouvons dire que l'homme africain n'est pas pleinement évangélisé ou n'a pas été bien évangélisé. Il va sans dire que la tâche d'évangélisation qui incombe aujourd'hui aux pasteurs africains eux-mêmes ne pourra toucher totalement l'homme africain que s'ils parviennent à se situer par rapport à la question suivante : Quel caractère revêt l'enseignement de l'Eglise catholique au sujet du mariage ?

Paragraphe III : L'enseignement de l'Eglise catholique sur le mariage : caractère légaliste ou pastoral ?

En nous posant une telle question si délicate, nous n'avons qu'un seul objectif : savoir ce qui fait réellement problème dans l'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique aux yeux des Africains chrétiens. Est-ce le fondement théologique de sa doctrine en tant que telle ou l'aspect juridique conféré à cette doctrine théologique?

---

[735] Jean WERCKMEISTER, *op. cit*. p. 70.

[736] Une personne divorcée remariée peut être chef du village ou roi d'une région ou faire partie de la notabilité villageoise. Sachons aussi que le terme de remariage n'existe pas chez les Kyamã ; on parle toujours de mariage même s'il s'agit d'un remariage et les cérémonies sont identiques à celles du premier mariage.

A- L'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique : quelle nature ?

En citant le Concile Œcuménique Vatican II en sa Constitution dogmatique *Lumen gentium*, le Catéchisme de l'Eglise catholique enseigne ceci : « L'Eglise est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. […]. Comme sacrement, l'Eglise est instrument du Christ. Entre ses mains elle est l'instrument de la Rédemption de tous les hommes, le sacrement universel du salut, par lequel le Christ manifeste et actualise l'amour de Dieu pour les hommes »[737]. Il est clair que la mission première de l'Eglise est d'être instrument de salut pour tous les hommes. En d'autres termes, l'Eglise doit œuvrer pour l'unité et le salut du genre humain. Ce rôle à lui confié par son Chef et Fondateur, Jésus Christ, l'Eglise l'a bien compris et y travaille. C'est pour cela qu'elle est présente dans le monde. Elle y est comme « le levain qui fait lever la pâte ». Aussi, rassembler tous les hommes dans l'unité pour les conduire au salut est-il sa préoccupation. Pour y arriver, il lui faut être proche des hommes de toutes races et de toutes langues, et en tout temps. N'est-ce pas dans cette optique qu'elle a mis en place une méthode de travail dite pastorale ? En invitant ses ministres du culte à se l'approprier, l'Eglise a le souci de continuer l'œuvre de son fidèle Pasteur, Jésus Christ, à savoir, apporter l'évangile à toutes les nations en étant plus proche des hommes et en partageant leurs réalités humaines. A travers la pastorale, l'Eglise enseigne et diffuse sa doctrine. Ce qui veut dire que la pastorale est au service des disciplines ecclésiastiques. De ce fait, outre ce dont elle dispose, l'Eglise encourage et recommande la création de structures pastorales dans les Eglises particulières. Ainsi, dans le domaine qui nous intéresse, nous pouvons, entre autres, citer la pastorale familiale et la pastorale des divorcés remariés. De ces pastorales sont issues des associations et des groupes à vocation matrimoniale. Leur rôle est de suivre et accompagner les couples, assurer leur formation continue après le mariage et défendre leurs droits. En Côte d'Ivoire, dans l'annuaire de l'Eglise catholique[738], se trouvent citées : l'AFC (Association Famille Chrétienne), la Fraternité CANA et la Pastorale familiale amour et vérité. On rencontre aussi dans les paroisses ivoiriennes des groupes de formation, de suivi et d'accompagnement des couples.

[737] CEC n° 775 et 776, p. 171.

[738] *Annuaire de l'Eglise catholique de Côte d'Ivoire*, Procure des missions catholiques, Abidjan, 2015.

De ce qui précède, pouvons-nous dire que l'enseignement de l'Eglise catholique est de nature pastorale notamment eu égard aux dispositions canoniques vues parfois comme trop rigoureuses ?

En effet, en même temps qu'elle agit et parle comme une mère attentive et soucieuse du bien-être de ses enfants, c'est-à-dire de leur salut, l'Eglise catholique reste ferme face à certaines situations qui vont à l'encontre de la morale chrétienne. Or il s'avère que les dispositions qui sont établies en la matière, et qui, en grande majorité sont issues d'une culture, la culture romaine, posent d'énormes problèmes à certains de ses membres dans leur vie aussi bien sociale que chrétienne. En clair, la plupart des fidèles chrétiens acceptent et vivent mieux l'enseignement théologique et moral de l'Eglise catholique que l'enseignement juridique contenu dans le Code de droit canonique actuel. Le Code et les divers textes du Magistère, en tant que tel, ne posent généralement pas de problème, puisqu'il est normal que toute société bien organisée dispose de lois qui la régissent. D'ailleurs, les lois civiles connaissent souvent des abrogations et des adaptations selon les temps et les circonstances. Le Code de droit canonique a lui aussi évolué, considérant son histoire, mais il semble rester figé sur certains points, particulièrement dans le domaine du mariage, en ce qui concernent l'indissolubilité et le remariage. Des voix se sont élevées pour attirer l'attention de l'Eglise sur le préjudice que pourrait lui causer cette immuabilité et pour faire des propositions pour y remédier. Ainsi Jean BERNHARD écrivait : « […]. Il importe d'éviter certains formalismes juridiques introduites trop hâtivement dans le droit canonique, notamment lorsqu'il s'agit de ce qu'il y a de substantiel et de permanent dans les règles fondamentales du droit canonique sacramentaire ou (du droit canonique) constitutionnel »[739]. Pour Pierre Sossou N'GUESSAN, « certes, la mise en œuvre des règles canoniques constitue encore la règle générale ; ces règles canoniques doivent évoluer. La pastorale doit être toujours une pastorale en marche et cela exige une perspective. Des pasteurs s'interrogent, en nombre de plus en plus grand, sur la pastorale du mariage. C'est pourquoi à l'heure actuelle, on ne peut pas s'enfermer dans une attitude de légalisme figé »[740]. Tout en citant Mgr BENELLI, Philippe ANTOINE invite à plus de réalisme dans l'application du droit de l'Eglise : « Une telle vision du droit semble tout à fait dépassé. C'est ainsi que Mgr BENELLI, alors délégué apostolique pour l'Afrique francophone, déclarait devant le congrès de juristes africains que le droit devait être conçu

[739] Jean BERNHARD, « Réinterprétation (existentielle et dans la foi) de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien », RDC, tome XXI, n°1-4, Strasbourg, mars-déc. 1971, p. 246.

[740] Pierre Sossou N'GUESSAN, *op. cit*., p. 32.

comme « réellement […] au service de l'homme concret tel qu'il vit dans des conditions sociologiques précises » ; sinon, effectivement, l'édifice juridique, quelque parfait qu'il puisse être, dans sa conception aussi bien que dans sa formulation, ne sera qu'abstrait et contraignant ; « le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat », enseignait déjà le Seigneur. On ne peut douter qu'une telle déclaration vaille, aussi, pour le droit de l'Eglise »[741]. Dans le quotidien *Pèlerin* du 17 septembre 2009, Nicolas DE BREMOND, prêtre et sociologue, écrit ceci dans son commentaire du sondage exclusif *Pèlerin/TNS Sofres/Logica* : « Une large majorité de français, catholiques ou non, espère une attitude plus souple quand on les interroge sur la loi de l'Eglise vis-à-vis des divorcés remariés »[742]. Dans ce même quotidien, un couple français, divorcé remarié, se pose la question suivante : « Pourquoi l'Eglise met-elle en avant la loi canonique et pas la loi d'amour ? »[743]. Nous pouvons y ajouter les réponses à notre questionnaire d'enquête à Abidjan, au sujet du refus de la communion aux divorcés remariés. Sur ce point, la plupart des personnes interrogées dénonce le rigorisme de l'Eglise catholique[744] sur le sujet.

De tout ce qui précède et des résultats de notre enquête du terrain, nous trouvons nécessaire d'apporter une clarification qui constituera la réponse à notre question initiale.

En fait, il convient de savoir que généralement, le nouveau Code de droit canonique de 1983, théologiquement enrichi par le Concile Vatican II, a en son essence, une orientation ou une finalité pastorale qui consiste à aider le peuple de Dieu à parvenir au salut. Johannes Günter GERHARTZ souligne cet aspect : « […]. Le système juridique de l'Eglise est ordonné, lui aussi, au service de l'homme et de son salut, et seule une réglementation juridique réaliste, fondée et mûrement réfléchie du point de vue théologique, est à même de rendre ce service »[745]. Jean GAUDEMET exprime par ailleurs, l'esprit du code de droit canonique de 1983 par rapport à celui de 1917 : « On avait reproché au code de 1917 d'être trop marqué par les modèles séculiers, de ne pas mettre en valeur la spécificité de l'Eglise, donc de son droit, d'être moins pastoral que juridique. Sur ces points majeurs, le Code de

---

[741] Philippe ANTOINE, *op. cit*., p. 501.

[742] Nicolas DE BREMOND, « L'Eglise devrait adopter une attitude plus souple », Pèlerin, n° 6616, 17 septembre 2009, p. 3. (Cf. Www.pelerin . info).

[743] Pèlerin, n° 6616, 17 septembre 2009, p. 34. (Cf. Www.pelerin. info).

[744] Cela se perçoit à travers les expressions suivantes employées spontanément : « C'est trop dur ; c'est trop sévère ; ce n'est pas normal ; l'Eglise doit comprendre ; Dieu est bon, l'Eglise doit être aussi bonne ; avec ça, l'Eglise va perdre des chrétiens etc. ».

[745] Johannes Günter GERHARTZ, « L'indissolubilité du mariage et sa dissolution dans la problématique actuelle », RDC, tome XXI, n° 1-4, Strasbourg, mars-déc. 1971, p. 234.

1983 fait preuve d'un esprit nouveau »[746]. Dans ce sens, des ouvertures sont-elles faites aux Eglises particulières, notamment au regard du caractère juridique dont on a vêtu l'enseignement théologico-pastoral de l'Eglise catholique concernant le remariage et le don des sacrements aux divorcés remariés[747] et à la trop grande rigueur dans le traitement de certaines réalités non conformes aux dispositions matrimoniales du Code du droit canonique. Il importe donc selon nous, de rendre au droit canonique le caractère pastoral dont il se réclame à travers la distinction entre orientations pastorales et droit strict. Jean WERCKMEISTER n'hésite pas à écrire : « Nous nous trouvons aujourd'hui dans une situation ambiguë : alors que l'Eglise catholique a assoupli ses lois en la matière, le magistère romain, par la voix de la congrégation pour la Doctrine de la foi, affirme le maintien des règles strictes de l'interdiction de communier pour les divorcés remariés. Cette opposition, ou du moins cette divergence entre droit canonique et déclarations théologico-pastorales, entraîne des désaccords et des polémiques, même entre évêques et congrégation romaine »[748].

Considérant toute la valeur accordée au mariage chrétien, peut-on le considérer tel un modèle unique sur lequel doivent se greffer les autres types de mariage, précisément le mariage coutumier ?

B- Le mariage chrétien, idéal du mariage coutumier ?

De nombreux auteurs se sont penchés sur la question de savoir si le mariage chrétien était le seul modèle possible, notamment dans la diversité des modèles culturels existants[749]. L'objectif n'est pas de favoriser l'un par rapport à l'autre mais de s'interroger sur les difficultés auxquelles se trouvent confrontées les populations évoluant dans des contextes particuliers.

---

[746] Jean GAUDEMET, *op. cit*., p. 17.

[747] Il s'agit en fait de l'exhortation du Pape Jean Paul II au sujet des divorcés remariés, du remariage et des sacrements aux divorcés remariés.

[748] Jean WERCKMEISTER, « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », RDC 48/1, Strasbourg, 1998, p. 59-79.

[749] Michel LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique ?*

Hilaire Nkelenge MITENDO, *Les Africains ont-ils besoin d'un sacrement de mariage ? Op. cit*., p. 343.

Renzo MANDIROLA, *Mariage chrétien : idéal théologique non culturel ? Op. cit*., p. 116.

René LUNEAU, *La forme canonique actuelle (du mariage) est-elle la seule possible ? Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Karthala, Paris, 1997, p. 69.

En effet, le christianisme est né dans le monde juif puisque son fondateur, Jésus Christ, est lui-même juif d'origine. La religion chrétienne a ainsi ses racines dans la culture juive. Le christianisme est comme une lumière projetée sur cette culture. Elle doit la transformer de l'intérieur comme de l'extérieur. Il ne s'agissait pas en fait pour le Christ de détruire la tradition juive. N'est-ce pas ce que signifie sa parole : « Ne pensez pas que je suis venu pour supprimer la loi de Moïse et l'enseignement des prophètes ; je ne suis pas venu pour les supprimer mais pour leur donner leur véritable sens. »[750] ? Nous pouvons alors dire qu'à partir de ce qui est propre aux juifs, Jésus a créé une nouvelle loi, celle de l'amour[751]. Donc du particulier, il a extrait l'universel. C'est ainsi qu'il a donné au mariage son vrai sens qui est l'unité et l'indissolubilité[752]. Aussi, voudrions-nous nous intéresser aux discours du Christ sur le mariage. En fait, à la lecture de ses discours, nous nous rendons compte que Jésus ne change pas la coutume matrimoniale juive, mais il donne des orientations pour rendre certaines pratiques conformes à son évangile. Il n'y porte pas de jugements de valeur qui donneraient l'impression de mépriser ou de détruire ce qui existe déjà, mais plutôt il exhorte à corriger ce qui ne correspond pas à sa conception du mariage. Ainsi, Jésus ne s'érige pas en législateur suprême, mais en conseiller moral ou en bon pasteur qui veut le bien de ses brebis. Il s'agit pour lui d'élever le mariage juif à un degré supérieur et le rendre expressif. Il n'oblige pas les juifs à une autre forme de mariage, mais il donne à l'union matrimoniale juive une valeur sacrée au sens chrétien du terme. N'est-ce pas ce qu'exprime sa présence aux noces de Cana ? A Cana, Jésus "christianise" le mariage juif. Sa présence ravive les noces qui étaient sur le point de se détériorer. Il lui donne du sang nouveau, c'est-à-dire une nouvelle vie, à travers le signe de l'eau transformée en vin nouveau. Ainsi, Jésus bonifie le mariage juif ; en d'autres termes, il élève les noces de Cana au rang de sacrement en les sanctifiant et leur procurant la grâce lié au sacrement. Le catéchisme de l'Eglise catholique le confirme : « L'Eglise accorde une grande importance à la présence de Jésus aux noces de Cana. Elle y voit la confirmation de la bonté du mariage et l'annonce que désormais le mariage sera un

---

[750] Mt 5, 17.

[751] Il ne s'agit pas d'une loi au sens juridique du terme, mais d'une loi morale. Les paroles de Jésus ne sont pas à prendre pour des normes juridiques à caractère coercitif, mais surtout comme des exhortations pour un mieux être social. Et puis, peut-il créer des lois qui de façon générale sont contraignantes alors qu'il n'a cessé de dénoncer le légalisme des pharisiens et des docteurs de la loi juive ? Nous y reviendrons dans la suite de notre travail.

[752] La parole de Jésus (nous utilisons le terme de "parole" car rien ne prouve qu'il s'agisse d'une loi. Nous en parlerons dans la suite de notre travail) veut éclairer la conception erronée des juifs au sujet du mariage. Il s'agissait pour eux de rester fidèle à la loi de Moïse sur le divorce : « L'homme peut renvoyer sa femme à condition de lui donner un acte de répudiation » (Mt 19, 7-9).

signe efficace de la présence du Christ »[753]. Et la grâce ne détruit pas la nature de l'être, mais la dispose à une vie chrétienne plus intense. Ceci veut dire que le mariage juif auquel a participé Jésus à Cana, n'est pas détruit en sa substance naturelle, mais il a simplement acquis la signification chrétienne[754]. Or, acquérir le sens chrétien veut-il dire que le mariage en question n'est pas bon ou n'a pas de valeur ? Ou encore, doit-on considérer le mariage chrétien comme l'idéal de ce dernier ?

Répondre par l'affirmative à ces interrogations ferait tomber dans le raisonnement qualitatif et cela suppose un jugement de valeur. Par analogie, est-ce possible de porter des jugements de valeur sur le mariage chrétien et le mariage coutumier qui relèvent de deux réalités différentes ? D'ailleurs aux noces de Cana, en aucun cas, Jésus fustige le rite du mariage coutumier juif. En y assistant, il lui reconnait certainement une valeur ; son signe réalisé est complémentaire à la valeur que possèdent déjà ces noces. On pourrait dire qu'il procure aux noces ce qu'il leur manque : la grâce. Dans ce sens, quelle valeur accorder au mariage coutumier africain ? Pourtant le rite traditionnel suit un processus plus long, du moins tout aussi exigeant et engageant, et que le foyer est placé sous le regard des parents et des familles qui lui apportent leur assistance quand le besoin se fait sentir. Si le Christ, par le fait même de sa présence, valide les noces de Cana, comment l'Eglise doit-elle se situer par rapport au mariage coutumier africain ? Il nous semble que le problème ne se situe pas au niveau théologique, mais au niveau juridique. Il s'agit notamment de la forme canonique qu'on exige du mariage coutumier africain. Mais si ce mariage, de par sa nature, est un vrai mariage tel qu'à l'origine institué par Dieu, doit-on lui imposer une forme qui lui est étrangère ? Le cardinal MALULA l'exprime fortement : « […]. Nous insistons fort sur notre droit à la différence pour attirer l'attention de tous ceux qui, au plan de la discipline par exemple, seraient tentés d'universaliser et d'implanter partout un modèle unique du mariage dit "chrétien" et de la famille dite "chrétienne". […]. Aux noces de Cana, le Christ était présent au mariage coutumier. Par sa présence, il l'a reconnu et sanctifié. […]. En instituant le mariage-sacrement, le Christ confère une signification nouvelle au mariage. Mais ce faisant,

---

[753] CEC n° 1613, p. 344.

[754] Nous ne disons pas que le mariage juif a été transformé en mariage chrétien, car il n'a pas pris une autre forme mais il a été surélevé a un degré supérieur ; il est passé d'un état à un autre état, c'est-à-dire qu'il a reçu quelque chose en plus qui lui donne plus de vie et qui lui permet de résister à toute crise. Nous n'osons pas dire non plus que le mariage chrétien valorise le mariage juif, car ce serait méconnaître les valeurs culturelles propres à chaque peuple ; Jésus, en répondant à l'invitation aux noces de Cana, n'exprime-t-il pas ainsi sa reconnaissance de la valeur du mariage qu'il veut sanctifier ?

a-t-il détruit ou changé substantiellement le lien matrimonial préexistant ? Il semble que non. Nous pensons que c'est le lien matrimonial consistant par lui-même et ayant sa signification et sa dignité originelle propre, qui acquiert une signification nouvelle. […]. Le mariage coutumier ne peut par conséquent, être traité d'une manière injurieuse de concubinat »[755]. Pothin YOROUKOUA va dans le même sens : « Nous ne pensons pas qu'il faille remarier à l'Eglise des chrétiens mariés depuis longtemps selon la coutume. Au baptême, leur mariage coutumier est sanctifié et n'a plus besoin d'être béni. Peut-on honnêtement faire comme s'ils avaient jusque-là vécu en concubinage ? »[756]. Philippe ANTOINE, lui, confirme pour sa part que la grâce ne détruit pas la nature : « La nature et la grâce ne sont pas deux entités étrangères l'une de l'autre, mais deux dimensions de l'être chrétien ; nature et grâce doivent être appréhendées en continuité l'une par rapport à l'autre. Le surnaturel ne se surimpose pas à la nature humaine, il ne l'évacue pas non plus, il ne la dédaigne ni ne la remplace : il l'informe, il la refond, au besoin il l'exorcise, il la transfigure en toutes ses conceptions et toutes ses activités" »[757].

Le mariage chrétien est l'une des trois formes de l'institution divine (mariage naturel ou coutumier, mariage civil, et mariage religieux ou chrétien) qui, à l'origine, était naturelle. C'est dans son évolution en tant que fait social que la réalité matrimoniale a acquis ces trois formes. Ainsi, le mariage peut être représenté en forme triangulaire avec trois facettes aux inscriptions suivantes : coutumier, civil et religieux. Considérer l'un des trois types de mariage comme l'idéal ou le modèle unique, c'est minimiser les autres, alors que chacun a ses propres caractéristiques et est perçu par ceux qui les optent comme valable et vrai. C'est ainsi que dans la société, on rencontre des personnes qui préfèrent se marier soit coutumièrement seulement, soit coutumièrement et civilement, soit civilement et religieusement. Avoir une préférence ne signifie pas idéaliser son choix et le considérer meilleur par rapport aux autres. C'est une question de convenance qui dépend aussi du milieu socioculturel ou de l'éducation sociale de la personne. Ce qui veut dire que le mariage chrétien aura plus d'importance pour les chrétiens par rapport aux non chrétiens qui s'intéresseront plus au mariage coutumier ou au mariage civil. Mais il n'est pas aussi exclu que des chrétiens préfèrent le mariage coutumier au mariage religieux. Faut-il pour autant les considérer comme en marge de

---

[755] Joseph Albert MALULA, *op. cit.*, DC, p. 870; 872; 873.

[756] Pothin YOROUKOUA, *Regard de foi sur le mariage TÃMMARI : perspectives pastorales* , Mémoire, ICAO, Abidjan, juin 1986, p. 126.

