

Université, Recherche & Développement (URED) N° 21 juin 2011



# **URED**

## **UNIVERSITÉ, RECHERCHE ET DÉVELOPPEMENT**

Revue Pluridisciplinaire de  
l'Université Gaston Berger de Saint-Louis, Sénégal

**N° 21**  
**Juin 2011**

SERIE LETTRES, SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

© Presses Universitaires de Saint-Louis  
ISSN : 0850-2161



**UNIVERSITÉ, RECHERCHE ET DÉVELOPPEMENT  
(URED)**

**Revue pluridisciplinaire  
de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis  
Sénégal**

**Série  
Lettres, sciences humaines et sociales**

**N° 21  
Juin 2011**

**© Presses Universitaires de Saint-Louis  
ISSN : 0850-2161**

**UNIVERSITÉ, RECHERCHE ET DÉVELOPPEMENT (URED)**  
**Revue pluridisciplinaire de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal**

B.P. : 234 Saint-Louis - Tél.(221) 339611906/9611768 - Fax (221) 33339611884

Email : ured@ugb.sn

La revue *URED* paraît deux fois par an (janvier et juin)

**PRÉSIDENT D'HONNEUR** : Me Abdoulaye WADE, Président de la République du Sénégal  
**DIRECTEUR DE PUBLICATION** : Pr Mary-Teuw Niane, Recteur de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis

**COMITE SCIENTIFIQUE**

Abdoullah CISSE (Sénégal)	Mawéja MBAYA (Sénégal)
Ibrahim Khalil CISSE (Sénégal)	Gora MBODJ (Sénégal)
Yves CHARBIT (France)	Ahmadou Lamine NDIAYE (Sénégal)
Souleymane Bachir DIAGNE (États-Unis)	Mary Teuw NIANE (Sénégal)
Adama DIAW (Sénégal)	Modeste NZI (Côte d'Ivoire)
Jean-Jacques GERVAIS (Canada)	Youssef OUKNINE (Maroc)
Abdoulaye Elimane KANE (Sénégal)	Abdou Salam SALL (Sénégal)
Babacar KANTE (Sénégal)	Mamadou Moustapha SALL (Burkina Faso)
Issiaka Prosper LALEYE (Sénégal)	Ndiawar SARR (Sénégal)
Dominique LAURENT (France)	Ben Sikini TOGUEBAYE (Sénégal)
Gane Samb LO (Sénégal)	Hamidou TOURE (Burkina Faso)
Claude LOBRY (France)	Samba TRAORE (Sénégal)
Edris MAKWARD (Sénégal)	Thierry VERHELST (Belgique)

**COMITE DE RÉDACTION**

Rédacteur en chef	: Mamadou CAMARA
Membres d'honneur	: Issiaka-Prospér LALEYE & Badydallaye KANE
Secrétaire de Rédaction	: Daouda MAR
Finances	: Adama BARRY
Relations extérieures	: Gora MBODJ
Composition, Impression et Diffusion	: Malamine DIOUF, Amsata NDIAYE, Mamadou Youri SALL, Mamadou SY
Secrétaire chargée de l'administration	: Awa Tall GUEYE

**Couverture** : Estampillage et photo (médaille) de la  
Bibliothèque de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal.

**ABONNEMENTS**

Sénégal et Afrique	: Abonnement annuel 5000 F. CFA pour les deux séries Abonnement annuel 3000 F. CFA pour une série
Autres pays	: Abonnement Annuel 25 € pour les deux séries Abonnement Annuel 15 € pour une série

**PRIX D'UN NUMÉRO**

Sénégal et Afrique	: 2000 F. CFA + 1000 F. CFA de frais d'envoi
Autres pays	: 18 € (frais d'envoi compris)

**ABONNEMENT DE SOUTIEN**

40 €

Les règlements (virements et mandats) devront être libellés à l'ordre de Monsieur l'Agent Comptable de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis pour le compte de la revue URED : compte n° 9531 790 080 /64 B.I.C.I.S. Saint-Louis, Sénégal.

NB : Les Opinions émises dans les articles n'engagent que leurs auteurs.  
Authors are solely responsible for the views expressed in their articles.