[757] Philippe ANTOINE, *op. cit.*, p. 518.

l'Eglise catholique ou opposés à l'enseignement de l'Eglise ? La vie de couple qu'ils mènent depuis longtemps dans le mariage coutumier, qui comptent le plus pour eux, ne plaît-elle pas à Dieu qui, dès l'institution du mariage, n'a pas établi de lois matrimoniales, ni de forme obligatoire de mariage ?[758] Pourquoi ne pas permettre à ces chrétiens, précisément africains, engagés de manière exemplaire dans la vie matrimoniale, mais mariés seulement coutumièrement, de communier dans la mesure où leur mariage répond aux critères de validité du mariage chrétien : consentement personnel et libre, unité et indissolubilité ? Certaines Eglises particulières d'Europe et d'Afrique, dont la Côte d'Ivoire, exigent le mariage coutumier et le mariage civil avant le mariage chrétien ; c'est là une avancée notable quant à la reconnaissance de l'importance des deux autres formes de mariage. Mais alors, pourquoi les chrétiens mariés sous ces deux formes-là ne sont pas autorisés à communier ? De même que certaines Eglises particulières d'Europe reconnaissent la validité du mariage civil et admettent ceux qui le contractent à la communion conformément aux dispositions arrêtées entre l'Eglise et l'Etat, de même, il importe que le SCEAM[759], prenne ses responsabilités pour permettre aux chrétiens mariés coutumièrement ou civilement de recevoir l'eucharistie sans passer obligatoirement par la forme canonique du mariage. La présence du clerc bénissant ces unions serait suffisante comme cela se faisait dans les premières communautés chrétiennes : « […]. Aux quatrième et cinquième siècles, les chrétiens prenaient l'habitude de faire venir le clergé à leurs noces et en certaines régions de faire bénir leurs noces. Toutefois cet usage restait libre et spontané »[760]. N'est-ce pas dans ce sens que Jésus a été invité aux noces de Cana ? Ainsi, il importe à nos yeux que le SCEAM officialise l'une de ses orientations catéchétiques et pastorales lors de son assemblée à Yaoundé : « […]. Pour que l'engagement coutumier soit ainsi investi du sens chrétien, le prêtre, avec la communauté chrétienne doit accompagner le processus du mariage, le reconnaître, le bénir. Il est important que les pasteurs fassent découvrir le sens positif de cet engagement. L'Eglise, au nom du Christ, vient guérir, soutenir, promouvoir l'engagement humain »[761]. Ainsi, le mariage coutumier ou civil

---

[758] À la création du premier couple humain comme nous le relate le chapitre 1 du livre de la Genèse, Dieu n'a fait qu'inviter l'homme et la femme à la procréation dans la vie à deux : « Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-là » (Gn. 1, 27-28). Il ne s'agit pas d'un ordre ni d'une autorisation, mais d'une simple exhortation qui n'a aucun caractère contraignant, eu égard à la liberté de vie qu'il a donné à l'homme et à la femme. La seule interdiction qui est à considérer comme une mise en garde, se trouve être la non consommation du fruit défendu.

[759] Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar.

[760] Jules Menzan KOBENAN, *op. cit.* p. 58.

[761] SCEAM, *op. cit*., p. 127.

aurait un sens chrétien et l'union suivant la forme canonique ne serait plus nécessaire. Sans toutefois perdre sa valeur, elle pourrait toujours être pratiquée par ceux qui la préfèrent. Il ne s'agit pas, bien entendu, de mettre à mal la doctrine matrimoniale de l'Eglise catholique, mais bien plus d'y envisager des réformes.

Cette recommandation se situe deux ans avant la sortie du Code actuel du droit canonique (1981-1983). Ceci nous amène à penser que les réflexions du SCEAM ont certainement été portées au comité de révision du Code de 1917 dans le cadre de l'élaboration du nouveau. Si tel est le cas, nous nous posons la question de savoir si les travaux du SCEAM y ont trouvé un écho favorable. Si non, pourquoi ? Dans ce cas, notre requête se veut actuellement une urgence.

Conclusion du chapitre II

Après cette analyse des difficultés auxquelles est confronté le mariage coutumier face à l'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique, nous pouvons déduire que l'évangile a semble-t-il été mal introduit en Afrique, même si l'Afrique, faut-il le souligner, semble être le continent où la foi chrétienne est la mieux vécue, et où l'enseignement de l'Eglise catholique est en général le plus observé. Les Papes qui ont effectué des visites en Afrique, Jean-Paul II et Benoît XVI, n'ont pas caché leur admiration devant la piété de ce peuple. Et pourtant, du travail reste encore à faire surtout au niveau de la tradition africaine. C'est ce à quoi s'attelle aujourd'hui le clergé autochtone qui œuvre à reconsidérer le travail réalisé par les missionnaires. En tant que membre de ce clergé, nous pouvons affirmer que la pastorale actuellement menée sur le terrain consiste à amener l'Africain à vivre sa foi chrétienne à partir de ses réalités socioculturelles dont la coutume fait partie intégrante. Il ne s'agit pas seulement de faire pénétrer la parole de Dieu dans la culture africaine comme la plupart des théologiens africains le disent, mais surtout de comprendre la parole de Dieu avec et à partir de cette culture. N'est-ce pas dans ce sens que le Pape Paul VI déclara aux Évêques africains, réunis en symposium à Kampala, qu'il leur appartient de « formuler le catholicisme en termes absolument appropriés à leur culture »[762] ? Dans cette optique, le terme « inculturation »[763] ne nous semble pas approprié, car c'est à partir de leurs dispositions matrimoniales coutumières que les Africains comprendront mieux l'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique et pourront le vivre. Ce qui veut surtout dire que leurs réalités matrimoniales doivent être

---

[762] Paul VI, « Message *Africae terrarum* », 29.8.1967, D C., n° 1505, 19.11.1967, col., p. 1942.

[763] Dans sa tentative de définition de l'inculturation, Constantin YATALA écrit : « L'inculturation signifie donc étymologiquement action d'insérer, d'incorporer un élément étranger dans une culture […]. En Afrique subsaharienne, l'inculturation doit consister en la prise de la chair africaine par le Verbe de Dieu qui vient à la rencontre des Africains puisqu'ils sont aussi les siens dont parle le prologue de l'évangile de Jean » ; cf. C. YATALA, « Le droit ecclésiastique et la canonisation du droit coutumier en Afrique subsaharienne. Pour un droit canonique africain », R S R, 84, n° 2, Strasbourg, avril 2010, p. 246. Le Pape Jean Paul II la définit ainsi : « L'inculturation est tout autre chose qu'une simple adaptation extérieure (car) elle signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par l'intégration dans le christianisme et l'enracinement du christianisme dans des cultures variées » : Jean Paul II, discours au conseil pontifical de la culture, 13.1.1986, DC, n° 1912, 1.2., 1986, p. 191. Dans ces deux définitions, nous percevons une idée de refondation de certaines réalités socioculturelles qui ne seraient pas conformes aux exigences évangéliques. Dans ce sens, la parole de Dieu est perçue comme un puissant faisceau lumineux projeté sur les cultures en occurrence africaines pour les christianiser. On parlerait alors de conversion qui signifie changement ou passage d'un état à un autre. Avec tous les risques que cela comporte, selon nous, l'inculturation doit suivre le schéma suivant : la Parole de Dieu vient à la rencontre de l'homme africain ; il appartient à celui-ci de faire aussi une démarche personnelle pour la recevoir. Dans ce sens, l'Africain part à la rencontre de l'évangile avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il a. L'ayant reçu (dans le sens de prendre soi-même), il évoluera avec elle tout en gardant son identité culturelle propre qui, au fil du temps, se laissera rénovée ou refaite. C'est ainsi que la parole de Dieu pourra gagner toute sa personne au lieu d'être projetée sur lui pour le transformer ou annihiler ses propres valeurs culturelles.

reconnues valables et pourquoi pas valides canoniquement ? Le Pape Jean Paul II dit ceci dans son exhortation apostolique *Familiaris consortio* : « Par cette « inculturation », on se dirige vers la reconstitution plénière de l'alliance avec la Sagesse de Dieu, qui est le Christ lui-même. L'Eglise s'enrichira aussi de toutes les cultures qui, bien que manquant de technologie, sont riches de sagesse humaine et vivifiées par de grandes valeurs morales »[764]. Ainsi, le Pape Jean-Paul II ne reconnaît-il pas aux cultures des valeurs pouvant être prises en compte par la doctrine théologico juridique de l'Eglise catholique ?

Les pages qui suivront se veulent être une modeste contribution au débat dont les grandes lignes viennent d'être présentées.

[764] FC n° 10, *op. cit.*, p. 4.

CHAPITRE III : CONTRIBUTION AU DÉBAT SUR L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE CHRÉTIEN ET LE PROBLÈME DES DIVORCÉS REMARIÉS FACE AUX VALEURS CULTURELLES ET À LA COUTUME *AKYÃ*

N'ayant aucune intention de remettre en cause la doctrine matrimoniale de l'Eglise catholique, nous voudrions simplement aider notre Eglise dans une optique pastorale à trouver des solutions aux difficultés que rencontrent ses membres, particulièrement ceux d'Afrique, dans le vécu de leur foi chrétienne. Aussi nos réflexions constituent-elles des propositions issues de la méthode de comparaison objective.

L'élaboration de ce chapitre se fera en deux points : nous traiterons d'abord de la question de l'indissolubilité du mariage chrétien face aux valeurs culturelles *akyã* nous aborderons ensuite la problématique des divorcés remariés au regard de la coutume matrimoniale *akyã*.

SECTION I : La question de l'indissolubilité du mariage chrétien face aux valeurs culturelles *akyã*

L'indissolubilité du mariage est communément enseignée aussi bien dans l'Eglise Catholique que dans la tradition *akyã*[765]. Mais pourquoi le mariage coutumier est-il dissoluble sans exception chez les *Kyamã*, et dans l'Eglise catholique, seul le mariage sacramentel consommé ne l'est pas ? Notre objectif est de jeter un regard critique sur certains fondements de l'indissolubilité du mariage chrétien par rapport aux valeurs culturelles matrimoniales *akyã*.

Paragraphe I : « Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni. » (Mt 19, 6)

Cette parole de Jésus est à la base de l'affirmation de l'indissolubilité du mariage chrétien. Le Catéchisme de l'Eglise catholique le confirme : « Dans sa prédication, Jésus a enseigné sans équivoque le sens originel de l'union de l'homme et de la femme, telle que le Créateur l'a voulue au commencement ; la permission, donnée par Moïse, de répudier sa femme, était une concession à la dureté du cœur : l'union matrimoniale de l'homme et de la femme est indissoluble ; Dieu lui-même l'a conclue : "Que l'homme ne sépare donc pas ce

[765] Cf. *supra* p. 153-160.

que Dieu a uni" »[766]. Le Pape Jean Paul II demande aux époux de s'y conformer : « Le don du sacrement est pour les époux chrétiens une vocation – en même temps qu'un commandement – à rester fidèles pour toujours, par-delà les épreuves et les difficultés, dans une généreuse obéissance à la volonté du Seigneur : "Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer" »[767]. Comme le rappelle Claire SENON-DUPLESSIS, « La doctrine de l'Eglise fonde l'indissolubilité du mariage sur cette parole du Christ : Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas ! (Mc 10,9), qui renvoie à la Genèse, c'est-à-dire au commencement de la création et à la volonté du créateur »[768].

Nous situant dans la conception du mariage par l'Eglise catholique conformément à cette parole de Jésus, nous déduisons que tout mariage est en principe indissoluble. Pourtant, l'Eglise catholique a reçu de son Chef et Fondateur, Jésus, le pouvoir de lier et de délier : « Tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux »[769]. N'est-ce pas de là que l'Eglise catholique tire son pouvoir de dissoudre tout mariage, sauf le mariage *ratum et consummatum ?* Mais pourquoi cette exception ? Est-elle fondée sur cette parole de Jésus : « Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni » (Mt 19, 6) ? Peut-on lier d'emblée cette exception à la parole du Christ ? Ne serait-il pas lui prêter des intentions qu'il n'avait pas ? En fait, cette parole de Jésus englobe tout mariage tel qu'institué par Dieu, donc voulu par lui. Ceci veut dire que toute union matrimoniale humaine est voulue par Dieu et donc scellée par lui. C'est pourquoi avant de dire cette parole, le Christ remonte à la création de l'humanité : « Au commencement, le Créateur les fit homme et femme, puis il dit : à cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux deviendront un seul être »[770]. Ainsi, le Christ reconnaît la validité du mariage initial et invite à ne pas rompre le lien matrimonial établi. En prononçant cette parole, le Christ ne donne pas en fait l'ordre ni l'interdiction à caractère juridique, mais une conclusion morale à ses auditeurs. Il s'agit donc d'une leçon morale extraite de sa discussion avec les Pharisiens. Certes le débat s'articule autour de la loi coutumière juive, mais Jésus ne donne pas une nouvelle loi juridique, dans la mesure où il ne cesse de dénoncer le « légalisme aveugle » des Pharisiens et des Docteurs de la loi. D'ailleurs,

---

[766] CEC *op. cit.*, n° 1614, p. 344.

[767] JEAN PAUL II (Pape), *op. cit.*, n° 20, DC, n° 1821 p. 7.

[768] Claire SENON-DUPLESSIS, « L'Eglise catholique et les fidèles divorcés remariés ; les huit thèses du cardinal RATZINGER », Rdc, 55/2, Strasbourg, p. 395.

[769] Mt 16, 19.

[770] Mt 19, 4-5.

tout le discours du Christ dans le Nouveau Testament n'est-il pas basé sur l'amour ? Comment peut-il encore, juridiquement parlant, confectionner des lois qui enfermeraient ses fidèles dans une sorte de conformisme ? Si Dieu le Père qui, depuis toujours, veut que l'homme soit sauvé, n'oblige personne à participer à son plan de salut, ce n'est pas son Fils, Jésus qui le ferait par des décrets. C'est pourquoi nous pouvons soutenir que les paroles de Jésus dans le Nouveau Testament sont plus des exhortations morales en vue du salut des âmes que des normes juridiques. Johannes Günter GERHARTZ, relève que les exégètes ne disent pas le contraire : « Aujourd'hui, les exégètes et les dogmatiques interprètent cet avertissement du Seigneur plutôt dans le sens d'une loi morale (*sollens-Gesetz*) »[771]. Or la loi morale est basée sur la loi évangélique qui est la loi nouvelle, celle de l'amour apportée par le Christ. Cette loi n'a pas de caractère coercitif comme la loi humaine au sens juridique. Elle est à considérer comme un guide ou une orientation en vue du salut. Selon Jean-Marie AUBERT « En éliminant le contenu quelque peu péjoratif du terme de « loi », comme obligation ou devoir, on comprendra mieux en quoi consiste cette loi du Christ, que tout être humain est invité à suivre […]. Ici, loi désigne un ordre de choses avant tout en relation avec Dieu, ordonnancement qui peut être appelé loi prise ici au sens le plus large. Donc, si l'on prend le terme de loi au sens analogique d'ordonnancement, d'orientation de l'agir humain en vue du bien de l'homme, alors *on peut appeler la loi la vie nouvelle en Jésus Christ*, orientant l'homme vers une destinée divine, et transformant profondément son existence »[772]. Il est donc clair que les paroles du Christ n'ont pas de portée juridique. Ceci veut dire que l'indissolubilité du mariage que pourrait signifier la parole de Jésus en Mt 19,6, est à comprendre au sens purement théologique et non juridique. Il s'agit d'une exhortation morale en vue de la fidélité des époux à la volonté de Dieu pour leur sanctification. Il en est de même des paroles prononcées par les parents ou les membres des familles des fiancés pendant la célébration du mariage coutumier *akyã*[773]. Ce sont des conseils de vie conjugale pour la bonne marche de la vie de couple. Les fiancés les reçoivent surtout pendant la période préparatoire au mariage (les fiançailles). Même si elles peuvent sembler l'être, ces paroles ou ces interdictions ne sont pas des normes juridiques fixées par le « droit coutumier », dans la mesure où elles peuvent varier suivant les observations faites au cours des fiançailles. Ces orientations, faut-il le dire, ne garantissent pas l'indissolubilité du mariage coutumier, mais

[771] Johannes Günter GERHARTZ, *op. cit*., p. 211.

[772] Jean-Marie AUBERT, *Abrégé de la morale catholique*, Desclée, Paris, 1987, p. 91.

[773] Cf. *supra*, p. 56-60.

elles contribuent à forger la conscience morale des futurs mariés sur la nécessité de maintenir longtemps la vie à deux. Par contre, l'enseignement de l'Eglise catholique insiste beaucoup plus sur l'indissolubilité juridique. Ceci veut dire que le caractère juridique de l'indissolubilité du mariage chrétien consommé, telle qu'exprimé en droit canonique, découle de la vocation de l'Eglise à conduire les hommes au salut. De ce fait, l'Eglise catholique ne s'arroge-t-elle pas le droit de dissoudre tous les autres mariages et de déclarer dans une procédure propre à son tribunal l'inexistence du lien matrimonial[774] ? Si tel est le cas, pourquoi alors faire une exception à la règle de l'indissolubilité énoncée dans le droit canonique[775] par le biais du procès en déclaration de nullité ? Dans son exhortation morale sur l'indissolubilité, le Christ a-t-il dit dans quel cas le mariage est indissoluble ? Le verbe *unir* qu'il emploie signifie *lier, assembler, réunir, marier (conclure)* etc., et non *consommer* selon le terme du droit canonique[776]. Alors, d'où vient l'expression *« conclu et consommé »* sur laquelle l'Eglise catholique base l'indissolubilité juridique du mariage ? Nul doute que c'est du droit romain qu'elle procède. Dans ce cas est-il heureux d'imposer aux autres peuples une pratique culturelle propre à un peuple en particulier? Est-il bon d'universaliser le particulier ? Le cardinal MALULA s'y interroge : « Peut-on légitimement imposer la manière de se marier et de consommer le mariage d'un peuple aux autres peuples qui ont leur propre manière multiséculaire tout aussi valable de se marier et qui peuvent avoir aussi leur propre manière de concevoir la consommation du mariage ? Le Christ n'est pas venu pour détruire mais pour mener toutes les bonnes aspirations des hommes à leur perfection »[777]. Certes, depuis le Concile Vatican II, on note des avancées considérables dans l'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique. Comme le souligne Johannes Günter GERHARTZ, « […]. Il faut se demander quand même, du point de vue canonique : cette interdiction absolue du divorce énoncée par le Christ est-elle une *lex inhabilitans*, une loi contre laquelle l'homme n'a pas la possibilité juridique d'agir, ou au contraire, est-elle une *lex (mere) moralis*, une loi de l'impératif moral (*ein sollens-Gesetz*) contre laquelle l'homme n'a pas le droit moral d'agir ?

---

[774] Il s'agit d'une procédure judiciaire propre au tribunal ecclésiastique qui consiste à savoir si le lien matrimonial existe ou pas dans l'union célébrée selon la forme canonique (mariage sacramentel). S'il est prouvé par des chefs de nullité que le lien conjugal n'a pas existé, le tribunal déclare la nullité du mariage et les conjoints peuvent se « remarier » dans l'Eglise catholique. Cette procédure se fait à la demande de l'un des conjoints qui introduit au tribunal ecclésiastique (Officialité) une requête de reconnaissance de la nullité de son mariage.

[775] Cf. can. 1141.

[776] CIC 1983, can. 1141.

[777] Joseph Albert MALULA, *op. cit*., DC, n°1880, p. 873.

[…]. Il serait plus exact de parler, non pas de l'indissolubilité juridique du mariage, mais au contraire de sa dissolubilité, à l'exception du mariage sacramentel consommé, qui seul est absolument indissoluble. Mais pourquoi ce mariage-là est-il non dissoluble, sans aucune exception ? En quoi est-ce fondé ? […]. L'Eglise a-t-elle peut-être le droit de dissoudre tous les mariages, mais elle ne le sait pas encore ? Ou bien la seule raison valable, qui fait que l'Eglise refuse de dissoudre le mariage sacramentel consommé, est-elle que l'Eglise ne le veut pas, et peut-être, compte tenu de la situation générale de l'Eglise, qu'elle était pleinement justifiée de ne pas le vouloir ? »[778].

Si les paroles du Christ en Mt 19, 6 ne fondent pas l'indissolubilité juridique du mariage, qu'en est-il de l'union de deux baptisés ?

Paragraphe II : L'union de deux baptisés catholiques ne saurait réellement égaler celle du Christ et l'Eglise de même que l'union des fiancés ne saurait égaler celle de leurs familles chez les *Kyamã*.

L'Eglise catholique justifie aussi sa doctrine de l'indissolubilité du mariage chrétien par l'union indéfectible du Christ et de l'Eglise. Ainsi, pour l'Eglise, le mariage de deux baptisés symbolise l'alliance établie pour toujours entre le Christ et l'Eglise qu'il a lui-même fondée : « Le mariage chrétien devient à son tour un signe efficace, sacrement de l'alliance du Christ et de l'Eglise. Puisqu'il en signifie et communique la grâce, le mariage entre baptisés est un vrai sacrement de la Nouvelle alliance »[779]. A ce sujet, le Code de droit canonique actuel stipule : « C'est pourquoi, entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement »[780]. Dans son exhortation apostolique *Familiaris consortio*, le Pape Jean-Paul II invite les époux chrétiens à rester fidèles à leur union parce qu'elle représente l'alliance indissoluble entre le Christ et l'Eglise : « De même que le Seigneur Jésus est le témoin fidèle, le oui des promesses de Dieu et donc la réalisation suprême de la fidélité inconditionnelle avec laquelle Dieu aime son peuple, ainsi, les époux chrétiens sont appelés à participer réellement à l'indissolubilité irrévocable qui lie le Christ à l'Eglise, son Epouse, qu'il aime jusqu'à la fin des temps »[781].

---

[778] Johannes Günter GERHARTZ, *op. cit*., RDC, p. 211; 215; 216; 217.

[779] CEC n° 1617, p. 345.

[780] CIC 1983, can. 1056 § 2.

[781] Jean Paul II, *op. cit*, DC n°1821, p. 7.

De ces citations, nous pouvons déduire que le Christ et l'Eglise étant unis de façon inséparable pour l'éternité, et le mariage de deux baptisés, c'est-à-dire le mariage sacramentel, étant la réalisation concrète de cette union, il va de soi que le mariage est conclu pour toujours. En d'autres termes, plus techniques selon le droit canonique, le mariage sacramentel conclu et consommé est indissoluble. Ce syllogisme fait partie intégrante de la doctrine matrimoniale de l'Eglise catholique. Mais peut-on conclure que le mariage de deux baptisés, conclu et consommé, est indissoluble parce qu'il représente l'union indestructible du Christ et de l'Eglise ? Cette affirmation doctrinale est certainement issue de cet extrait de l'épître aux Éphésiens : « Comme le déclare l'Ecriture : A cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et tous deux deviendront un seul être. C'est une vérité secrète, importante, qui est révélée dans ce passage ; pour ma part, j'estime qu'elle se rapporte au Christ et à l'Eglise. Mais elle s'applique aussi à vous […] »[782]. Comme nous pouvons le percevoir, l'auteur de cette lettre ne parle pas directement du mariage de deux baptisés, conclu et consommé, comme dans le droit de l'Eglise catholique, mais il s'agit certainement de tout mariage qui est une institution divine. Aussi, sa dernière phrase ne signifie-t-elle pas : « Bien que cette vérité révélée ne vous concerne pas en partie, elle vous interpelle et vous invite à faire comme le Christ et l'Eglise ? » Ainsi, cette manière pour l'Eglise de justifier l'indissolubilité du mariage conclu et consommé entre deux baptisés semble représenter une analogie. Il s'agit de faire comprendre aux époux chrétiens l'importance du contrat-sacrement qu'ils ont établi entre eux, et qui, ayant le Christ au centre, ne doit pas être rompu par le bon vouloir de l'un ou de l'autre, ni par une cause quelconque. Par conséquent, ils se doivent de vivre mutuellement l'amour et la fidélité qui existent entre le Christ et l'Eglise. Le Pape Jean-Paul II évoque clairement cette analogie : « […]. L'Eglise est ainsi fortement, elle est ainsi essentiellement elle-même en vertu d'une union (mystique) avec le Christ. Est-il possible de dire la même chose des époux, de l'homme et de la femme, unis par un lien conjugal ? Si l'auteur de l'épître aux Éphésiens voit également dans le mariage *l'analogie de l'union de la tête avec le corps*, cette analogie semble, en un certain sens, se rapporter au mariage en considération de l'union que le Christ constitue avec l'Eglise et l'Eglise avec le Christ. Donc l'analogie regarde surtout le mariage lui-même comme cette union grâce à laquelle « les deux formeront une seule chair » (Ép. 5, 31 ; cf. Gn 2, 24) »[783].

---

[782] Ép. 5, 31-33.

[783] Jean Paul II (Pape), *Homme et femme, il les créa. Une spiritualité du corps*, Cerf, Paris, 2005, p. 499.

Nous considérons que le mariage de deux baptisés ne saurait réellement pour notre part signifier l'union du Christ et de l'Eglise pour les raisons suivantes :

- D'abord dans les deux cas les acteurs sont de natures différentes : Le Christ et l'Eglise sont des personnes mystiques, c'est-à-dire des personnes qui ne sont perçues que par la foi, étant du monde spirituel[784]. Quant aux baptisés, ce sont des personnes physiques, c'est-à-dire des êtres humains relevant du monde matériel.
- Ensuite les actes d'union ne sont pas de la même nature et n'ont pas la même signification. Alors que l'union du Christ et de l'Eglise est mystique, celle des baptisés est humaine ou physique. Certes, dans les deux cas, on peut parler d'alliance pour désigner le lien qui est scellé ; Cependant, l'alliance entre le Christ et l'Eglise est perpétuelle, tandis que celle entre des êtres humains prend fin à la mort. C'est pourquoi le terme de contrat est approprié au lien entre les baptisés alors que celui d'alliance renvoie à la continuité dans le temps, à l'union du Christ et de l'Eglise. Par ailleurs, au niveau des baptisés, l'Eglise catholique prévoit des cas de séparation de corps avec maintien du lien[785] et de déclaration de nullité du mariage, donc la possibilité de rompre le lien conjugal, alors qu'entre le Christ et l'Eglise, l'alliance est indéfectible.

Ces deux arguments peuvent servir de support pour démontrer en quoi dans le mariage coutumier *akyã*, l'union officielle des fiancés ne saurait se faire au même titre que celle de leurs familles. En effet, comme nous l'écrivions plus haut, le mariage coutumier *akyã*, à l'instar du mariage africain, est essentiellement communautaire[786]. Cela veut dire que le mariage de deux individus scelle l'union de leurs familles. Laquelle union est antérieure à celle des individus car elle se réalise déjà à l'acceptation de la dot qui est remise à la famille de la future épouse bien avant la célébration du mariage[787] ; cette alliance familiale s'accomplie totalement à la conclusion du mariage coutumier. C'est seulement après la cérémonie de mariage que les époux peuvent consommer leur union. Or, le processus du mariage débute au moment du choix du futur époux ou de la future épouse. A partir de là les

---

[784] Nous savons que le Christ est Homme et Dieu, et que l'Eglise est visible et invisible. Mais le Christ est présent aujourd'hui dans le monde en sa personne mystique, c'est-à-dire en sa personne spiritualisée. L'Eglise est, comme le dit le Catéchisme de l'Eglise catholique, le Corps mystique du Christ : « En communiquant son Esprit à ses frères, qu'Il rassemble de toutes les nations, Il les a constitués mystiquement comme son corps » (LG 7) dans : CEC n° 788, p. 174.

[785] CIC 1983, can. 1152 § 1-3 ; can. 1153 § 1.

[786] Cf. *supra*, p. 66-67.

[787] C'est précisément pendant la période des fiançailles qui va de la demande de la main au jour de la célébration proprement dite du mariage. C'est pendant ce temps des fiançailles que la dot est remise à la famille de la future épouse.

grains de l'alliance entre les familles sont déjà semés. C'est en fait un lien d'amitié et de fidélité qui se noue entre les deux familles de façon permanente ; c'est pourquoi nous utilisons le terme alliance comme dans le cas du Christ et l'Eglise. Cette union des familles n'est pas physique comme celle des mariés donnant lieu à la consommation par l'acte sexuel, mais c'est une union morale ou spirituelle qui peut se continuer après la séparation ou le divorce des époux, et même après leur mort. L'alliance entre les familles se trouve consolidée par la présence d'enfants issus du mariage. Ceci veut dire que si le mariage des individus peut être dissous, l'union de leurs familles ne peut se briser ; elle perdure surtout lorsqu'il y a une progéniture.

Ainsi, de même qu'il est inexact de dire que le mariage coutumier de deux *Kyamã* est semblable à l'alliance entre leurs familles, de même il est inapproprié de dire que le mariage sacramentel (l'union conclue et consommée entre deux baptisés) représente l'union du Christ et de l'Eglise, et en faire un argument en faveur de l'indissolubilité du mariage. Pour Johannes Günter GERHARTZ, « si l'on argumente que le mariage sacramentel représente de manière particulière l'alliance du Christ avec l'Eglise et qu'à ce titre il doit être particulièrement indissoluble, on ne pense pas précisément au mariage pour lequel se pose justement la question de l'indissolubilité, le mariage qui a abouti à un échec irrémédiable. Les époux, qui légitimement vivent séparés, peuvent-ils encore représenter l'alliance du Christ avec l'Eglise, par le seul fait qu'ils sont moralement et juridiquement inhabiles *(inhabiles)* à contracter un nouveau mariage avec un tiers. La manière particulière de présenter l'union du Christ avec l'Eglise n'est-elle pas plutôt dans ce cas une manière négative ? »[788]. A sa suite, nous estimons que l'Eglise se doit de revoir sa manière d'envisager l'indissolubilité du mariage sacramentel consommé tel qu'exprimé dans son droit matrimonial. De ce fait, n'est-ce pas la doctrine de l'Eglise catholique sur le fondement même du mariage qui est à reconsidérer?

[788] Johannes Günter GERHARTZ, *op. cit*., p. 219.

Paragraphe III : La conclusion du mariage relève plus de l'amour entre les conjoints que de leur consentement mutuel comme le mariage coutumier est basé sur les bonnes relations d'amitié entre les familles

Dans son enseignement sur la conclusion ou le fondement du mariage chrétien, l'Eglise catholique affirme que « c'est le consentement des parties légitimement manifesté entre personnes juridiquement capables qui fait le mariage ; ce consentement ne peut être suppléé par aucune puissance humaine.

Le consentement matrimonial est l'acte de la volonté par lequel un homme et une femme se donnent et se reçoivent mutuellement par une alliance irrévocable pour constituer le mariage »[789].

Le Catéchisme de l'Eglise catholique en donne les précisions suivantes : « L'Eglise considère l'échange des consentements entre les époux comme l'élément indispensable qui fait le mariage. Si le consentement manque, il n'y a pas de mariage. « Je te prends comme femme. Je te prends comme mon mari ». Ce consentement qui lie les époux entre eux trouve son accomplissement en ce que les deux deviennent une seule chair »[790].

En analysant ces citations, nous percevons le caractère juridique de l'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique qui provient du droit romain, donc d'une culture particulière. Cet enseignement semble ne pas avoir de base théologique, car les textes sur la création de l'humanité, sur l'institution du mariage[791] et sur l'union sponsale du Christ et de l'Eglise[792], ne nous disent pas comment le mariage doit se conclure. En effet, quand Dieu a créé l'homme et la femme et institué le mariage, il ne leur a pas demandé d'échanger leur consentement mutuel pour les déclarer unis ; il leur a seulement donné l'autorisation de procréer, de s'unir. En scellant son alliance perpétuelle avec l'Eglise, le Christ n'a pas échangé de consentement avec elle ; il a fondé l'Eglise et s'est uni à elle de façon mystique. Or, pour s'unir à une personne, il faut avant tout l'aimer. Ainsi, c'est parce que l'homme a aimé la femme que Dieu les a unis, et c'est aussi parce que le Christ aime tant l'Eglise qu'il s'est fidèlement et pour toujours uni à elle[793]. Il va sans dire que c'est l'amour l'un pour l'autre qui conduit deux êtres, un homme et une femme à se rencontrer et s'unir pour mener

[789] CIC 1983, can. 1057 § 1-2.

[790] CEC n° 1626-1627, p. 347.

[791] Gn. 2.

[792] Ep. 5, 22-33.

[793] Cf. *Supra* Ep. 5, 22-33.

une vie conjugale. Peut-on sincèrement dire oui à quelqu'un qu'on n'aime pas ? Comment peut-on vouloir vivre ensemble longtemps avec une personne pour qui on n'éprouve pas d'amour ? L'amour n'est-il pas ce qui motive le consentement mutuel ? C'est l'amour qui fonde le mariage, donc qui permet de conclure ou faire exister le mariage. Il est au centre de toute vie matrimoniale et familiale. C'est l'amour réciproque entre les conjoints qui vivifie, consolide et perdure leur union. C'est lui qui anime la vie familiale à travers les enfants qui sont le don personnel des époux l'un pour l'autre. Pour Jean-Marie AUBERT, l'enfant est ce qui fait l'unité entre l'homme et la femme : « Car il est évident que le meilleur ciment de l'indispensable unité du couple est *dans une œuvre qui émane de l'union qu'il signifie*. Deux êtres qui veulent ne faire qu'un jusque dans leur intériorité et dans leur liberté, n'y parviennent que s'ils communient en une activité commune. Et ici, la nature même de l'amour fait que cette activité doit être celle dans laquelle chacun entre comme sujet, pour rejoindre un autre sujet, et à la fois activité qui les dépasse tous deux. Aussi est-il aisé de comprendre que *l'enfant constitue le lien d'unité* qui lie les époux par un au-delà de leurs intériorités »[794].

Certes, de nos jours, certains mariages sont intéressés et même sélectifs comme nous l'écrivions plus haut, mais ceux qui tiennent longtemps sont basés sur l'amour. Le Pape Jean Paul II souligne le rôle que joue l'amour dans l'union conjugale : « L'amour non seulement unit les deux sujets, mais leur permet aussi de se pénétrer l'un l'autre, appartenant spirituellement l'un à l'autre au point que l'auteur de l'épître peut affirmer : « Aimer sa femme, n'est-ce pas s'aimer soi-même ? (Ep. 5, 28) »[795]. Pour Jean BERNHARD « […]. On verrait mieux que le mariage se fonde sur l'amour authentique des époux. Cet amour exige dès le départ que les époux se donnent tout entiers ; arrivé à sa consécration, il requiert l'indissolubilité du lien qui unit les époux parce que l'amour conjugal ne peut s'épanouir complètement que s'il se vit dans cet absolu »[796]. La place primordiale de l'amour dans la vie conjugale est aussi reconnue par les *Kyamã,* car dans la pure coutume matrimoniale *akyã,* c'est l'amour qui est au centre de l'union de l'homme et de la femme. Dans le choix du partenaire[797], l'amour est présent, même s'il est le plus souvent orienté. En effet, les liens d'amitié entre les familles constituent comme une boussole, car de même que les familles se rendent visite et s'assistent dans les travaux domestiques et champêtres, de même les jeunes

[794] Jean-Marie AUBERT, *op. cit.*, p. 329-330.

[795] Jean Paul II (pape), *op. cit.*, p. 506.

[796] Jean BERNHARD, *op. cit.*, p. 276.

[797] Cf. *Supra*, p. 45-49.

se rencontrent et naît entre eux l'amour qui les conduira un jour au mariage. Favorables à ce genre de mariage, les familles créent elles-mêmes des occasions de rencontre entre leurs enfants parvenus à la maturité physique. Il s'agit pour les familles de renforcer et de perpétuer les rapports amicaux qui existent entre elles depuis des générations à travers les mariages entre leurs progénitures. Ainsi, c'est à travers les mariages que se créent les alliances familiales. Tout ceci signifie que les bonnes relations d'amitié entre les familles encouragent et fortifient l'amour au sein du couple. Cela ne veut pas dire que cet amour est dépendant ; il est simplement animé par le modèle d'amitié entre les familles ? D'ailleurs, comment un couple *akyã* peut être épanoui en amour si les familles respectives ne s'entendent pas ou se trouvent être en conflit ?

L'amour est par conséquent ce qui fonde le mariage et le consentement mutuel des époux n'est que l'extériorisation, la matérialisation de cet amour. Aussi, le consentement n'est-il pas indispensable à la conclusion du mariage. L'expression extérieure de l'amour est une pratique que les Africains ne connaissaient pas, car en Afrique, l'amour étant quelque chose de sacré, il doit être entouré de respect et de scrupule ; on ne doit pas le dévaloriser. Les déclarations d'amour n'existent pas dans la coutume matrimoniale *akyã* ; chez les *Kyamã*, l'amour ne se dit pas, il se vit. L'homme et la femme expriment leur amour l'un pour l'autre par des actes ; l'attention et le soin qu'ils se portent mutuellement, la fidélité à leur mariage qu'ils pratiquent ensemble et le respect qu'ils se manifestent l'un envers l'autre. Individuellement, on verra la femme exprimer son amour pour son mari en s'appliquant à lui confectionner ses repas préférés, en lui manifestant son obéissance[798]. L'homme à son tour prouvera son affection pour sa femme en lui procurant ce dont elle a besoin pour être heureuse, en la respectant et en l'honorant à travers son comportement exemplaire dans le village.

[798] En Afrique noire traditionnelle, précisément chez les *Kyamã*, l'obéissance et la soumission de la femme à son mari sont considérés comme des valeurs culturelles qui favorisent la réussite et la pérennité de la vie conjugale. Cette attitude de la femme vis-à-vis de l'homme ne la dévalue ni la rabaisse ; bien au contraire, la femme exprime toute sa féminité et elle est heureuse de se comporter ainsi envers son mari. Elle ne considère pas l'obéissance et la soumission à son époux comme un manquement à sa dignité. Elle y voit au contraire un accomplissement de ce qui la caractérise. Elle ne le fait pas parce que sa coutume le lui impose, mais parce qu'elle sait qu'elle doit être ainsi. L'homme, pour sa part, ne se sert pas de cette réalité culturelle pour dominer ou dévaloriser son épouse, mais il lui voue du respect et de la considération. Il la consulte discrètement avant de prendre des décisions qui engagent la famille. Toutes ces choses s'apprennent pendant l'initiation traditionnelle à la vie sociale. Aussi, la période des fiançailles est-elle propice aux parents pour donner aux futurs mariés l'éducation nécessaire tant sociale que matrimoniale.

Les Africains dont les *Kyamã*, ont donc besoin de concilier leur foi avec leurs valeurs culturelles propres. Ainsi, un couple chrétien *akyã* ne comprendrait pas qu'après avoir vécu fidèlement ensemble pendant de longues années dans le mariage coutumier et eu des enfants, on puisse lui demander de donner son consentement mutuel pour que son union soit chrétienne, c'est-à-dire valide. Pour eux, l'échange de consentements peut être considéré comme inutile. Le consentement étant l'expression matérielle de l'amour réciproque des conjoints, la fidélité de ceux-ci à leur amour ne suffit-elle pas à donner valeur de sacrement au mariage coutumier célébré en présence de témoins et du ministre assistant au mariage ? Cela suppose au préalable, bien évidemment, une préparation au mariage chrétien. Cette préparation, au lieu d'être une catéchèse théologico-canonique, sera plus pastorale et prendra en compte certaines valeurs coutumières telles que la fidélité, l'assistance mutuelle, la tolérance et le pardon réciproque, la compréhension, l'obéissance et le respect de la femme à son époux, l'attention particulière de l'homme à son épouse et la valorisation de celle-ci. On donnera aussi un enseignement sur le caractère sacré du mariage et sur ses biens pour le couple et les enfants.

Dans cette section, nous avons essayé de montrer en quoi certains éléments qui concourent à l'indissolubilité du mariage telle qu'énoncée en droit canonique connaissant des limites certaines. Nous voudrions à présent porter notre réflexion sur la situation actuelle des divorcés remariés ; des propositions seront formulées à ce sujet, notamment au regard de la coutume matrimoniale du peuple *akyã*.

SECTION II : La problématique des divorcés remariés et la coutume matrimoniale *akyã*

Faits sociaux récurrents de nos jours, le divorce et le remariage s'observent chez tous les peuples. Cependant, en Afrique, chez les *Kyamã* par exemple, ce phénomène se rencontre beaucoup moins qu'ailleurs[799]. Quoiqu'il en soit, l'Eglise catholique n'admet pas les divorcés remariés civilement aux sacrements de mariage, de l'eucharistie et de la réconciliation. Ce refus suscite des discussions parmi les fidèles du Christ. Cette situation ne laisse pas l'autorité ecclésiastique indifférente même si elle reste ferme sur sa position. Nous voudrions, dans cette section, proposer nos réflexions propres à ce sujet autour de trois points:

- La reconnaissance du défaut d'amour comme motif de dissolution du lien.

[799] Cf. *supra*, p. 303-304.

- L'autorisation du remariage une seule fois.
- L'admission des divorcés remariés aux sacrements.

Paragraphe I : La reconnaissance du défaut d'amour comme motif de dissolution du lien

Considérant ce que nous venons de dire à propos du fondement du mariage[800], nous déduisons que l'amour tissant un lien entre l'homme et la femme et les conduisant au mariage, sa perte entraîne par le fait même la dissolution du lien. En effet, l'amour fidèlement et mutuellement vécu par les conjoints est le gage de la stabilité et de la permanence du mariage. Lorsqu'il n'existe plus entre l'homme et la femme, les crises conjugales s'installent inéluctablement et si elles ne sont pas vite remédiées, elles mettent en échec le mariage lui-même. Il en est de même dans la coutume matrimoniale *akyã* où l'inimitié entre les familles instaure un climat délétère au sein du couple. Si la crise familiale empire, la vie matrimoniale du couple se trouve très influencée par ce fait et le lien matrimonial s'en trouve menacé. Tout comme l'alliance entre les familles n'est pas établie sur la base de consentement mutuel des familles[801], l'union coutumière de l'homme et de la femme n'exige pas nécessairement leur échange de consentement. En Afrique noire traditionnelle, comme nous l'avions souligné, l'amour ne se dit pas mais se vit dans les comportements et les gestes qui en témoignent. Le consentement des familles, qui est aussi celui des fiancés, se matérialise par l'acceptation de la dot. Celle-ci n'est remise et acceptée que si les familles respectives sont sûres que les futurs époux s'aiment vraiment et sont d'accord pour vivre ensemble. Aussi, la période des fiançailles sert-elle à préparer les prétendants à l'amour mutuel et à la vie commune. Cette pratique coutumière est différente de ce qu'exige l'Eglise catholique pour le mariage chrétien. En effet, pour l'Eglise catholique qui réclame l'expression matérielle de l'amour[802], le consentement mutuel donné par les époux fait partie de la forme canonique qui fait exister le mariage chrétien. Lorsque ce consentement est donné, le lien conjugal est noué à jamais et ne

---

[800] Cf. *supra*, p. 321-32.

[801] Il s'agit du consentement tel que prévu par le Code de droit canonique. Ce genre de consentement ne se fait pas entre les familles. Ce sont des liens d'amitié qui existent longtemps entre les familles qui les rapprochent et demeurent de génération en génération. C'est dans ce cadre-là que se font les alliances qui favorisent les rencontres entre les jeunes et que les unions se font, soit à l'initiative des parents, soit à l'initiative des jeunes eux-mêmes.

[802] C'est une pratique que l'Eglise catholique a reprise dans son droit canonique pour donner le caractère juridique à la conclusion du mariage chrétien. D'ailleurs, à l'institution du mariage, il n'y avait pas de consentement mutuel. L'homme et la femme se sont unis pour réaliser la volonté de Dieu qui est de remplir la terre par la procréation.

peut pas être dissous[803]. Or, la pratique matrimoniale coutumière *akyã* ne connaît pas cette manière de s'unir qui est imposée à ceux qui veulent contracter le mariage chrétien. Ceci n'est pas sans poser problème aux chrétiens qui, dans le vécu de leur foi, sont aussi très attachés à leurs coutumes qui tolèrent la dissolution du lien. C'est pourquoi, pour permettre aux Africains, dont les *Kyamã,* de mener convenablement leur vie matrimoniale sans leur imposer une autre façon de faire, l'Eglise catholique pourrait autoriser la dissolution du lien comme leurs coutumes le leur permettent. Car, comme nous le disions, chez les *Kyamã,* le divorce n'est autorisé que lorsque toutes les voies possibles de réconciliation ont vainement été exploitées. Le droit canonique n'admet pas de divorce mais la séparation de corps en cas d'adultère non pardonné et quand la vie de l'un des conjoint est gravement en danger[804]. Il ajoute aussi que la vie commune doit être reprise dès que cesse le motif de la séparation[805]. Certes, l'intention de l'Eglise catholique de maintenir le couple toujours uni dans ces cas est louable, mais dans le sens de notre proposition, nous ne trouvons pas possible de maintenir dans une vie commune deux personnes qui ne s'aiment plus. C'est pourquoi la dissolution du lien peut se fonder sur la disparition de l'amour mutuel, fondement du mariage dans notre optique. De plus, l'adultère dont parle le droit canonique n'est-il pas motivé par la perte de l'amour ? Peut-on être infidèle à une personne qu'on aime vraiment ? L'infidélité qui mène à l'adultère est certainement l'expression du manque d'amour pour le partenaire innocent. Ce constat ne doit pas être considéré comme un encouragement à la dissolution du lien mais au contraire comme une façon de faire prendre conscience aux époux de la nécessité absolue pour eux d'œuvrer à la sauvegarde de l'amour par lequel ils sont unis. Il ne s'agit donc pas de mettre en cause l'indissolubilité du lien qui est prônée aussi bien par l'Eglise catholique que par la coutume matrimoniale *akyã,* mais plutôt que le caractère juridique de la conclusion du mariage qu'exprime le consentement mutuel soit atténué. Seule « l'indissolubilité théologique »[806], qui est à l'origine de l'institution divine du mariage, devrait ainsi être prise en compte dans l'enseignement de l'Eglise catholique, car « l'indissolubilité juridique absolue du mariage n'est pas un *ius divinus naturale*, elle n'est pas un droit issu de la nature du mariage »[807]. Aussi, le manque ou la disparition de l'amour conjugal pourrait-il être ajouté

[803] Cf. CIC. 1983, can. 1057 § 1.

[804] Cf. CIC. 1983 can. 1152 § 1-3; can. 1153 § 1.

[805] CIC. 1983, can. 115 § 2.

[806] Cf. Johannes Günter GERHARTZ, *op. cit*., p. 201.

[807] *Ibidem*. p. 223.

aux motifs de déclaration de nullité du mariage[808] dans le cadre d'une procédure judiciaire devant le tribunal ecclésiastique. La dissolution du lien pourrait alors permettre aux époux de contracter un nouveau mariage chrétien.

Paragraphe II : L'autorisation du remariage une seule fois

L'Eglise catholique enseigne que le remariage religieux des baptisés dont le premier lien existe toujours après le divorce civil est impossible. Cet enseignement, qui semble être fondé sur la parole de Jésus dans les Evangiles[809], est juridiquement exprimé aux canons 1085 et 1141 du Code de droit canonique actuel[810]. Le Code de 1917, en son can. 2356, nommait « bigames » les chrétiens divorcés remariés civilement et les menaçait de peines[811]. Le Code actuel n'en fait pas cas, mais parle « d'empêchements dirimants »[812]. Pour le Catéchisme de l'Eglise catholique : « […]. L'Eglise maintient, par fidélité à la parole de Jésus-Christ (« Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère à l'égard de la première ; et si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère » : Mc 10, 11-12), qu'elle ne peut reconnaître comme valide une nouvelle union, si le premier mariage l'était. Si les divorcés sont remariés civilement, ils se trouvent dans une situation qui contrevient objectivement à la loi de Dieu »[813]. Certes, l'attachement de Jésus à l'indissolubilité du mariage dans sa nature même est indéniable, mais ses paroles, comme nous l'avions déjà souligné, paraissent être des exhortations à caractère moral et non des prescriptions juridiques. Aussi, sans toutefois nous lancer dans des considérations

---

[808] Cf. CIC. 1983, can. 1073-1103.

[809] « Si un homme renvoie sa femme et se marie avec une autre, il commet un adultère avec la première ; de même, si une femme se sépare de son mari et épouse un autre homme, elle commet un adultère » (Mc 10, 11-12 ; Mt 10, 1-12 ; Lc 16,18).

[810] CIC. 1983, can. 1085 § 1. « Attente invalidement mariage la personne qui est tenue par le lien du mariage antérieur même non consommé ».

§ 2. « Même si un premier mariage est invalide ou dissous pour n'importe quelle cause, il n'est pas permis d'en contracter avant que la nullité ou la dissolution du premier mariage ne soit établie légitimement et avec certitude ».

Can. 1141 : « Le mariage conclu et consommé ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf par la mort ».

[811] « Selon le can. 2356, deux types de peines étaient prévues contre eux. D'abord une peine « vindicative » encourue *ipso facto* : l'infamie de droit. […]. En outre le même can. 2356 prévoit une peine « médicinale » : l'excommunication ou interdit personnel » (Jean WERCKMEISTER, RDC, t. 48/1, p. 62).

[812] Ce sont des situations ou des états qui rendent une personne incapable de contacter validement mariage ; cf. can. 1073-1094.

[813] CEC n°1650, p. 351-352.

exégétiques, nous pensons que cette parole de Jésus est une explication de l'adultère, qui comme nous le savons, est un péché grave dans la loi juive. Toute personne qui commet ce péché doit, selon cette loi coutumière, subir la peine de la lapidation jusqu'à la mort. N'est-ce pas dans ce sens que la femme adultère a été amenée à Jésus pour décider de son sort ? Alors, Jésus, en rattachant le divorce à ce péché, montre à ses auditeurs, la gravité de rompre l'union que Dieu a voulu indissoluble en principe. C'est dans ce même sens que Jean-Marie AUBERT classe l'adultère parmi les péchés sexuels dans le mariage[814]. Or, parler de péché ou de faute grave, renvoie à la morale chrétienne, qui ne fait pas partie du domaine juridique. C'est pourquoi l'on peut considérer que la parole de Jésus sur le divorce et le remariage est bien plus une exhortation morale qu'une norme juridique en tant que telle. Alors, si tel est le cas, l'enseignement de l'Eglise catholique sur le remariage ne saurait avoir une portée juridique. Aussi, nous pouvons nous demander si dans la parole de Jésus en Mc 10, 11-12, il est vraiment question du remariage. Dans l'affirmative, une autre interrogation pourrait se présenter : Jésus serait-il contre le remariage à tel point qu'il puisse l'assimiler à un péché grave ? L'évêque d'Amiens, Monseigneur Jacques NOYER se pose aussi cette question : « Pourquoi faut-il considérer comme une faute le remariage quand le rétablissement de la vie du couple primitif est désormais impossible ? »[815] Sans doute le remariage existait dans la coutume matrimoniale juive, car, comme nous le fait savoir Louis DINGEMANS, « il n'était d'ailleurs pas concevable, dans les mœurs de l'époque, qu'un homme divorce pour rester seul »[816]. C'est fort de cela que Jésus met en garde contre toute répudiation qui entraînerait le remariage qui fait commettre l'adultère. Dans le même ordre d'idée, l'auteur poursuit : « Dans le cadre des mœurs juives, la condamnation de la répudiation par Jésus faisait certainement partie des enseignements du Seigneur dont la mémoire était conservée par les premiers disciples »[817]. En fait, dans ses échanges avec ses disciples, Jésus insiste sur l'indissolubilité du mariage eu égard à la pratique de la répudiation peut-être fréquente au sein du peuple juif. Indirectement Jésus recommande le pardon en cas d'infidélité pour préserver la vie commune, mais il ne dit pas ce qu'il faut faire lorsqu'il y a refus de pardonner. Comme à son habitude, Jésus énonce toujours la règle générale sans entrer dans les détails. Ainsi, il est permis de penser qu'avec la miséricorde qui l'incarne, Jésus recommanderait le remariage dans certains

---

[814] Jean-Marie AUBERT, *op. cit*., p. 353.

[815] Mgr Jacques NOYER, « les remariés ont besoin de Dieu », dans : *Croire aujourd'hui*, n°132, p. 20.

[816] Louis DINGEMANS, *Jésus face au divorce*, Racine / Fidélité, Namur-Paris, 2004, p. 74.

[817] *Ibidem*.

cas. N'est-ce pas ce que formule son disciple Paul dans l'une de ses lettres aux Corinthiens[818] ? En effet, en même temps qu'il suit son Maître dans l'interdiction du divorce, Paul se trouve confronté à des situations de crises matrimoniales qu'il doit solutionner. Lesquelles situations engendrent de vifs débats dans les premières communautés chrétiennes. Alors dans certains cas, privilégiant la foi du croyant, il autorise exceptionnellement la séparation et le remariage. C'est cette dérogation exceptionnelle que l'Eglise appelle le *privilège paulin*[819]. Par ailleurs, Louis DINGEMANS précise que l'empire romain n'était pas à l'abri de la pratique de la répudiation : « La monogamie était de règle en droit romain, ce qui ne pouvait que satisfaire les chrétiens. Cependant, les répudiations, facilitées par la permanence du consensus matrimonial étaient très répandues dans les familles romaines, souvent en raison des intérêts familiaux divergents. En ceci, la position des communautés chrétiennes s'oppose nettement à celle de la société romaine païenne. Elle condamne ses membres qui divorcent. […]. Mais en ce qui concerne les chrétiens, le divorce en vue de contracter une nouvelle union est considéré comme un adultère et entraîne une excommunication, c'est-à-dire l'exclusion de l'eucharistie. Cette condamnation s'appuie évidemment sur la condamnation de la répudiation par Jésus, telle qu'elle est affirmée par Paul aussi bien que par les évangiles synoptiques[820] ».

Considérant tous les cas de dissolution du lien que l'Eglise catholique enseigne, nous percevons sa volonté de résoudre des situations matrimoniales qui ne se sont pas présentées à Jésus. C'est dans cette optique qu'il est possible de proposer le remariage chrétien une seule fois après le divorce civil des conjoints baptisés et mariés religieusement. Une telle autorisation ne résoudrait-elle pas définitivement le problème du remariage et ne mettrait-elle

---

[818] « […]. Cependant, si celui qui n'est pas croyant veut se séparer de son conjoint chrétien, qu'on le laisse agir ainsi. Dans un tel cas le conjoint chrétien, que ce soit l'époux ou l'épouse, est libre, car Dieu vous a appelés à vivre en paix » (1 Co 7, 15).

[819] Au sujet du privilège paulin, le canon 1143 § 1 du code actuel dit ceci : « La mariage conclu par deux non-baptisés est dissous en vertu du privilège paulin en faveur de la foi de la partie qui a reçu le baptême, par le fait même qu'un nouveau mariage est contracté par cette partie, pourvu que la partie non-baptisée s'en aille ».

Dans ce cas, le remariage doit se faire avec une personne catholique, mais l'ordinaire du lieu peut accorder une dispense pour épouser un non catholique baptisé ou pas (can. 1146-1147).

L'Eglise catholique reconnaît aussi le pouvoir du Pontife romain, en tant que successeur de Pierre, à dissoudre en faveur de la foi, « des mariages légitimes dans les cas non prévus par s. Paul, tels les mariages dispars (entre baptisé et non baptisé) ou polygames. Ces dissolutions sont prononcées par la Congrégation pour la doctrine de la foi ». On parle alors de *privilège pétrinien*. Cf. Jean WERCKMEISTER, Petit dictionnaire de droit canonique, art. privilège.

[819] Louis DINDEMANS, *op. cit.*, p. 148.

pas fin aux débats qui s'y rapportent ? La doctrine matrimoniale de l'Eglise catholique en souffrirait vraiment alors qu'elle prévoit des cas de dissolution et de remariage? Cette proposition qui s'apparente à la pratique de l'Eglise orthodoxe permettrait à certains peuples, dont ceux d'Afrique, de mieux vivre leur foi chrétienne à partir de leurs coutumes matrimoniales. En fait, l'Eglise orthodoxe, tout en affirmant l'indissolubilité du mariage, admet la possibilité d'une deuxième voire d'une troisième union devant Dieu à partir du principe d'économie divine[821]. Bien qu'il ne soit pas perçu comme un sacrement dans cette Eglise, le remariage permet néanmoins au couple de communier à nouveau. Pourquoi l'Eglise catholique ne ferait-elle pas autant ? Jean WERCKMEISTER le souhaitait aussi : « Il est évident que si l'Eglise catholique admettait les divorcés au remariage religieux, comme le font dans certains cas les Eglises protestantes ou orthodoxes, leur situation serait réglée et la question de leur admission aux autres sacrements ne se poserait plus »[822]. De même que Jésus qui a fondé l'Eglise catholique n'a pas condamné la femme adultère[823], de même l'Eglise catholique ne doit pas condamner indirectement les divorcés remariés par l'interdiction du nouveau mariage chrétien. Elle doit au contraire leur donner une nouvelle occasion de réussir ce qu'ils n'ont pas réussi dans le cadre de la première union. Dans l'entretien qu'il a accordé à « *Croire aujourd'hui* », Monseigneur Jacques NOYER va dans le même sens : « Le nouveau mariage mérite d'être préparé et accompagné avec le même soin que le premier. Et si le premier a connu l'échec, ce ne peut être qu'une raison de mieux réussir celui-là »[824]. D'ailleurs, les paroles de Jésus, bien qu'elles expriment le pardon accordé à cette « pécheresse publique »[825], constituent aussi une autre occasion qu'il lui donne pour se ressaisir et repartir de nouveau sur de bonnes bases. Car, bien qu'il dénonce les pratiques coutumières juives qui sont en contradiction avec l'Evangile, Jésus n'hésite pas à appliquer la miséricorde et à offrir au fautif la possibilité de se repentir. Ainsi, pour le salut des âmes de certains de ses fidèles l'Eglise catholique ne pourrait-elle pas avec son pouvoir vicarial, agir comme son Chef, Jésus, en accordant à nouveau le mariage religieux aux divorcés chrétiens à l'image de son Chef qui, malgré sa fermeté à annoncer la Bonne nouvelle du salut, privilégie la miséricorde à la

[821] Il s'agit de la manifestation de la miséricorde de Dieu envers le pécheur.

[822] Jean WERCKMEISTER, *op. cit*., Rdc, t. 48/1, p. 68;

[823] « Je ne te condamne pas non plus, dit Jésus. Tu peux t'en aller, mais ne pèche plus » (Jn. 8, 11).

[824] Mgr Jacques NOYER, *op. cit.*, p. 21.

[825] Cf. Lc 7, 47-48.

condamnation[826] ? En fait, les divorcés remariés civilement, souhaitent une nouvelle célébration avec la communauté chrétienne et la communion eucharistique : « Ils ont besoin d'un geste officiel pour que le droit prenne en charge la nouvelle réalité de leur vie, d'un geste public pour sortir de la clandestinité et rejoindre l'honorabilité sociale. La fête est l'occasion de mesurer l'adhésion des autres, parents et amis, au projet du couple »[827]. Alors, pourquoi ne pas la leur concéder ne serait-ce qu'une seule fois ?[828] Les *Kyamã*, même si leur coutume matrimoniale ne constitue pas l'idéal du mariage, ont compris que refuser le remariage aux divorcés selon la coutume, serait moralement dangereux pour la société. Aussi, pour éviter que leurs valeurs culturelles du point de vue sexuel ne soient banalisées, ils permettent sinon conseillent le remariage aux divorcés tout en les mettant en garde contre un autre échec. Les remariés qui ne sont pas écartés de la communauté y sont ainsi bien reçus et peuvent se voir confier des responsabilités communautaires.

Paragraphe III : L'admission des divorcés remariés aux sacrements

La question de l'admission des divorcés remariés aux sacrements va de paire avec celle de leur remariage chrétien. Elle paraît être une équation très difficile à régler par l'Eglise catholique bien que celle-ci ait ébauchée quelques éléments de réponse. Avant de faire des propositions à ce sujet, nous voudrions d'abord rappeler la position de l'Eglise catholique et présenter les différentes opinions sur ce plan.

L'Eglise catholique affirme que les divorcés remariés ne peuvent pas recevoir les sacrements de l'eucharistie et de la pénitence parce qu'ils ne sont pas dans les dispositions requises. Cette position tire son origine de l'exhortation apostolique *Familiaris consortio* du Pape Jean Paul II dont nous donnons un extrait en guise de rappel : « […]. L'Eglise, cependant, réaffirme sa discipline, fondée sur l'Ecriture sainte, selon laquelle elle ne peut admettre à la communion eucharistique les divorcés remariés. Ils se sont rendus eux-mêmes incapables d'y être admis car leur état et leur conditions de vie sont en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Eglise, telle qu'elle s'exprime et est rendue présente dans l'eucharistie. Il y a par ailleurs un autre motif pastoral particulier : si l'on

[826] Cf. Jn. 8, 11.

[827] Mgr Jacques NOYER, *op. cit.*, p. 21.

[828] Nous proposerons le rite d'une telle célébration et nous parlerons aussi de la communion eucharistique dans les pages suivantes.

admettait ces personnes à l'eucharistie, les fidèles seraient induits en erreur et comprendraient mal la doctrine de l'Eglise concernant l'indissolubilité du mariage. La réconciliation par le sacrement de pénitence – qui ouvrirait la voie au sacrement de l'eucharistie – ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis d'avoir violé le signe de l'alliance et de la fidélité au Christ, et sont sincèrement disposés à une forme de vie qui ne soit plus en contradiction avec l'indissolubilité du mariage […] »[829].

Cet extrait de l'exhortation du Pape a très vite pris l'allure d'une loi alors qu'il n'en est pas réellement. Il s'agit en fait d'une orientation ou d'une directive pastorale ou mieux encore d'une recommandation sur des questions très complexes pour l'Eglise catholique. Le Pape ne voulait-il pas donner son point de vue et couper court aux débats qui devenaient problématiques pour l'Eglise catholique ? C'est une hypothèse non négligeable car une exhortation qui s'apparente à un enseignement catéchétique ne saurait avoir un caractère contraignant a fortiori être prise pour une loi canonique. Sinon, pourquoi le Pape ne l'a pas fait insérer dans le Code de droit canonique alors qu'il avait toute la latitude de le faire avant la publication du nouveau Code de droit canonique? Dans son exposé sur « l'accès des divorcés remariés aux sacrements », Jean WERCKMEISTER soulignait déjà l'aspect particulier, juridiquement parlant, de cette exhortation : « […]. Il a entendu plutôt indiquer des directives ou des orientations. S'il avait voulu transformer ces indications en lois contraignantes, il lui eût suffi de les inscrire dans le nouveau Code de droit canonique qui était alors en cours d'achèvement. Cela n'a pas été le cas et il est permis de supposer que c'est volontaire. Il faut donc éviter de faire dire à *Familiaris consortio* plus que le Pape n'a voulu y mettre : il ne s'agit pas d'une annexe ou d'un substitut au Code et l'exhortation n'établit pas la loi de l'Eglise en la matière. […] »[830]. Quoi qu'il en soit, la position de l'Eglise catholique par rapport à l'admission des divorcés remariés aux sacrements n'est pas sans susciter de vives réactions parmi les fidèles du Christ. Ces réactions nous permettent de constater que l'interdiction des sacrements aux divorcés remariés ne fait pas l'unanimité au sein de l'Eglise, et même entre les ministres ordonnés. Jean WERCKMEISTER donne un exemple des désaccords qui existent entre les clercs : « Les Évêques de la province ecclésiastique du Rhin supérieur ont proposé, dans une lettre pastorale datée du 10 juillet 1993, de distinguer entre autorisation officielle de communier et autorisation en conscience, au nom de l'équilibre toujours nécessaire entre la justice et la miséricorde. […]. Les Évêques proposent pour cela un

[829] FC. n°84, DC. n°1821, janvier 1982, p. 33.

[830] Jean WERCKMEISTER, *op. cit*., Rdc, t. 48/1, p. 64.

entretien approfondi avec un prêtre sage et expérimenté, autour d'une série de questions […]. Cette lettre pastorale a suscité une réaction négative de la congrégation pour la Doctrine de la foi. Il s'en est suivi des discussions entre les deux parties (qui se connaissent bien : le Cardinal RATZINGER, Préfet de la congrégation, a été longtemps membre de la Conférence épiscopale allemande). […] »[831]. Par la suite, le même auteur fait savoir la réaction de la Conférence épiscopale belge qui affirme dans un communiqué qu'« il n'appartient pas au ministre de la communion de refuser publiquement l'accès à celle-ci, sauf en cas de provocation ou de grave scandale »[832]. Une telle situation, parmi tant d'autres, n'est pas sans conséquences néfastes sur la vie et la pratique de l'Eglise catholique. Les orientations ecclésiales concernant les divorcés remariés ne sont pas observées ni appliquées de façon uniforme par tous les ministres ordonnés. Alors que certains essayent tant bien que mal de les mettre en pratique, d'autres, soit en font fi, soit les contournent.

Cela signifie qu'il y a urgence quant à la révision des positions[833] de l'Eglise catholique sur l'admission des divorcés remariés aux sacrements. Certes, l'indissolubilité du mariage telle que voulue par Dieu est indéniable et il faut l'enseigner. Les *Kyamã* l'enseignent aussi au cours des fiançailles. Mais dans certaines situations matrimoniales, dont celle des divorcés remariés, il faut faire preuve d'ouverture, de compréhension et d'humanité. En son temps, devant des cas d'union qui lui ont été présentés, Paul, disciple du Christ, a fait des concessions[834] tout comme l'Eglise au cours de son histoire[835]. Alors pourquoi s'arrêter en si bon chemin alors que certains de ses membres souffrent moralement et spirituellement ? Le Christ aurait certainement réagi autrement, sans toutefois se dédire par rapport à l'indissolubilité initiale du mariage, si des cas similaires lui avaient été soumis. N'a-t-il pas donné sa vie pour toute l'humanité ? S'est-il offert en nourriture seulement pour ceux qui sont en règle avec les normes juridiques établies par l'Eglise ? Même si l'Eglise, dans ses orientations pastorales, insiste sur le fait qu'une attention particulière et un suivi permanent doivent être portés à ces personnes en difficulté et leur donne la possibilité d'introduire au tribunal ecclésiastique une demande de déclaration en nullité de leur union, elle ne semble pas remédier totalement à leur mal. Car pour les divorcés remariés, une seule chose demeure

---

[831] Jean WERCKMEISTER,. *op. cit*, Rdc, t. 48/1, p. 77.

[832] *Ibidem*., p. 78.

[833] Nous disons "directives" car il ne s'agit pas de lois à proprement parler, mais plutôt de simples orientations pastorales.

[834] C'est ce que l'Eglise catholique nomme *privilège paulin*.

[835] Par exemple le *privilège pétrin* et les cas de *déclaration de nullité*.

nécessaire : avoir part à la communion eucharistique et au pardon des péchés. « Sur quelle base pourrait-on refuser la communion à quelqu'un qui n'est pas clairement écarté des sacrements par la législation de l'Eglise[836] ? Et puis, parmi les disciples du Christ, n'y avait-il pas vraiment de divorcés remariés ? Certes, en ces dernières années, il y a des avancées notables dans la position de l'Eglise catholique, mais en ce qui concerne l'admission des divorcés remariés aux sacrements, c'est le *statu quo*. À titre de comparaison, la joie règne dans le peuple *akyã* quand un divorcé se remarie. Autant il est bien accueilli dans la communauté villageoise, autant il sait qu'il n'a plus droit à un autre divorce.

De tout ce qui précède, nous pouvons conclure que le problème du divorce, du remariage et de l'accès des divorcés remariés aux sacrements est tellement sensible actuellement que l'Eglise catholique se doit de trouver de manière urgente des solutions qui puissent concrètement rencontrer l'espérance des personnes concernées. Cela exige que soient privilégiés la miséricorde, l'humanité et l'esprit pastoral par rapport à la sanction. Une telle action de la part de l'Eglise contribuerait à atténuer les débats théologico-canonique relatifs à ces problèmes et qui tendent à déstabiliser certains fidèles du Christ. Nous nous autorisons dans ce qui suit à formuler quelques propositions allant dans ce sens, à la lumière des réalités africaines, en particulier celles vécues par le peuple *akyã*.

SECTION III : Propositions pour une meilleure prise en compte par le droit canonique des réalités matrimoniales *akyã*.

Les particularités que présentent généralement les réalités matrimoniales africaines, précisément celles *akyã*, nous semblent exiger une adaptation du droit matrimonial aux Eglises d'Afrique. Celle-ci prendrait en compte toutes les préoccupations matrimoniales des Africains qui, culturellement, sont différentes des réalités occidentales. C'est dans ce but qu'à la suite de nos réflexions précédentes, nous voudrions, dans cette section, faire des propositions concrètes à ce sujet. Celles-ci concernent : *La reconnaissance sacramentelle du mariage coutumier, l'intégration des familles dans la préparation au mariage et l'échange des consentements* et *l'exigence du versement de la dot avant la célébration du mariage religieux*.

---

836 Jean WERCKMEISTER, *op. cit*., Rdc, t. 48/1, p. 79.

Paragraphe I : La reconnaissance sacramentelle du mariage coutumier, l'intégration des familles dans la préparation au mariage et l'échange des consentements et l'exigence du versement de la dot avant la célébration religieuse.

A- La reconnaissance sacramentelle du mariage coutumier

La résolution de certains problèmes qui se posent généralement aux Africains et particulièrement aux *Kyamã* dans le vécu convenable de leur foi est en lien entre autres, avec la reconnaissance du mariage coutumier comme un sacrement. En effet, si la majorité des sacrements n'est pas instituée par Jésus mais mis en place par l'Eglise catholique à partir des actes qu'il a posés, est-il autorisé de penser que cette même Eglise peut affirmer la sacramentalité du mariage coutumier ? Le mariage coutumier a de fait des caractéristiques et des exigences qui se rapprochent de celles propres au mariage chrétien. Conformément à notre développement dans les pages précédentes[837], nous rappelons que le mariage coutumier possède des propriétés, des conditions, des empêchements ou interdits et des valeurs qui souvent concourent à sa reconnaissance sacramentelle. Etant donné qu'il n'existe pas dans l'évangile de traces de critères pour la déclaration sacramentelle d'un acte humain, celle-ci demeure en principe l'œuvre des théologiens catholiques. À ce titre, peut-on imaginer que des théologiens africains demandent qu'on déclare la sacramentalité du mariage coutumier ? Dans la mesure où ce mariage est identique à celui institué par Dieu lui-même à l'origine, c'est-à-dire le mariage dans sa nature humaine, ne pouvons-nous pas supposer que tout mariage est sacramentel ? Cette demande est fortement soutenue par les Évêques africains comme le souligne Omeonga Joséphine NYOKUNDA : « La spécificité du mariage africain a été longtemps méconnue au nom de l'évangile et de la civilisation. D'un côté le mariage chrétien était considéré comme le seul valable, donc le mariage coutumier était à abandonner, de l'autre les coutumes africaines étaient taxées de primitives, pour cela il fallait les abolir. Cependant, il existe une spécificité du mariage traditionnel africain. C'est ce qui le différencie des autres formes de mariage. Les Évêques d'Afrique luttent pour la reconnaissance du mariage en Afrique »[838]. D'ailleurs, dans les premiers temps de l'Eglise, il est permis de

[837] Cf. *Supra*, p. 61-63.

[838] Omeonga Joséphine NYUKUNDA, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines : Discussion sur le mariage traditionnel africain*, Peter Land SA, Éditions scientifiques internationales, Bern, 2008, p. 181.

penser que « les chrétiens se mariaient comme tout le monde »[839], c'est-à-dire selon la forme coutumière locale, et ce mariage était béni par Dieu. De ce fait, pouvons-nous avancer que le mariage coutumier est conforme à la volonté de Dieu comme le mariage chrétien ? Alors, considérant tous ses attributs, ne peut-il pas être reconnu comme sacramentel ? Le cardinal MALULA rappelle qu'«en Afrique, Le mariage coutumier, dans la conscience des gens, baptisés ou non, est reconnu comme un vrai mariage, voulu par Dieu. Il ne peut, par conséquent, être traité d'une manière injurieuse de concubinat parce qu'il ne l'est pas »[840]. Effectivement, cette façon de traiter le mariage coutumier est dévalorisante et atteste de l'ignorance des valeurs coutumières africaines. Le mariage coutumier, est aussi considéré comme sacré et ne se contracte pas à la légère chez les *Kyamã*. En outre, dans la mesure où le sacrement de mariage est donné par l'homme et la femme eux-mêmes, et que le prêtre et les témoins sont des assistants, est-il nécessaire d'observer la forme canonique avec une liturgie matrimoniale pour la sacramentalité de l'union ? Car dans le mariage coutumier *akyã*, il y a aussi des témoins - l'assemblée toute entière - le chef de famille de la future qui y est assistant - et *Hwanthé* (le médiateur et le conseiller). Une telle reconnaissance permettrait certainement de résoudre des problèmes matrimoniaux qui se présentent aux peuples africains. Les mesures d'accompagnement et la pastorale liées au mariage coutumier ainsi reconnu seraient l'œuvre des théologiens africains, qui connaissent mieux les réalités africaines. Hilaire MITENDO l'exprime en ces termes : « […]. L'Eglise particulière d'Afrique est appelée à entreprendre des recherches profondes dans ce domaine pour déterminer la manière dont le sacrement de mariage doit être accueilli et vécu »[841]. Le Synode africain aurait traité de certaines préoccupations des peuples d'Afrique : «Dans son message, le Synode africain rappelle que bien des domaines concrets ont été abordés pour une inculturation soucieuse de saisir toute la vie : la vénération des ancêtres, la santé, la maladie et la guérison avec nos moyens traditionnels, le mariage, le veuvage, et d'autres domaines encore »[842]. Si le mariage chrétien, notamment sa forme canonique, est l'un des points sur lesquels portent les réflexions des théologiens et canonistes africains, c'est parce que son modèle ne convient pas aux chrétiens d'Afrique. Il leur est étranger et ils ne le pratiquent pas correctement au regard de leurs

---

[839] « Les chrétiens des premiers siècles se marient comme tout le monde, mais ils savent que leur union est "selon le Seigneur". Ils ne lui ont pas donné un sens chrétien. Les chrétiens comme les païens qui se mariaient avaient tous la bénédiction initiale de Dieu ». Cf. Jules Menzan KOBENAN, *op. cit*. p. 57.

[840] Joseph Albert MALULA, *op. cit*., DC n° 1880, p. 873.

[841] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 346.

[842] René LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, KARTHALA, Paris 1997, p. 69.

coutumes matrimoniales. Ce qui est déconcertant est « qu'après vingt années de débats, la moisson est maigre. L'Eglise ne reconnaît pas le mariage coutumier – est-il pour elle un vrai mariage ? – et pourtant elle n'estime pas nécessaire de *remarier* religieusement les époux, qui mariés selon la coutume, accèdent au baptême »[843]. Le sens chrétien ou sacramentel du mariage serait certainement compris, même si, au cours de la cérémonie coutumière, un clerc est présent pour bénir l'union scellée. Le mariage coutumier serait ainsi reconnu sacramentel et les époux ne feraient que communier au cours de la célébration eucharistique, sans passer par une liturgie avec la forme canonique à laquelle ils n'y comprennent pas toujours grande chose. On peut même se demander si les gestes de la liturgie du mariage chrétien sont vraiment significatifs pour des époux africains très traditionnalistes. Cette éventuelle reconnaissance ne serait-elle pas bénéfique surtout pour des personnes illettrées peuplant des villages où le prêtre se rend rarement ? Une rigoureuse formation matrimoniale reçue pendant les fiançailles ne peut-elle pas être suffisante ? D'ailleurs, il est connu que les exigences de la vie matrimoniale en général sont plus observées dans les zones rurales qu'urbaines. C'est pourquoi les divorces sont moins nombreux dans les villages que dans les villes.

La préoccupation majeure n'est finalement pas l'inculturation de l'expression liturgique et canonique du mariage chrétien. Les Pères du Synode africain et d'autres théologiens de ce continent ont fait des suggestions très convaincantes. Certes, l'intégration des valeurs culturelles dans le mariage chrétien est nécessaire, mais ne peut-on pas aller jusqu'à l'acceptation de la forme coutumière du mariage africain comme forme canonique, en d'autres termes accorder la valeur sacramentelle au mariage coutumier africain ? Lorsque cette valeur sera acquise, l'inculturation du mariage irait presque de soi et elle aurait pleinement un sens pour l'Africain. Car, si tous les travaux des théologiens africains sur l'inculturation du mariage chrétien sont restés sans suite, cela est peut-être dû à cette valeur qu'on refuse de reconnaître à l'union scellée selon la forme coutumière africaine. En effet, « en cherchant une reconnaissance de la forme traditionnelle du mariage, les Africains souhaitent, d'une part, sortir de l'hypocrisie dans laquelle baignent certains chrétiens, mais de l'autre, ils veulent une indigénisation réussie du système matrimonial, car l'utilisation d'un modèle canonique, théologique, législatif et liturgique unique, modèle élaboré à un moment bien particulier de l'histoire chrétienne au sein d'une culture elle aussi très typée, s'avère incapable de répondre aux besoins nouveaux qui émanent de cultures autres, entre autres la

[843] *Ibidem*, p. 70.

culture africaine »[844]. Par ailleurs, le caractère communautaire que revêt le mariage coutumier, ne peut-il pas être exploité pour le bien du couple chrétien en Afrique?

B- L'intégration des familles dans la préparation au mariage et l'échange de consentement

La famille, chez les *Kyamã*, est garante des us et coutumes traditionnels. Elle est une force morale parce qu'elle s'impose à la conscience des individus sans la dominer ni l'enfermer dans une dépendance totale. Ceci veut dire que toute personne *akyã*, sans être contrainte, se sent interpelée par l'autorité substantielle du groupe familial. On peut désobéir à quelqu'un, mais on ne peut pas aller contre une décision ou une norme familiale. On peut quitter un cercle d'amis, mais se démarquer totalement du groupe familial est toujours très préjudiciable. C'est dans la famille qu'on apprend et reçoit des valeurs culturelles. On ne choisit pas d'appartenir à une famille, mais on naît dans une famille. La famille est le lieu par excellence de la formation à la vie sociale et à l'humanité. Chez les *Kyamã*, la famille joue le rôle de conseillère, d'éducatrice, d'assistante et de guide. Elle est aussi une autorité morale et une sorte de sécurité au plan social. Ces caractéristiques que revêt la famille *akyã* offrent des dispositions favorables à l'intégration des familles dans la préparation au mariage et dans sa célébration. Car, non seulement les familles seraient elles-mêmes instruites de la doctrine matrimoniale chrétienne, mais leur présence pourrait aussi procurer une assurance morale au couple quant à leur accord officiel pour l'union à célébrer. La participation des familles pourrait aussi encourager le couple à rester fidèle à son projet et lui ferait prendre conscience de l'importance de son engagement futur. Sans doute, les expériences de vie conjugale des familles seront très utiles aux futurs mariés. Aussi, en les invitant à échanger leur consentement devant la communauté, on les associerait davantage à l'union et on les responsabiliserait quant au succès du mariage des leurs. L'Africain aime en effet qu'on l'honore et qu'on le valorise. Une telle démarche auprès des familles aura sans doute un impact positif sur le couple, car, comme nous l'avons déjà souligné, en Afrique, tout événement heureux ou malheureux est l'affaire de tout le groupe. Ce qui veut dire que la réussite et la permanence du mariage nécessite la mobilisation des familles autour du couple. Par conséquent, leur implication ou leur intervention dans la résolution des problèmes

[844] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*., p. 347.

conjugaux sont aussi requises. Or, la remise de la dot est ce qui confirme la célébration prochaine de l'union.

C- L'exigence du versement de la dot avant la célébration du mariage religieux

En Afrique noire traditionnelle, de même que chez les *Kyamã*, l'union véritable des familles dans le processus du mariage coutumier ne se réalise que par la réception et l'acceptation de la dot par les parents de la fiancée. Au risque de nous répéter, nous voudrions juste rappeler que loin d'être un achat de la jeune fille, la dot est le symbole de l'alliance entre les deux familles. Elle valorise la fille et lui donne l'assurance d'être coutumièrement promise en mariage. La difficulté qu'on éprouve à la restituer en cas d'échec de l'union est bénéfique pour la stabilité et la permanence de la vie commune.

Considérant ce bref rappel et eu égard à l'enseignement de l'Eglise catholique sur les fins et les propriétés essentielles du mariage, exiger le versement de la dot avant la célébration religieuse ne serait-elle pas une bonne idée ? Autrement dit, le vœu primordial de l'Eglise catholique pour le mariage chrétien étant sa stabilité et sa permanence, la dot qui le favorise ne peut-elle pas être intégrée dans les conditions à remplir pour la célébration du mariage à l'église ? Dans la mesure où le système dotal se pratique aussi ailleurs qu'en Afrique, son implication dans le processus de préparation du mariage religieux partout où il est en vigueur ferait prendre encore plus conscience de l'importance de l'engagement. En Afrique, par exemple chez les *Kyamã* catholiques de Côte d'Ivoire, une telle démarche pastorale donnerait plus de consistance au mariage chrétien vis-à-vis des personnes très attachées aux us et coutumes *akyã*. Car, le *Kyabhio*[845] n'est vraiment assuré que sa future épouse lui appartient que quand sa dot a été acceptée par les parents de celle-ci[846]. Aussi, considérant les tracasseries que lui fait subir la famille de sa fiancée avant de consentir à la compensation matrimoniale, le *Kyabhio* ne peut divorcer quand et comme il veut.

Une telle entreprise ne mettrait nullement en cause la validité du mariage à célébrer ni sa sacramentalité. Bien au contraire, elle donnerait plus de sens et d'intérêt à l'union des Africains. Car, « la dot reste donc la condition nécessaire qui matérialise le consentement des parties. Sans elle, aucun mariage valide ne peut avoir lieu »[847]. Pour Jean-Marie Vianney

---

[845] L'homme du peuple *Kyamã*.

[846] Dans ce sens, pour signifier à ses amis que l'élue de son cœur est désormais à lui, il dira fièrement : *« min bho n'dè »*, c'est-à-dire littéralement *« j'ai pris boisson »*, plus exactement *« j'ai remis la dot »*.

[847] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit*. p. 170.

BALEGAMIRE KOKO, l'Africain comprendrait mieux la validité du mariage religieux si le versement de la dot est pris en compte par le droit canonique matrimonial : « Comment croire à la valeur et à la validité du mariage religieux quand le code qui le régit ne fait aucune mention de l'élément juridique, la dot, dont l'absence invalide le mariage coutumier ? Et comment reconnaître le consentement des fiancés et celui de leurs parents au mariage, sans la dot qui en est l'expression ? Et que faire du principe catégorique "pas de dot pas de dot pas de femme", étant donné que la dot est une condition *sine qua non* du contrat, de l'alliance matrimoniale ? »[848], En outre, l'Eglise catholique enseigne que c'est le consentement librement donné par les deux parties qui scelle l'union[849]. Ainsi, le versement de la dot pourrait se faire en présence du clerc chargé de la préparation du mariage chrétien. Évidemment, une explication serait donnée au préalable au couple au sujet de cette démarche. Il s'agit de faire ressortir l'importance du consentement aussi bien des fiancés que de leurs familles à la vie conjugale. Par ailleurs, s'il est question d'une célébration coutumière du mariage, le ministre présent pour la bénédiction nuptiale, vérifierait auprès des familles si la dot a été versée et donnerait un enseignement sur les différents consentements.

Paragraphe II : Suggestions en vue d'une meilleure inculturation du mariage chrétien

L'inculturation repose sur des principes et des fondements théologiques. Antoine ESSOMBA FOUDA en retient trois : « Si Dieu s'est fait homme, c'est afin d'assumer et d'élever la condition humaine à la vie divine de manière que les hommes parviennent à devenir ses fils. L'incarnation devient dès lors, le premier principe de base et la raison et la raison sociologique de l'inculturation. […]. Le principe pragmatique du mystère pascal sert par conséquent à actualiser l'inculturation. La descente de l'Esprit Saint sur les Apôtres, le jour de la Pentecôte comme don du Christ créé la nouvelle communauté entre les hommes et brise les barrières linguistiques et culturelles »[850].

La hiérarchie de l'Eglise catholique invite singulièrement le clergé africain à mieux vivre l'inculturation sur le continent. Dans son allocution aux Évêques d'Afrique et de

---

[848] Jean-Marie Vianney BALEGAMIRE KOKO, *Mariage africain et mariage chrétien. Vers des solutions canoniques et pastorales dans l'Eglise de la République Démocratique du Congo*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 206.

[849] CIC 1983, can. 1057 § 1. « C'est le consentement des parties légitimement manifesté entre personnes juridiquement capables qui fait le mariage ; ce consentement ne peut être suppléé par aucune puissance humaine ».

[850]Antoine ESSOMBA FOUDA, Le mariage chrétien au Cameroun. Une réalité anthropologique, civile et sacramentelle, L'Harmattan, Paris, 2010, p. 122.

Madagascar réunis en Symposium à Kampala, le Pape Paul VI s'exprimait ainsi : « […]. Vous pouvez et vous devez avoir un Christianisme africain. Oui, vous avez des valeurs humaines et des formes caractéristiques de culture qui peuvent s'élever à une perfection propre, supérieure et originale, vraiment africaine […]. Vous pouvez demeurer sincèrement africain même dans votre interprétation de la vie chrétienne, vous pourrez formuler le catholicisme en termes absolument appropriés à votre culture et vous pourrez apporter à l'Eglise catholique la contribution précieuse de la négritude dont, à cette heure de l'histoire, elle a particulièrement besoin […] »[851]. A sa suite, le Pape Jean Paul II, lors de ses nombreux voyages en Afrique[852], n'a cessé d'inviter les Africains à mettre à profit leurs richesses culturelles pour un vécu authentique de leur foi chrétienne. Cela passe bien entendu par l'inculturation qui, selon lui, « est tout autre chose qu'une simple adaptation extérieure ; (car) elle signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par l'intégration dans le christianisme et l'enracinement du christianisme dans des cultures variées »[853]. Quant au Pape Benoît XVI, il trouve que l'inculturation est une exigence en Afrique, et invite les Évêques africains à y veiller : « Les Évêques auront à cœur de veiller à cette exigence d'inculturation dans le respect des normes fixées par l'Eglise. […]. Les initiatives de l'Eglise dans l'appréciation positive et la sauvegarde des cultures africaines sont connues. Il est très important de poursuivre cette tâche, à l'heure où le brassage des peuples, tout en constituant un enrichissement, fragilise souvent les cultures et les sociétés. L'identité des communautés africaines se joue dans ces rencontres interculturelles »[854].

Comme nous pouvons le constater, la nécessité d'inculturer le christianisme pour l'évangélisation en profondeur de l'Africain est affirmée et recommandée par le Magister de l'Eglise catholique. Saisissant cette interpellation, le clergé africain n'est pas resté inerte. Certains, tout en demandant au droit canonique de « rester fidèle à sa spécificité »[855], l'invitent à faire comme la théologie et la pastorale, « un effort fondamental de réflexion et de

---

[851] Pape PAUL VI, « discours de clôture du symposium de Kampala (Ouganda) », 37. 7. 1969, Actes de la 6e Assemblée plénière du SCEAM, Yaoundé, 1981, p. 96-97.

[852] C'est le Pape qui a le plus visité l'Afrique : « Jean Paul II a incontestablement marqué le continent africain. Le souverain pontife qui fit 110 voyages durant son règne, en consacra 40 à ce continent où ses visites furent toujours très remarquées. L'Afrique avait une place à part dans le cœur du Pape ». Rfi-l'Eglise catholique-Jean Paul II et l'Afrique. www.rfi.fr/actufr/articles/064/article_35227.asp.

[853] Pape JEAN PAUL II, « Discours au conseil pontifical de la culture », 13. 1. 1986, cité par Philippe ANTOINE, *op. cit*., p. 504-505.

[854] Pape BENOÏT XVI, *L'engagement de l'Afrique, Africae munus*, Exhortation apostolique, Paris, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, p. 39-40.

[855] Philippe ANTOINE, *op. cit*., p. 506.

discernement entre ce qu'il exprime du message révélé et ce qui, en lui, est le fruit de l'environnement socioculturel »[856]. C'est ainsi qu'il pourra « répondre à sa vocation profonde qui est le salut des âmes »[857]. Pour d'autres, « le sacrement de mariage n'aura sa valeur profonde en Afrique que dans la mesure où il s'harmonise avec les exigences locales, tout en respectant les valeurs évangéliques »[858]. Pour y parvenir, « l'Eglise particulière d'Afrique doit entreprendre des recherches profondes dans ce domaine, pour déterminer la manière dont le sacrement de mariage doit être accueilli et vécu »[859]. Aussi, dans leur quête d'inculturation du mariage chrétien, théologiens et canonistes africains vont donner naissance à plusieurs termes pour exprimer une même réalité à travers des réflexions diverses. Ainsi, en plus du terme *inculturation*, nous trouvons entre autres, *intégration*, *adaptation*, *indigénisation*, *africanisation* et *canonisation*. Toutes ces expressions se rapportant aux réalités coutumières africaines ont pour but de favoriser le vécu spécifique de la foi dans le contexte proprement africain. C'est dans cette optique que nous nous permettons de suggérer ce qui pourrait être des pistes de réflexion en la matière :

1/ Le mariage coutumier est célébré entre un homme et une femme à travers leurs accords mutuels et celui de leurs familles.

1.1/ L'union scellée en puissance par l'acceptation de la dot par la famille de la fiancée, est confirmée le jour même de la célébration coutumière.

1.2/ Le fondement du mariage coutumier tient au consentement des époux, mais surtout en l'alliance entre les familles que symbolise la dot.

2/ L'homme et la femme se marient pour vivre ensemble heureux, avoir des enfants et les éduquer aux valeurs culturelles et religieuses.

2.1/ Les parents pourvoiront aux besoins vitaux de leurs enfants.

3/ Le mariage coutumier célébré en présence d'un prêtre qui a donné la bénédiction nuptiale, a valeur de sacrement.

3.1/ Si les mariés sont baptisés, ils peuvent communier et se confesser.

---

[856] *Ibidem*.

[857] *Ibidem*.

[858] Hilaire Nkelenge MITENDO, *op. cit.*, p. 346.

[859] *Ibidem*.

3.2/ S'ils ne sont pas encore baptisés, ils peuvent, s'ils le désirent, recevoir le baptême. Ils pourront alors communier et se confesser.

3.3/ Dans les cas des paragraphes 1et 2, les mariés ne sont plus tenus au mariage selon la forme canonique ecclésiale.

4/ Le polygame, marié coutumièrement de façon successive, en présence d'un prêtre qui a béni ses unions, peut, s'il est baptisé, s'il vit convenablement sa foi chrétienne, s'il accomplit normalement ses devoirs conjugaux et s'il est fidèle à ses engagements, communier et se confesser.

4.1/ Ses épouses, si elles sont baptisées, si elles mènent une vie conjugale conforme aux règles coutumières établies pour leur situation, si elles sont de ferventes chrétiennes, elles peuvent, si elles le désirent, communier et se confesser.

4.2/ Si elles ne sont pas baptisées, elles peuvent recevoir le baptême puis communier et se confesser.

5/ Est nul, tout mariage qui entre dans le cadre des interdits ou empêchements matrimoniaux établis par la coutume en vigueur.

6/ Le mariage coutumier est indissoluble en principe, mais lorsque la réconciliation s'avère impossible entre les époux et que la vie de l'un est en danger, la séparation ou le divorce suivant les cas, peuvent être recommandés.

7/ En cas de divorce, le problème de la dot doit être réglé selon les prescriptions coutumières en place.

7.1/ Lorsque ce problème est réglé, les divorcés peuvent se remarier coutumièrement en présence du prêtre pour la dernière fois. Ils pourront aussi se confesser et communier.

7.2/ Si le divorce a lieu après un mariage sacramentel, ils pourront aussi se remarier pour une dernière fois dans une cérémonie de bénédiction nuptiale au domicile familiale par un clerc ; après s'être confessés et ils pourront communier.

8/ Tout mariage célébré conformément aux rites coutumiers établis par chaque peuple est valide et peut être reconnu sacramentel si les paragraphes 1 et 2 sont remplis.

9/ Le mariage religieux ne pourra être célébré que si le mariage coutumier est célébré au préalable. Le mariage coutumier sera aussi notifié dans le registre de mariage. Restant sauves les dispositions prévues par la Conférence épiscopale locale.

10/ Les dispositions matrimoniales de la Conférence épiscopale priment celles de la coutume matrimoniale. Cependant elles doivent tenir compte des réalités coutumières en place.

10.1/ La Conférence épiscopale locale peut modifier les présentes dispositions.

Conclusion du chapitre III

Le développement de cette dernière partie de notre étude nous a permis de toucher du doigt les problèmes qui se posent aux Africains, précisément aux *Kyamã* de Côte d'Ivoire, dans le vécu de leur engagement matrimonial. Face à la rigueur de la doctrine matrimoniale de l'Eglise catholique, les *Kyamã* et les Africains en général souhaitent une reconsidération de certaines données, qui parce que propres à la culture occidentale, ne conviennent pas à la culture africaine. Car, la meilleure évangélisation de nos jours ne consiste plus en une acculturation mais bien plus en une inculturation authentique et véritable. Autrement dit, les peuples africains ont aujourd'hui besoin de vivre et d'exprimer leur foi avec et dans leurs réalités culturelles propres. Le mariage étant ce qui crée la famille qui, à son tour, perpétue la société humaine doit retenir plus l'attention des théologiens et canonistes africains.

La nécessité d'une inculturation qui consiste non pas à projeter l'évangile sur la culture africaine, mais plutôt à aller à la rencontre de la parole de Dieu à la lumière les réalités culturelles africaines, nous semble la meilleure voie d'investigation. C'est dans ce sens que l'Africain vivra véritablement sa foi dans son identité authentiquement africaine et répondra ainsi à l'appel de Dieu sans devenir autre. L'Africain, précisément le *Kyabhio* comprendra et vivra mieux son engagement matrimonial si ses valeurs culturelles matrimoniales sont valorisées et reconnues valides comme lui-même les reconnaît comme telles avec conviction. Cette reconnaissance nécessite des études approfondies et des propositions concrètes de la part des chercheurs africains eux-mêmes qui doivent surtout être convaincus de leurs richesses culturelles. Ils doivent dans l'unité et en regardant dans la même direction comprendre l'urgence d'une bonne inculturation en particulier dans le domaine matrimonial. Une telle démarche nécessite la synergie des forces et des intelligences, non pas des seuls intellectuels africains mais aussi des dépositaires de la tradition africaine, fussent-ils analphabètes. « Pour cela, les Eglises d'Afrique doivent créer des traditions ecclésiales propres et solides […] »[860]. La hiérarchie de ces Eglises doit aussi jouer son rôle en encourageant et en faisant la promotion d'une telle entreprise. Elle doit courageusement oser imaginer un christianisme typiquement africain et le pratiquer réellement sur le terrain sans attendre un quelconque quitus de Rome qui tarde à venir. C'est ce que le Pape François leur fait savoir en ces termes : « […].Voyez-vous, la résidence n'est pas seulement demandée en

[860] Constantin YATALA NSOMWE, *op. cit.*, p. 261.

vue d'une bonne organisation, ce n'est pas un élément fonctionnel ; elle a des racines théologiques ! Vous êtes l'époux de votre communauté, profondément liés à elle ! Je vous demande, s'il vous plaît, de rester au milieu de votre peuple. Rester, rester… »[861]. Certainement à ce titre, ils parviendront à se faire entendre et les peuples dont ils sont les pasteurs propres pourront mieux exprimer leur foi. Ainsi, la famille chrétienne, culturellement africaine, apportera sa pierre à l'édification de l'Eglise catholique dans ce continent où le christianisme est en pleine effervescence.

[861] Pape François, « Discours sur le ministère de l'évêque », dans : zenit.org, Rome, 19 septembre 2013.

CONCLUSION GÉNÉRALE

En tant que fait social et réalité essentiellement humaine, le mariage a fait et fera toujours l'objet d'attention des chercheurs en sciences humaines. La recherche dans ce domaine se fera toujours dans le but de trouver des solutions aux problèmes qui se posent aux hommes dans leurs rapports interpersonnels. C'est dans cette optique que nous avons situé notre travail qui s'est intéressé particulièrement aux réalités matrimoniales africaines. En effet, face aux nombreuses difficultés qu'éprouvent les Africains vis-à-vis des exigences de la doctrine matrimoniale de l'Eglise catholique, nous avons trouvé nécessaire d'entreprendre une étude pour apporter notre modeste contribution à leur résolution. Ainsi, à partir d'un peuple africain, en particulier les *Kyamã* de Côte d'Ivoire, nous avons d'abord essayé de connaître dans le contexte socioculturel africain le mariage et les crises qu'il génère. Ensuite dans une étude comparée, nous avons cherché à découvrir les mutations et les permanences entre le mariage coutumier, le mariage civil et le mariage religieux, tout en faisant ressortir les convergences et les divergences. Cette analyse comparée nous a permis de déceler les problèmes majeurs qui se posent aux Africains dans la pratique de leurs us et coutumes matrimoniaux par rapport aux dispositions matrimoniales théologiques et canoniques de l'Eglise catholique. Enfin, très sensibles à ces problèmes et dans le souci d'aider à l'exercice d'une pastorale matrimoniale qui puisse intéresser et toucher l'Africain où il se trouve et avec ce qu'il a de personnel culturellement parlant, nous nous sommes permis de faire des suggestions qui restent cependant ouvertes à la discussion.

Si être patient peut conduire au bonheur un jour, demeurer dans l'espérance chrétienne peut aussi procurer le salut. Mais, pendant combien de temps les Eglises d'Afrique doivent rester dans l'espérance d'une insertion dans le droit canonique de certaines de leurs dispositions matrimoniales coutumières ? En d'autres termes, jusqu'à quand devront-elles attendre la reconnaissance de la sacramentalité de leur mariage coutumier ? Au nom de l'unité ecclésiale, un peuple ne doit-il pas être soutenu dans l'exercice de sa foi chrétienne ? Pourquoi l'obliger à suivre des données culturelles étrangères alors qu'il possède les siennes qui sont tout aussi valables et crédibles ? Ces questions font écho à celles qui ont été déjà posées par Michel LEGRAIN et Renzo MANDIROLA dans leurs travaux respectifs : Mariage chrétien, modèle unique ?[862] Et au nom de l'évangile, serions-nous injustes ?[863]

---

[862] Michel LEGRAIN, Titre de l'œuvre cité.

Le problème des Africains ne réside pas dans la doctrine théologique du mariage, mais plutôt dans le caractère contraignant du droit matrimonial canonique. Pour obtenir la sacramentalité de l'union matrimoniale, il faut absolument observer la forme canonique du mariage, donc, entrer dans le cadre des dispositions canoniques matrimoniales reconnues par l'Eglise ; sinon, l'union n'est pas valide et on ne peut pas recevoir les sacrements de l'eucharistie et de la réconciliation. Or, pour tout chrétien convaincu de sa foi, qu'il soit Africain ou autre, être privé de l'eucharistie qui nourrit et fortifie sa foi est ressentie comme une grande humiliation. C'est pourquoi, dans une visée pastorale, ne serait-il pas convenable que l'Eglise catholique dissocie la réception des sacrements de l'état de vie matrimoniale, si elle n'est pas prête à insérer certaines dispositions matrimoniales africaines dans son droit canonique ?

Mais l'espoir de faire avancer certaines réflexions théologiques et canoniques dans le domaine matrimonial reste permis. N'est-ce pas pour cela que le Pape François a mis en place le groupe constitué de huit cardinaux pour réfléchir et lui faire des propositions concrètes sur certains points de la doctrine chrétienne, parmi lesquels se trouvent le mariage et la famille ? N'est-ce pas aussi dans cette optique, aux dires du cardinal Walter KASPER, « qu'il a placé la famille et le mariage au cœur du premier consistoire de son pontificat »[864] ? La détermination du Pape François à apaiser et à soulager par la miséricorde les chrétiens souffrant de leur incapacité à recevoir certains sacrements se perçoit dans ces paroles : « Comme chaque synode, il y aura un document qui rassemblera toutes les perspectives et décisions, et qui aidera les paroisses, les églises et les diocèses à entreprendre, avec plus d'audace, de nouvelles démarches de pastorale familiale[865] ». Voici les points qu'il soumet à la réflexion du Synode : « la diffusion des Saintes Écritures et du Magistère de l'Église concernant la famille, le mariage selon la loi naturelle, la pastorale de la famille dans le contexte de l'évangélisation, la pastorale pour affronter certaines situations matrimoniales difficiles (concubinage, unions

---

[863] Renzo MANDIROLA, *op. cit.*, p. 117.

[864] Anita BOURDIN, « la famille au cœur du premier consistoire extraordinaire du pontificat », dans : Zénit.org, 19 février 2014. Voici un extrait de son rapport : « La famille et le mariage seront au cœur de premier consistoire extraordinaire du pontificat qui rassemblera plus de 180 cardinaux à Rome ce jeudi 20 et vendredi 21 février. Cette assemblée "extraordinaire" se tiendra au Vatican dans la salle du Synode, en vue de la préparation du Synode d'octobre prochain sur la famille. Une des questions délicates à examiner, notamment, pendant le Synode, et donc dès ce consistoire, est celle de l'accès des personnes divorcés et remariés aux sacrements : un thème sur lequel Benoît XVI déjà avait voulu lancer une réflexion. […]. C'est le cardinal allemand Walter KASPER, nommé par le pape rapporteur du consistoire, qui fera ensuite un rapport auquel les cardinaux réagiront ».

[865] Pape François, « La famille reste un patrimoine de l'humanité », Entretien avec Mgr PAGLIA, dans : Zenit.org, 20 octobre 2013.

libres, séparés, divorcés remariés), les unions de personnes du même sexe, l'éducation des enfants au sein de situations de mariages irréguliers, l'ouverture des époux à la vie, le rapport entre la famille et la personne, etc »[866]. Avec une telle feuille de route, nous pouvons dire que l'espoir est permis pour les chrétiens en général, et particulièrement pour les Africains en situation matrimoniale irrégulière. Nous pouvons d'autant plus espérer dans la mesure où le Pape François place la miséricorde au cœur même de sa papauté. N'est-ce pas dans cette optique qu'il a largement félicité le cardinal Walter KASPER pour son œuvre sur la miséricorde[867] ? Nous espérons aussi que dans les réflexions, les problèmes matrimoniaux qui se posent aux Africains retiendront l'attention particulière du synode, car les difficultés que rencontrent les familles chrétiennes en Afrique ne sont pas toutes identiques à celles du reste du monde. L'Afrique noire a des réalités qui lui sont exclusivement propres qu'il convient de traiter de façon particulière si on veut vraiment soulager les maux des foyers africains chrétiens. Dans cette optique, très sensible à la souffrance humaine et encore plus à celle de certaines familles, le Saint Père François, dans son Exhortation apostolique *Amoris laetitia*, souhaite que soient entreprises dans chaque pays des recherches d'inculturation visant à solutionner les problèmes sérieux qui se présentent aux couples vis-à-vis de leurs réalités culturelles : « […]. Bien entendu, dans l'Eglise une unité de doctrine et de praxis est nécessaire, mais cela n'empêche pas que subsistent certaines interrogations de certains aspects de la doctrine ou certaines conclusions qui en dérivent. Il en sera ainsi jusqu'à ce que l'Esprit nous conduise à la vérité entière (cf. Jn 16, 13), c'est-à-dire lorsqu'il nous introduira parfaitement dans le mystère du Christ et que nous pourrons tout voir à travers son regard. En outre, dans chaque pays ou région, peuvent être recherchées des solutions plus inculturées, attentives aux traditions et aux défis locaux. Car "les cultures sont très diverses entre elles et chaque principe général […] a besoin d'être inculturé, s'il veut être observé et appliqué" »[868]. Voici une belle ouverture faite par le Pape. Les théologiens africains sauront- ils en profiter pour ouvrir concrètement des chantiers de réflexions approfondies pour l'inculturation de certaines dispositions de la doctrine de l'Eglise sur le mariage et la famille en vue de faciliter à leurs peuples l'expression de leur foi à partir de leurs propres réalités culturelles ? Il va sans

---

[866] Pape François, « La famille, indispensable pour la vie du monde et l'avenir de l'humanité », dans : Zenit.org, Rome, 20 février 2014.

[866] *Ibidem*.

[868] Pape François, *Exhortation apostolique post-synodale, Amoris laetitia,* , n° 3, Editions Paulines, p. 4.

dire qu'une profonde révision des données théologico-canoniques s'impose en faveur des Eglises particulières d'Afrique, car, les chrétiens africains ne vivent pas convenablement et librement leur foi. Certes, cette exhortation ouvre de larges perspectives et partant donne beaucoup d'espoir, mais elle n'aborde pas tous les problèmes matrimoniaux et familiaux qui sont propres à chaque peuple. C'est pourquoi le Saint Père invite à des recherches en ce sens : « […]. En même temps, la complexité des thèmes abordés nous a montré la nécessité de continuer à approfondir librement certaines questions doctrinales, morales, spirituelles et pastorales. La réflexion des pasteurs et des théologiens, si elle est fidèle à l'Eglise, si elle est honnête, réaliste et créative, nous aidera à trouver davantage de clarté »[869].

En attendant ces mutations qui seront historiques pour nous, les Eglises d'Afrique subsaharienne se doivent de s'organiser pour unir leurs différentes réflexions en vue d'élaborer un unique document comprenant les préoccupations majeures des chrétiens d'Afrique noire. Cet ouvrage serait le prélude au Code matrimonial des Eglises d'Afrique (CMEA) à l'instar de celui des Eglises orientales. Lequel Code dont nous appelons la création de tous nos vœux. Tout en demeurant dans la communion ecclésiale, les Eglises d'Afrique doivent faire montre de leur maturité et de leur capacité indéniable à exercer une pastorale proprement africaine pour le salut de l'Homme africain dans sa dimension intégrale. Car, l'Africain, comme tout homme d'ailleurs, n'a pas besoin de s'altérer pour vivre sa foi, mais d'exprimer sa relation au Christ tout en demeurant ce qu'il est culturellement.

[869] *Ibidem*, n° 2, p. 3..

ANNEXES

ANNEXE I

Questionnaire d'enquête

Mesdames et Messieurs, ce questionnaire que nous vous invitons à remplir, se veut être une contribution à notre travail de recherche sur le mariage dans le contexte africain dans le cadre de nos études doctorales en Droit canonique à l'Université de Strasbourg en France.

Il s'agit pour nous de connaître, à travers vos expériences, les réalités du terrain, en vue d'une prise en compte de vos préoccupations et d'une meilleure élaboration de notre travail doctoral.

Veuillez déposer vos réponses au secrétariat de votre paroisse.

Merci pour votre contribution.

1. Situation sociale

Groupe ethnique : Akan ☐ Krou ☐ Mandé du nord ☐ Mandé du sud ☐ ur ☐

Profession : Fonctionnaire ☐ Libéral ☐ Ménagère ☐

Autres (précisez) ..... ……...

Croyance : Chrétien (-ne) (catholique) ☐ Musulman ☐ Animiste ☐

Autres (précisez)……

2. Etat matrimonial

Mariage : Coutumier ☐ Civil ☐ Religieux ☐

Célibataire ☐ Divorcé (e) ☐ Séparé (e) ☐

Autres (précisez)……...

3. Type de mariage

Monogamie ☐ Polygamie ☐

4. Genre de mariage

Par amour ☐ ☐ Par intérêt ☐ Par obligation

Autres (précisez)……...

5. Critère du choix du conjoint (vous pouvez marquer plusieurs cases).

Bonne éducation ☐ Fécondité ☐ Maturité ☐ Moyens financiers ☐

Aspect physique ☐ Responsabilité ☐ Ethnie ☐

Autres (précisez) ……

6. Causes de séparation de corps ou du divorce (vous pouvez marquer plusieurs cases).

Manque de moyens financiers ☐ Manque d'amour ☐ Manque de Confiance ☐

Stérilité ou impuissance ☐ Infidélité ☐ Violence physique ☐ Incompréhension ☐

Inconduite ☐ Irresponsabilité ☐ Famille ☐ Belle famille ☐

Amis (es) ☐ Autres (Précisez)……..

7. L'Eglise Catholique n'encourage pas la séparation et le divorce. Etes-vous d'accord ?

Oui ☐ Non ☐

Pourquoi ? Précisez……...……

……

……

……

8. L'Eglise Catholique ne permet pas un 2ème mariage chrétien. Êtes-vous d'accord ?

Oui ☐ Non☐

Pourquoi ? Précisez……...……

……

……

……

9. Les chrétiens divorcés remariés ne peuvent plus communier.

Qu'en pensez-vous ?……...…….....

……..……

……

Quelles solutions proposez-vous ?.....

……

……

……

10. Que proposez-vous pour la réussite d'un lien conjugal ?

……

……

……

Ce questionnaire est proposé à Abidjan (Capitale économique). Dans les zones rurales, nous avons procédé par interviews (cf. 1ère partie de la thèse).

Louis AKOUATCHA NANTCHO

ANNEXE II

Source : Google Map : Carte régionale de la Côte d Ivoire – Afrique de l'Ouest

ANNEXE III

Statistiques des confessions religieuses en Côte d'Ivoire. 1998-2002

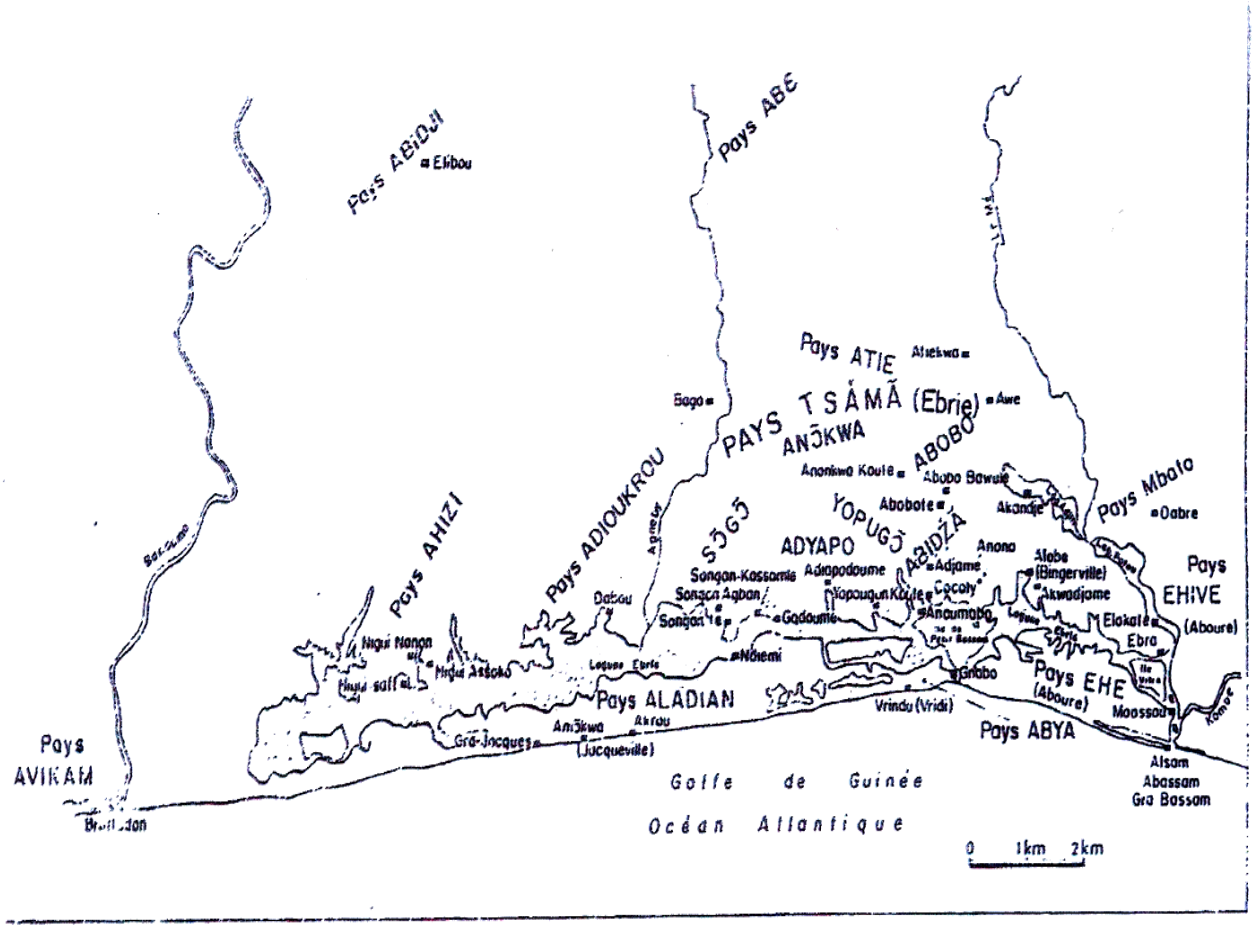
Religion	Année et pourcentage	
	1998	2002
Christianisme	37%	31,7%
Islam	38,6%	38,6%
Religions traditionnelles	24%	29,7%

Sources

- P.KIPRE, *Côte d'I*voire, la formation d'un peuple, SIDES IMA, Bayeux, 2005, p.282.
- Service de communication du Diocèse d'Abidjan - Côte d'Ivoire.

ANNEXE IV

Localisation des Kyamã en Côte d'Ivoire



Sources

- P.KIPRE, *Côte d'I*voire, la formation d'un peuple, SIDES IMA, Bayeux, 2005, p.282.

NB : *Tsamã = Kyamã*

ANNEXE V

Décisions de divorce prononcé de 2000 à 2005 par les tribunaux d'Abidjan

Année	2000	2001	2002	2003	2004	2005
Nombre de jugements prononcés par le Tribunal de première instance d'Abidjan plateau	296	226	236	244	140	150
Nombre de jugements prononcés par le Tribunal de première instance d'Abidjan Yopougon	13	55	45	53	117	26
TOTAL	**309**	**281**	**281**	**297**	**257**	**176**

Total général : 1601 Moyenne : 267 / an

Source

- Maître Emile KOUAME N'GUESSAN, *Harmonie sexuelle, gage de la stabilité du couple*, Abidjan, 2006, p. 103.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES GENERAUX

AUBERT, J-M., *Abrégé de la morale catholique*, Desclée, Paris, 1987.

AUGUSTIN (SAINT), Œuvres, *Problèmes moraux, de bono conjugali*, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1948.

ANTOINE, P., M. Afr., *Le mariage en Droit Canonique, Approche théologique et pastorale en milieu africain*, Donntya, Belgique, 1967.

-.*Mariage, Droit Canonique et coutumes africaines*, Beauchesne, Paris, 1992.

BALEGAMIRE, K. A. J-M. V., *Mariage africain et mariage chrétien. Vers des solutions canoniques et pastorales dans l'Église de la République Démocratique du Congo*, l'Harmattan, Paris, 2003.

BELENGI, I., *Système familial clanique*, dans: MITENDO, H. N., *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, Academic press, Fribourg, 2003.

BERAUDY, R., *Sacrement de mariage et culture contemporaine*. *Questions et perspectives*, Desclée, Paris, 1985.

BINET, J., *Le mariage en Afrique Noire*, Cerf, Paris, 1959.

BONNET, C., *Foi et société*, dans : KOBENAN MENZAN Jules, *Le mariage Abron-Koulango à la rencontre du Christianisme, Mémoire de licence en Théologie Morale*, I.C.A.O., Abidjan, septembre 1985.

BOUDET, P., *Ce combat n'est pas le tien*, Fayard, Paris, 1999.

BUJO, B., MUYA, J I., *Théologie africaine au XXIe siècle, quelques figures*, vol. II, Saint-Paul, Fribourg, 2005.

BUJO, B., *Die ethische Dimension der Gemeinschaft*, dans : BULE ANDAVO, J. A., *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie, perspectives d'inculturation pour les époux chrétiens*, Cerf, Paris, 1996.

BULE ANDAVO, J. A., *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie, perspectives d'inculturation pour les époux chrétiens*, Cerf, Paris, 1996.

CODE CIVIL FRANÇAIS, 104e édition, Dalloz, Paris 2005.

D'AQUIN T., *Somme théologique, Le mariage*, trad. I., Misserey, dans MITENDO, H. N., *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, Academic press, Fribourg, 2003

DANEELS, F., *Le mariage dans le code de Droit Canonique*, Présentation et commentaire, Le Boupère, Du Pont-Gentilz, 1991.

DELMAS M..M., LABRUSSE, R.C., *Le mariage et le divorce*, coll. Que sais-je ? PUF, Paris, 1972.

DENECHERE, S. « *Authenticité, faits et réflexions autour de l'authenticité africaine* » dans : LEGRAIN, M., *Mariage chrétien, modèle unique* ? Questions venues d'Afrique, Chalet, Paris, 1978.

DICTIONNAIRE LE ROBERT, France Loisirs, Paris, 2006.

DINGEMANS, L., *Jésus face au divorce*, Racine / Fidélité, Namur-Paris, 2004.

DUMETZ, M., *Le droit du mariage en Côte d'Ivoire*, dans : Préface, L.G.D.J., vol. 3, Paris 1975.

ELA, J. M., *Personnalité africaine et catholicisme*, Présence Africaine, Paris, 1963.

FOUDA, A. E., *Le mariage chrétien au Cameroun. Une réalité anthropologique, civile et sacramentelle, l'Harmattan,* Paris, 2010.

FOUDA, V.S., *Eglises chrétiennes et Etats-Nations en Afrique, un couple tenté par l'adultère*, L'Harmattan, Paris 2005.

GAUDEMET, J., *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Cerf, Paris, 1987.

- *le droit canonique*, Cerf, Paris, 1989.

GRIMM, R. *Je promets de t'aimer, la fidélité conjugale à l'épreuve du temps*, Moulin, Suisse, 1993.

HARING, B., *Le chrétien et le mariage*, St Paul, Paris, Fribourg, 1965.

KAUDJHIS-OFFOUMOU, F., *Mariage en Côte d'Ivoire, de la polygamie à la monogamie*, Essai suivi de Réflexion sur l'excision, Abidjan, 1985/1986.

KIPRE, P., *Côte d'Ivoire, la formation d'un peuple*, Sides-Ima, Bayeux, 2005.

KPODZO, C., *Aspects rituels du mariage en milieu Ewe*, dans : MITENDO, H. N., *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, Academic press, Fribourg, 2003.

KPOGO, L. (Abbé), *Doctrine chrétienne du mariage et de la famille aux cœurs des défis mondiaux*, Éditions Saint-Augustin Afrique, Lomé,

KOUAME N'GUESSAN, E., *Harmonie sexuelle, gage de la stabilité du couple*, Abidjan, 2006.

LE GRAND, A., IV Sent, d. 27, a.6, dans : MITENDO, H. N., *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, Academic press, Fribourg, 2003.

LEGRAIN, M., *Questions autour du mariage*. *Permanences et mutations*, Salvator, Mulhouse, 1983.

- *Mariage chrétien, modèle unique ?* Chalet, Paris, 1978.

- *Remariage et communautés chrétiennes*, Salvator, Mulhouse, 1991.

LE TOURNEAU, D., *Le Droit de l'Eglise*, Le Laurier, Paris, 1999.

LOMBARD, P., *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, dans : MITENDO, N. H., *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, Academic press / St Paul, Fribourg, 2003.

LUFULUABO, Fr. M., « *Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble* », dans : LEGRAIN, M., *Mariage chrétien, modèle unique ? Questions venues d'Afrique*, Chalet, Paris, 1978.

LUKUSA, N., *Le mariage et ses implications chez les Luluwa de la République démocratique du Congo*, l'Harmattan, Paris, 2009.

LUNEAU, R., *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Karthala, Paris, 1997.

MAQUET, J., *Africanité traditionnelle et moderne*, dans : BULE ANDAVO, J. A., La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie, perspectives d'inculturation pour les époux chrétiens, Cerf, Paris, 1996.

MBETI, J., *Religions et philosophie africaines*, dans : MITENDO, H. N, Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain, Academic press, Fribourg, 2003.

METZGER, M. , *Divorcés remariés*, Editions du Cerf, Paris, 2016.

MERMET, R., *Ce que Dieu a uni, le mariage chrétien hier et aujourd'hui*, Centurion, France, 1974.

MICHEL, A., *La sociologie de la famille et du mariage*, P.U.F., Paris, 1972.

MITENDO, H. N., *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, Academic press / St Paul, Fribourg, 2003.

MULAGO, G. C., *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien, Faculté de théologie catholique*, Kinshasa, 1981.

NYOKUNDA,. O. J., *Indissolubilité catholique et coutumes africaines. Discussion sur le mariage traditionnel africain*, Peter Lang, Bern, 2008.

PARALIEU, R., *Guide pratique du Code de Droit Canonique, notes pastorales*, Tardy, Bourges, 1985.

RADCLIFFE, A. B., FORDE, D., *Systèmes familiales et matrimoniales en Afrique*, dans : MITENDO, N. H., Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain, Academic press, Fribourg, 2003.

RICHARDS, A. I., dans : MULAGO, G. C., Mariage traditionnel africain et mariage chrétien, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1981.

SCHWARTZ, A., *Tradition et changement dans la société Guéré (Côte d'Ivoire)*, ORSTOM, n° 52, Paris, 1971

SCOT, D., *Questiones*, dans *Libr. Sentent*., Report., parisiens, dans : MITENDO, H. N., Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain, Academic press, Fribourg, 2003.

TEININGER, V., *Peut-on dissoudre le mariage ? Petit traité de thérapeutique conjugale*, S.O.S., Paris, 1973.

THIRIAT, M-P., *Faire et défaire les liens du mariage. Évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, Les Études du CEPED, n° 16, décembre 1998.

THOMAS, L.V., LUNEAU, R., *La terre africaine et ses religions, Traditions et changements*, dans : KOUASSI, G. D., Evangélisation et mariage traditionnel à Grand Bassam en Côte d'Ivoire, thèse de doctorat en théologie morale, Rome, 1986.

TRAPPET, M., *Le couple face à l'échec*, Centurion, Paris, 1989.

WASWANDI, N. K., *La dynamique missiologique du mariage intégral dans l'œuvre de V. MULAGO*, dans : MITENDO, H. N., Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain, Academic press, Fribourg, 2003.

VERNAY, J., DRAILLARD, B., *L'ABC des nullités de mariages catholiques*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2011.

WILLIAM, H.W., o.m.i. *Les procès spéciaux de mariage*, Bibliothèque nationale du Canada, Ottawa, 1994.

ZANETTI, E., *Séparation, Divorce, Remariage et L'Eglise*, Saint-Augustin, Saint-Maurice, septembre 2006.

OUVRAGES SPECIAUX

AGRON, P., « Le mariage chez les Akan », dans : Annales de l'université d'Abidjan, t. 7, cité dans : KUTWA, J P., *Le mariage kyamã face au Nouveau Testament*, thèse de doctorat en théologie biblique, Rome, déc., 1986.

APPIA, C. K., *Le mariage traditionnel ébrié face à l'indissolubilité du mariage chrétien*, Mémoire de fin d'études, ICAO, Abidjan, juin 1996.

ASSI-ESSO, A-M. H., *Les personnes, la famille*, Col. Précis de droit civil, 2ème édit., Abidjan, 2002.

BAILLEUL (Père), « Extrait de la mission d'évangélisation à Bingerville », cité dans : BAFLAN, M. Y., *Le mariage et la famille WE (ZIBIAO)*, face aux exigences chrétiennes, Mémoire, l'I.C.A.O., Abidjan, Juin 1987.

DACOURY, P., dans : TRICHET, P., préface, Côte d'Ivoire, les premières tentatives d'évangélisation, 1637-1852, Abidjan, 2005.

DAUBREY, A., « Le mariage moderne », Conférence, Abidjan, 14 janvier 1973.

DE LA SOULEOLE, B-D., « Le mariage dans la Tradition », cours de Théologie dogmatique sur les sacrements, Université de Fribourg (Suisse), 2007.

DROIT CIVIL IVOIRIEN, CODE CIVIL I, *Droit des personnes et de la famille, dispositions usuelles du droit de la responsabilité civile, délictuelle et quasi délictuelle.*

EVANNO, L., *Mariage coutumier polygamique et accès aux sacrements*, Mémoire de Licence à l'I.S.C.R., ICAO, Abidjan, 1970.

HAUBEN, M., *C.I.C.M., Contribution à la solution pastorale de la problématique du mariage africain et de son paiement*, thèse de doctorat en théologie morale, Herder, Roma, 1966.

KOBENAN, J. M., *Le mariage Abron-Koulango à la rencontre du Christianisme*, Mémoire de licence en Théologie Morale, I.C.A.O., Abidjan, septembre 1985.

KOUAKOU APPIA, Charles, *Le mariage traditionnel ébrié face à l'indissolubilité du mariage chrétien (villagde de Abadjin-Kouté ; sud Côte d'Ivoire)*, Mémoire, ICAO, Abidjan, juin, 1996.

KOUASSI, G. D., *Evangélisation et mariage traditionnel à Grand Bassam en Côte d'Ivoire*, thèse de doctorat en théologie morale, Rome, 1986.

KOUTOUAN, R., *Yablè et la fête et la fête en pays akyã*, Mémoire de licence en théologie pastorale, ICAO, Abidjan, 1980.

KUTWA, J-P., *Le mariage kyamã face au Nouveau Testament,* thèse de doctorat en théologie biblique, Rome, déc. 1986.

MARTELET, G., « 16 Thèses de Christologie sur le sacrement de mariage », Thèse I, dans : *D.C*., 18.06.78.

MILOGO, L., *Mariage Toussian et foi chrétienne*, Mémoire de théologie pastorale, ICAO, Abidjan, 1982.

MUENIMANU, W. N., *Mariage traditionnel chez les Mbala au Zaïre et l'Ancien Testament*, Mémoire de Maîtrise, Institut Protestant de Théologie, (1978).

N'GUESSAN, M. A., *Le mariage akyé prépare-t-il le mariage chrétien ?* Mémoire de théologie pratique, ICAO, Abidjan, octobre 1985.

N'GUESSAN, P. S., *Mariage coutumier chez les Abidji. Problème de sacramentalisation ? Attitudes pastorales*. Mémoire de licence, ICAO, Abidjan, juin 1979.

OUEDRAOGO, N. P., *Polygamie traditionnelle chez les Moose et communauté ecclésiale, aspects juridiques et implications pastorales*, Urbaniana, Rome, 1988.

OSSEPE, J. M. M. A., *Crise du mariage chrétien dans les foyers, réflexion théologico-pastorale, cas du Diocèse D'Abidjan*, Mémoire de Licence, Théologie pastorale, U.C.A.O., Abidjan (Juin 2002).

RICHARDS I. A., dans: MULAGO, G. C., *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1981.

SEBROKO, J., *La vie au village*, dans : KUTWA, J. P., Le mariage *kyamã* face au Nouveau Testament, thèse de doctorat en théologie biblique, Rome, déc. 1986.

THOMAS, D. S., Sup., Q. 49, art. 2, ad 2n.

TRAORE, Basile, *La contribution de l'Eglise à l'amélioration de la condition sociale de la femme sénoufo en milieu traditionnel*, Mémoire E.N C, ICAO, Abidjan, juin, 1995.

- Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une évangélisation, tome 3, 1940-1960.

- Côte d'Ivoire : les premières tentatives d'évangélisation, 1637-1852.

WERCKMEISTER, J , PETIT DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE, Cerf, Paris, 1993.

YOROUKOUA, P., *Regard de foi sur le mariage TÃMMARI : perspectives pastorales* , Mémoire, ICAO, Abidjan, juin 1986.

ARTICLES ET REVUES

AOUN, M., « Matrimonium contrahere ou matrimoniale foedus celebrare », pérégrinations de la conception du mariage », Rdc 53/1, Strasbourg, 2003.

BAMBA, K., « Le mariage en Afrique : à la croisée des chemins », Conférence, dans : Débats, Courrier d'Afrique de l'Ouest, n° 20, décembre 2004.

BERAUDY, « Le mariage des chrétiens : Etude historique », dans : Nouvelle Revue Théologique, n° 1, T. 104, (Janvier – Février 1982).

BERNHARD, J., « Réinterprétation (existentielle et dans la foi) de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien », Rdc, tome XXI, n°1-4, Strasbourg, mars-déc. 1971.

BOÉTON, M., « Les divorces éclairs », dans : La Croix, événement, jeudi 5 janvier 2012.

BOURDIN, A., « La famille au cœur du premier consistoire extraordinaire du pontificat », dans : Zénit.org, Rome, 19 février 2014.

BUREAU, R., « Débat autour d'un livre », dans : Le Supplément, n° 128, (Février 1979).

CARBONNIER, J., « Le mariage : Engagement pour la vie ? » Centre catholique des intellectuels français, Desclée de Brouwer, Paris.

COLLECTIF DE FIDELE NDA, « Histoire de la paroisse Notre Dame d'Afrique Biétry », Revue paroissiale, à l'occasion du centenaire de l'Eglise de Côte d'Ivoire (1895-1995), Abidjan, 1993.

CORBIS, « Divorce en Suisse : l'explosion ! », dans : Le Matin Bleu, quotidien suisse, 20 Juin 2006.

DE BREMOND N. D., Commentaire sondage/TNS SOFRES/LOGICA, dans : Pèlerin, n° 6616, septembre 2009.

DE LYS, H. L., « Vulnérabilités, violences et violations graves de droits de l'enfant », rapport de l'UNICEF sur l'impact de la crise post électorale sur la protection des enfants en Côte d'Ivoire, www.idk-educationalconsulting.com

DE LACHAUX, G., Débat dans : Pèlerin n° 6616, 17 septembre 2009.

DE SOUZA, I., « Bible et culture africaine », Conférence, Abidjan, 11 déc., 1968.

CITRONI, F., « On se bouscule pour se marier le 7/7/07 », Evénement, Mariage, in : Le Matin, quotidien suisse, vendredi 6 juillet 2007, n°187, p.3. Consultable sur fabiano.citroni@edipresse.ch

FRANÇOIS Ier, « La famille reste un patrimoine de l'humanité », Entretien avec Mgr PAGLIA, dans : Zenit.org, 20 octobre 2013.

GERHARTZ, J. G., « L'indissolubilité du mariage et sa dissolution dans la problématique actuelle », RDC, tome XXI, n° 1-4, Strasbourg, mars-déc. 1971.

GUILCHER, R. (Père), « Extrait du rapport de la mission d'évangélisation à Bingerville et Abidjan », cité dans : KOUTOUAN, R., *Yablè et la fête et la fête en pays akyã*, Mémoire de licence en théologie pastorale, ICAO, Abidjan, 1980.

HAMARD, (Père, Préfet Apostolique de la Côte d'Ivoire), extrait de la lettre circulaire à ses confrères missionnaires de Moossou, le 14 mars 1909.

HÉBRARD, M., « Les termes du débat », dans : Croire aujourd'hui, n°132, 15 avril 2002.

HOYEAU, C., BESMOND DE SENNEVILLE, L. et BOUVET, B., Reportage dans : La Croix, 22 novembre 2011, rubrique Religion.

KAMOHAN, M. T., *Code civil ivoirien, Droit des personnes et de la famille*, Tome 1 / 2, Col. A.B.C, Abidjan.

KOFFI, K. L., « Jeunes ivoiriens en mariage : le défi de la vie à deux », dans : Débats-Courrier d'Afrique de l'Ouest, n° 75, mai-juin 2010.

KOUAME N'GUESSAN, E. Observations après la lecture de la partie juridique de notre travail.

MALULA, J.A. (Card)., « Mariage et famille en Afrique », Intervention au Congrès des théologiens africains à Yaoundé, avril 1984, dans : D C n° 1880

MOURY J. (MGR), « documents officiels du vicariat apostolique de la Côte d'Ivoire en vue du Synode », 20 juillet 1914.

MANDIROLA, R., « Les chemins du mariage chez les Agni-Bona, Aperçu ethnologique, réflexions, interrogations pastorales », Tankessé, 1982.

MULAGO, V., La famille et le mariage africains interpellent l'Eglise, dans : Bulletin de théologie africaine, Vol. IV, Janvier-juin, 1982.

NIANGORAN, B G., *Les ébrié et leur organisation politique traditionnelle*, Annales de l'université d'Abidjan, Institut d'ethnosociologie, Abidjan, 1969.

NOYER, (JR)., « les remariés ont besoin de Dieu », dans : Croire aujourd'hui, n°132.

O'NEILL, I., Reportage dans : Pèlerin n° 6616, 17 septembre 2009.

PIER, V.A., « Scriptum du cours de Droit Canonique », Semestre d'Hiver (2005-2006).

POUJOL, R., « Divorcés remariés : une si longue attente », dans : Pèlerin, l'hebdo du quotidien, n° 6616, 17 septembre 2009.

PRIOUX, F., « Vivre en couple, se marier, se séparer : contrastes européens », dans : Populations et sociétés, n° 422, 2006 (consultable sur www.ined.fr).

PUZA, R., « Le mariage est-il contrat ou alliance ? », Rdc 53/1, Strasbourg, 2003.

RATZINGER J., (Card). « Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur l'accès à la communion eucharistique de la part des fidèles divorcés-remariés », septembre 1994.

- *La pastorale des divorcés remariés*, 1999.

SAINATI, G., Entretien avec BOETON, M., « Les divorces éclairs montrent leur limites », dans : La Croix, événement, jeudi 5 janvier 2012

SENON-DUPLESSIS, C., « l'Eglise catholique et les fidèles divorcés remariés : les huit thèses du Cardinal RATZINGER », Rdc 55/2, Strasbourg 2005

TENALLEAU, B., « Le mariage coutumier et l'Eglise », dans Spiritus, T. 15, (Janvier 1974).

TETTAMANZI, D. (Cardinal), « Aux époux en situation de séparation, de divorce et de nouvelle union », lettre pastorale, dans : DC, n° 2402, mai 2008.

TORFS, R., « La communauté de vie et le contrat », Rdc 53 / 1, Strasbourg, 2003.

TRAORÉ, A., « Aspects de l'évolution de la famille en Côte d'Ivoire : Normes et comportements », article, consultable sur

www.unesdoc.unesco.org/images/0007/000734/073422

TESSON, J-E., « Trop de jeunes ne prennent pas le temps de faire couple », Entretien avec FRANÇOIS, J-B., dans : la Croix, événement, jeudi 5 janvier 2012.

TNS-SOFRES/LOGICA, Sondage, réalisé les 10, 11 et 27 février et le 3 mars 2009, dans : Pèlerin n° 6616, septembre 2009.

TRICHET, P., « Côte d'Ivoire, les premiers pas d'une Eglise », Tome 2, Procure, Abidjan, 2005.

T.S.1, « Ces papas que le divorce accable », Emission télévisée sur la première chaîne Suisse, Jeudi 15 Février 2007,

WERCKMEISTER, J., « L'apparition de la doctrine du mariage contrat dans le droit canonique du 12^{e} siècle », Rdc 53/1, Strasbourg, 2003.

- « la grande diversité des comportements matrimoniaux en Europe », Rdc, Tome 55/2, Strasbourg, 2005.

- « L'accès des divorcés remariés aux sacrements », Rdc, Tome 48/1, Strasbourg, 1998.

YATALA, C., « Le droit ecclésiastique et la canonisation du droit coutumier en Afrique subsaharienne. Pour un droit canonique africain », R S R, 84, n° 2, Strasbourg, avril 2010.

ZAHAN, D., « Le lien matrimonial : exemples africains », colloque du Cerdic, Strasbourg, 21-23 mai 1970.

TEXTES DU MAGISTERE DE L'EGLISE CATHOLIQUE

BENOIT XVI (Pape), *Sacramentum caritatis*, Exhortation Apostolique sur l'Eucharistie, Cerf, Paris, 2007.

- *L'engagement de l'Afrique, Africae munus*, Exhortation apostolique sur l'Afrique, Bayard, Fleurus-Mame, Cerf, Paris, 2011.

CATECHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE (CEC), Cerf, Fleurus-Mame, Paris, 1998.

CODE DE DROIT CANONIQUE 1983, bilingue et annoté, Gratianus séries Montréal (Québec), 1999.

CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, *Déclarations, Constitutions, Décrets, Messages*, Centurion, Paris 1967.

- Déclaration sur l'éducation chrétienne, *Gravissimum Educationis Momentum*

- 7 Décembre 1965, Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*.

- AAS 10, « Sententia Commissionis specialis patrum cardinalium », 2 août 1918.

FRANÇOIS I (Pape), *Exhortation apostolique post-synodale, Amoris laetitia*, Editions Paulines, Vatican, 2016.

JEAN PAUL II (Pape), *Exhortation Apostolique Familiaris Consortio*, 22 Novembre 1981.

- *Exhortation Apostolique Ecclesia in Africa*, 14 Septembre 1995.

- *La pastorale des divorcés remariés*, Pierre Tequi, Paris 1997.

- « Discours sur le ministère de l'évêque », dans : zenit.org, Rome, 19 septembre 2013.

PAUL VI (Pape), « Lettre encyclique Humanae Vitae », 25 Juillet 1968.

- « Message Africae terrarum », 29.8.1967, D C., n° 1505, 19.11.1967, col.

TEXTES DES CONFERENCES EPISCOPALES

ANNUAIRE DE L'EGLISE CATHOLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE, Procure des missions catholiques, Abidjan, 2006.

CONFERENCE EPISCOPALE ALLEMANDE (CEA), *La foi de l'Eglise Catholique*, Brepols, Cerf, Centurion, 1987.

CONFERENCE EPISCOPALE DE CÔTE D'IVOIRE (CECI), « Directoire de pastorale familiale », Abengourou, 28-01-1984, n° 4.

- Autres documents, 1965-2000.

SYMPOSIUM DES CONFERENCES EPISCOPALES D'AFRIQUE et DE MADAGASCAR (S.C.E.A.M.), 6ème assemblée, « Recommandations sur le mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique », D.C., n°1818, 22.11.1981.

6/ SITES INTERNET

Www. aufeminin.com/mag/societe/d2831/c73439.html
Www.france-appel-offre.fr/mariage/mariage-france.php
Www.pelerin.info du 17 septembre 2009.
Yahoo.FR, « Un divorce pas très amiable », Internet, Jeudi 19 Octobre 2006.

7/ INTERWIEVS SUR LA COUTUME MATRIMONIALE *AKYÃ*

Gabriel ABEKAN, Nanan (doyen) du village Anono (village urbain akyã, situé à 15 mn d'Abidjan).
Pierre Claver ALLE, Nanan du village Abidjan-Adjamé (village urbain akyã, situé au centre d'Abidjan à 20 mn de marche du Plateau, centre économique).

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE 1

DÉDICACE 2

REMERCIEMENTS 3

LEXIQUE AKYÃ 4

SIGLES ET ABRÉVIATIONS 6

INTRODUCTION GÉNÉRALE 7

PREMIÈRE PARTIE : ÉTUDE DU MARIAGE ET DE LA DISSOLUTION DU LIEN DANS LA COUTUME AKYÃ ET EN DROIT CIVIL IVOIRIEN .. 13

CHAPITRE I : LES ASPECTS SOCIOCULTURELS DU PEUPLE *AKYÃ* EN CÔTE D'IVOIRE 15

SECTION I : Présentation de la Côte d'Ivoire 16

Paragraphe I : La situation géographique et la population 16

Paragraphe 2 : L'évangélisation de la Côte d'Ivoire 18

SECTION II : A la découverte du peuple *akyã* 21

Paragraphe I : La localisation et la vie sociopolitique des *Kyamã* 21

A- Localisation géographique des *Kyamã* 21

B- La vie sociopolitique 24

1- L'importance des générations et des classes d'âges 24

2- La structure de parenté 26

3- La famille nucléaire ou élémentaire 33

4- La famille étendue ou grande famille 34

Conclusion du chapitre I 40

CHAPITRE II : LE MARIAGE CHEZ LES KYAMÃ ET EN DROIT CIVIL IVOIRIEN : ENTRE PERMANENCE ET MUTATIONS 41

SECTION I : Les éléments constitutifs du mariage coutumier akyã et du mariage civil ivoirien 41

Paragraphe I : Le mariage coutumier akyã 41

A- La conception du mariage 41

B- La conception de l'homme et de la femme 42
1- La conception de l'homme 42
2- La conception de la femme 43
3- L'éducation à la vie 45
4- Les relations entre l'homme et la femme 47
C- Les préliminaires de la vie matrimoniale 48
1- Le choix du conjoint 49
2- La période d'apprentissage de la vie conjugale 52
3- La demande de la main 53
C- Les cérémonies proprement dites 56
1- Les secondes démarches 56
2- La remise de la dot 57
3- La célébration du mariage 60
4- L'installation de la mariée dans son foyer 63
D- Les propriétés et les conditions du mariage *akyã* 64
1- Les propriétés 65
2- Les conditions 77
E- Les empêchements ou les interdits au mariage coutumier *akyã* 86
1- La consanguinité 87
2- L'âge 88
3- L'union antérieure 88
4- L'union dans l'ex-belle famille ou dans la famille adoptive 89
5- La stérilité et l'impuissance totale 90
6- La mauvaise réputation 90
7- Les litiges familiaux antérieurs 91
F- Le lien matrimonial chez les *Kyamã* 92
1- La conception du lien matrimonial 92
2- La formation du lien matrimonial 93
3- Les éléments pouvant briser le lien matrimonial 93
G- Du mariage coutumier akyã au mariage chrétien 94
1- La conception du mariage chrétien chez les *Kyamã* 94
2- La difficile pratique du mariage chrétien 96

3- La situation actuelle par rapport au mariage chrétien 98
Paragraphe II : Le mariage civil ivoirien 99
A- L'inexistence d'un droit matrimonial ivoirien avant l'indépendance 100
1- Les règles de vie sociale 100
2- Les dispositions coutumières matrimoniales 101
3- L'impact de la colonisation 102
B- Le mariage civil ivoirien après l'indépendance 104
1- Les premiers éléments de la législation ivoirienne sur le mariage : les lois du 7 octobre 1964 104
2- La législation matrimoniale ivoirienne actuelle 106
3- Les nullités du mariage et leurs effets 110
C- Le lien matrimonial 112
1- Le lien matrimonial et sa formation 112
2- Les atteintes au lien matrimonial 113
Paragraphe III : Rapport entre le mariage traditionnel akyã et le mariage civil ivoirien 114
A- Les éléments concordants et discordants des deux types de mariages 114
1- Les éléments concordants 114
2- Les éléments discordants 116
3- Les propositions pour l'insertion de certaines données matrimoniales coutumières dans le Code civil ivoirien sur la famille 118
SECTION II : La société ivoirienne moderne et ses mutations 119
Paragraphe I : Les caractéristiques du mariage moderne 120
A- L'amour, fondement du mariage moderne 120
B- La liberté dans le choix du conjoint 121
C- La monogamie et les nouvelles formes de polygamie 122
D- Le mariage régi par la loi 124
Paragraphe II : Les mutations actuelles 126
A- La tradition face aux mutations 126
1- L'évolution culturelle et le regret du passé 126
2- Les facteurs du changement 128
B- Le mariage coutumier et les mutations actuelles 133
1- De la communauté de vie à l'individualisme 133

2- Une démarche moins astreignante et moins longue 135
3- Des empêchements ou interdits de moins en moins observés 136
C- Le couple et les mutations actuelles 138
1- Une vie commune régie par la loi 138
2- Une procréation responsable 139
3- L'émancipation de la femme 140
D- Les mutations actuelles et leurs répressions sur les familles 141
1- L'autonomie et la responsabilité du couple 141
2- La primauté de la famille nucléaire sur la famille élargie 143
E- L'impact de la crise sociopolitique sur la vie matrimoniale 144
1- Brève histoire de la crise sociopolitique 145
2- Les effets de la crise sur les familles 146
Conclusion du chapitre II 150

CHAPITRE III : LA DISSOLUTION DU LIEN DANS LA COUTUME *AKYÃ* ET EN DROIT CIVIL IVOIRIEN. 151
SECTION I : La séparation de corps dans la coutume *akyã* et en droit civil ivoirien 151
Paragraphe I : La conception de la séparation de corps 152
A- Les causes des la séparation de corps 153
1- Les causes internes 153
2- Les causes externes 155
B- Les modes de séparation de corps 156
1- Le départ temporaire d'un des époux selon la tradition *akyã* 156
2- La séparation de chambre selon la tradition *akyã* 157
3- La séparation de corps à la demande d'un époux selon le droit civil ivoirien 159
4- La séparation à la requête conjointe des époux selon le droit civil ivoirien 159
C- Les procédures de la séparation de corps 160
D- Les effets de la séparation de corps 162
1- Les effets pour les époux 162
2- Les effets pour les enfants 163
E- L'état du lien matrimonial après la séparation de corps 165
1- Le maintien ou la disparition du lien ? 165

F- La conversion de la séparation de corps en divorce 166
1- Les conditions de la conversion de la séparation de corps en divorce en droit civil ivoirien 167
SECTION II. Le divorce dans la coutume akyã et en droit civil ivoirien 168
Paragraphe I : La conception du divorce 169
Paragraphe II : Les causes du divorce 170
A- Les causes internes au couple 170
1- Les causes imputables à la femme 171
2- Les causes imputables à l'homme 172
B- Les causes externes au couple 172
Paragraphe III : Les modes du divorce 174
A- Le divorce sanction ou pour faute 174
1- Le divorce sanction temporaire 174
2- Le divorce sanction-définitif 175
3- Le divorce sanction ou pour faute (ou divorce contentieux) 176
4- Le divorce par consentement mutuel 176
B- La procédure du divorce 177
1- Le cas du divorce sanction 178
2- Le cas du divorce par consentement mutuel 179
C- Les effets du divorce 180
1- Les effets vis-à-vis des époux 180
2- Les effets vis-à-vis des enfants 182
3- Les effets vis-à-vis des familles 184
Paragraphe IV : Le lien matrimonial après le divorce 186
A- Le maintien ou la disparition du lien ? 186
SECTION III : La séparation de corps et le divorce dans la société ivoirienne moderne .. 191
Section IV : Le remariage dans la coutume akyã et en droit civil ivoirien 195
Paragraphe I : Le préalable au remariage 195
A- Les tentatives de réconciliation des séparés ou des divorcés 196
1- Le rôle des familles 196
2- Le rôle des amis 199
B- La reprise de la vie matrimoniale après la réconciliation 200

Paragraphe II : Le remariage en cas d'échec de la réconciliation 202

Conclusion de la première partie 205

DEUXIÈME PARTIE: DOCTRINE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE SUR LE MARIAGE ET LA DISSOLUTION DU LIEN. CONTRIBUTION AU DÉBAT SUR L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE ET SUR LE REMARIAGE DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE. 206

CHAPITRE I : LA DOCTRINE DE L'EGLISE CATHOLIQUE SUR LE MARIAGE ET LA DISSOLUTION DU LIEN À PARTIR DE QUELQUES DOCUMENTS MAGISTÉRIELS..... 208

SECTION I : l'enseignement de l'Eglise catholique sur le mariage..... 208

Paragraphe I : l'amour conjugal et ses exigences 209

A- La conception chrétienne de l'amour..... 209

B- Les exigences de l'amour conjugal 211

Paragraphe II : Approche notionnelle du mariage chrétien..... 212

A- La notion chrétienne de la famille..... 212

B- Le mariage : Alliance ou contrat ? 215

1- Le mariage, une alliance 215

2- Le mariage, un contrat 217

3- Les types de mariage..... 220

4- Le consentement matrimonial..... 227

C- Les propriétés du mariage chrétien 235

1- L'unité..... 236

2- L'indissolubilité 237

D- Les fins du mariage 239

1- Le bien des conjoints 239

2- La génération et l'éducation des enfants..... 240

E- Les effets du sacrement de mariage..... 241

1- L'égalité entre les époux..... 242

2- La grâce du sacrement 243

3- Le lien matrimonial..... 244

F- Le mariage chrétien en Côte d'Ivoire 245

1- Le rôle de l'évangélisation dans l'essor du mariage chrétien 246

2- Les étapes de la célébration du mariage chrétien 248
3- Un exemple d'inculturation 250
4- Les orientations de la conférence épiscopale ivoirienne sur le mariage 251
SECTION II : La position de l'Eglise catholique par rapport à la dissolution du lien matrimonial 256
Paragraphe I : La conception chrétienne de la séparation de corps 257
Paragraphe II : Les causes de la séparation de corps 258
A- La dissolution et le maintien du lien matrimonial 259
1- Les cas de dissolution du lien 259
2- Le cas du maintien du lien 261
B- La réconciliation des séparés 263
1- Le rôle du clergé 263
2- Le rôle de la communauté 264
3- La reprise de la vie conjugale 265
C- Le remariage après le divorce civil 265
1- La position de l'Eglise catholique 265
2- Les effets de la pastorale des divorcés remariés 272
Conclusion du chapitre I 282

CHAPITRE II : LA COUTUME MATRIMONIALE *AKYÃ* FACE À L'ENSEIGNEMENT DE L'EGLISE CATHOLIQUE SUR LE MARIAGE ET LA DISSOLUTION DU LIEN 283
SECTION I : Les problématiques liées au mariage et aux modalités de dissolution du lien .. 284
Paragraphe I : l'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique face au mariage coutumier *akyã* 284
A- Le choix du conjoint 284
B- Les fiançailles 286
C- Le consentement matrimonial 288
D- La dot 289
E- La consommation du mariage 290
H- Le couple et la famille 290
I- La polygamie et le refus des sacrements 292
H- La sacramentalité du mariage 293

Paragraphe II : l'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique face à la dissolution du lien 295

A- L'indissolubilité du mariage 296

B- Le remariage 297

C- Le refus des sacrements aux divorcés remariés 298

Paragraphe III : L'enseignement de l'Eglise catholique sur le mariage : caractère légaliste ou pastoral ? 300

A- L'enseignement matrimonial de l'Eglise catholique : quelle nature ? 301

B- Le mariage chrétien, idéal du mariage coutumier ? 304

Conclusion du chapitre II 310

CHAPITRE III : CONTRIBUTION AU DÉBAT SUR L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE CHRÉTIEN ET LE PROBLÈME DES DIVORCÉS REMARIÉS FACE AUX VALEURS CULTURELLES ET À LA COUTUME *AKYÃ* 312

SECTION I : La question de l'indissolubilité du mariage chrétien face aux valeurs culturelles *akyã* 312

Paragraphe I : « Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni. » (Mt 19, 6) 312

Paragraphe II : L'union de deux baptisés catholiques ne saurait réellement égaler celle du Christ et l'Eglise de même que l'union des fiancés ne saurait égaler celle de leurs familles chez les *Kyamã.* 316

Paragraphe III : La conclusion du mariage relève plus de l'amour entre les conjoints que de leur consentement mutuel comme le mariage coutumier est basé sur les bonnes relations d'amitié entre les familles 320

SECTION II : La problématique des divorcés remariés et la coutume matrimoniale *akyã* 323

Paragraphe I : La reconnaissance du défaut d'amour comme motif de dissolution du lien 324

Paragraphe II : L'autorisation du remariage une seule fois 326

Paragraphe III : L'admission des divorcés remariés aux sacrements 330

SECTION III : Propositions pour une meilleure prise en compte par le droit canonique des réalités matrimoniales *akyã.* 333

Paragraphe I : La reconnaissance sacramentelle du mariage coutumier, l'intégration des familles dans la préparation au mariage et l'échange des consentements et l'exigence du versement de la dot avant la célébration religieuse. 334

A- La reconnaissance sacramentelle du mariage coutumier 334

B- L'intégration des familles dans la préparation au mariage et l'échange de consentement 337

C- L'exigence du versement de la dot avant la célébration du mariage religieux 338

Paragraphe II : Suggestions en vue d'une meilleure inculturation du mariage chrétien 339
Conclusion du chapitre III 344

CONCLUSION GÉNÉRALE 346

ANNEXES 350
BIBLIOGRAPHIE 358
TABLE DES MATIÈRES 370

Louis Akouatcha NANTCHO

Résumé

L'étude du droit de la famille en général, fait social et fondement de toute activité humaine, permet d'avoir une vision globale de la vie familiale et de découvrir le fondement des rapports interpersonnels. Dans ce cadre, considérant les problèmes matrimoniaux qui se posent souvent au sein des différentes civilisations, une étude approfondie sur le mariage et son éventuelle dissolution dans le contexte africain, notamment au regard des différents droits qui le régissent, revêt une importance majeure. L'existence d'un lien matrimonial entre l'homme et la femme qui s'unissent dans le mariage est reconnue dans la coutume *akyã*, en droit civil ivoirien et en droit canonique. Le problème de l'indissolubilité de ce lien matrimonial dans l'Eglise catholique se pose aussi bien en Afrique qu'en Europe. En effet, si selon les règles coutumières et les lois civiles, le divorce et le remariage sont possibles, les dispositions doctrinales et juridiques de l'Eglise catholique ne les autorisent pas lorsque les unions célébrées sont irréprochables. Le travail de thèse entend apporter une modeste contribution à la résolution de ces problèmes. Ainsi, s'agira-t-il pour nous, dans le domaine pastoral, de présenter une argumentation convaincante pour la déclaration officielle de la sacramentalité du mariage coutumier africain et pour l'insertion de certaines dispositions matrimoniales africaines dans le droit canonique de l'Eglise catholique.

Marriage and dissolution of matrimonial ties in the Akyã custom, in Ivorian civil law and in canon law. Comparative approach to marital ties and new perspectives

The study of family law in general, the social and the foundation of all human activity, allows to have an overall vision of family life and to discover the basis of interpersonal relationships. In this context, considering the matrimonial problems which often arise within the different civilisations, an in-depth study on marriage and its possible dissolution in the African context, in particular with regard to the different rights that govern, is of major importance. The existence of a matrimonial relationship between the man and the woman who unite in marriage is recognized in the *akyã* custom, in Ivorian civil law and in canon law. The problem of the indissolubility of this matrimonial relationship in the Catholic Church arises both in Africa and in Europe. Indeed, if according to customary rules and civil laws, divorce and remarriage are possible, the doctrinal and legal provisions of the Catholic Church do not allow them when the celebrated unions are blameless. The thesis work intends to make a modest contribution to the resolution of these problems. Thus, will it be for us in the pastoral field to present a convincing argument for the official declaration of the sacramentality of African customary marriage and for the insertion of certain African matrimonial provisions in the Canon law of the Catholic Church.