© URED Université Gaston Berger de Saint-Louis

ISSN : 0850-2161

## SOMMAIRE

L'influence des croyances populaires sur la conservation des ressources naturelles végétales au Sénégal .....	5
<b>Mamadou DIOP, Bienvenu SAMBOU, Boubakar LY, Anne Mette LYKKE</b>	
Représentation géométrique et candidature stratégique .....	19
<b>Abdoul Aziz NDIAYE</b>	
Les journalistes, la démocratie et l'opinion publique : à la conquête d'un espace public citoyen .....	29
<b>Antoine TINE</b>	
Les Assises Nationales du Sénégal : l'autre visage de la politique .....	59
<b>Ibrahima SILLA</b>	
Les fonctions politiques des politiques sociales : l'exemple du Sénégal ...	103
<b>Mame-Penda BA</b>	
De l'attractivité économique du droit des sûretés réelles OHADA .....	139
<b>Dalé Hélène LABITEY</b>	
L'exception d'illégalité dans le système judiciaire sénégalais .....	173
<b>Ibrahima DIALLO</b>	
Fondements juridiques du mariage dans le pays bamanan malinke : du système coutumier au code malien du mariage et de la tutelle de 1962 – l'évolution dans la continuité .....	207
<b>Bakary CAMARA</b>	
Les innovations apportées par le projet de code des personnes et de la Famille au droit malien : quelques exemples à propos du mariage .....	241
<b>Bréhima KAMENA</b>	
La représentation de la presse dans trois romans congolais : <i>Le pleurer -rire</i> (1982), <i>Dossier classé</i> (2002), <i>African Psycho</i> (2003).....	261
<b>Babou DIENE</b>	
La conception de la vie humaine à travers le proverbe baoulé .....	279
<b>Yao Jérôme KOUADIO</b>	
Table ronde « Renaissance africaine : sciences et technologies » .....	287
<b>Mor FAYE</b>	

**Fondements juridiques du mariage dans le pays bamanan  
malinke : du système coutumier au code malien du mariage et  
de la tutelle de 1962 – l'évolution dans la continuité**

**Bakary CAMARA \***

**Résumé :**

Cet article analyse les fondements juridiques du mariage dans les communautés bamanan malinke. Le mariage constitue l'union conjugale légale et au fil des siècles, a été influencé par des facteurs endogènes et exogènes : d'abord les différentes interactions internes des communautés bamanan malinke, puis l'avènement de l'Islam et enfin la colonisation. Ces différents facteurs ont tous contribué à la formation des fondements juridiques du mariage dans les communautés mandingues. C'est la colonisation qui a été plus agressive et à cause du fait que le pays vivait depuis des millénaires sous l'empire du droit traditionnel jugé par elle lacunaire et retardataire, a essayé à travers des textes législatifs et des tribunaux indigènes d'apporter des changements. N'ayant pas toutefois pu réussir à changer les mentalités et les pratiques des communautés, c'est le nouveau gouvernement malien qui pris la relève et fut parmi les premiers à faire école en matière de réformes législative en adoptant en 1962 le Code de la famille et de la tutelle. L'objectif était de mettre fin à l'oralité d'un système juridique et l'hétérogénéité des coutumes qu'il trouve incompatibles avec l'accession à la vie internationale et les obligations du développement économique. Mais à la différence du législateur colonial, tout en restant dans la logique de modernisation, dans le nouveau Code, le législateur malien a essayé de prendre en compte certaines réalités du terrain. Réalités qui sont d'ailleurs jugées insuffisantes par une partie de la population qui récuse la nouvelle loi de 2009 qui était supposée abroger le code de 1962.

**Mots clés :** mariage, alliance, communautaire, fiançailles, dot, tribunaux, indigènes, sororat, lévirat, pluralisme, juridique.

---

\* Politologue et Historien du Droit et des Institutions, Enseignant chercheur à la Faculté des Sciences Juridiques et Politiques de l'Université de Bamako, Mali.

## Introduction

Selon Charles Monteil, l'un des éléments essentiels de l'existence de la communauté basée sur la génération naturelle, est la légitimité. Elle constitue l'un des fondements du mariage ou *Furu* en malinké<sup>1</sup>. Plusieurs types d'union conjugale comme le concubinage et « l'union libre » existent dans le pays malinké. Mais ces types d'union ne produisent pas d'effets juridiques aussi solidement protégés que ceux du mariage.<sup>2</sup> Contrairement au mariage moderne qui est une union entre deux personnes, le mariage chez les bamanan malinkés constitue une alliance entre deux communautés familiales ou claniques qui en déterminent les règles fondamentales et les procédures en fonction des catégories sociales, des ordres ou des castes. Ce principe communautaire constitue la base et le fondement juridique et spirituel du mariage dans les communautés bamanan malinké.

L'expression bamanan malinké désigne l'aire culturelle qui commence de la région de Ségou à la Sénégambie en passant par Sikasso au Sud, Kankan (Guinée) et Kéniéba au Mali. Les mandingues en général, et les bamanan malinké en particulier ont été influencés à des degrés divers par la culture islamique, car l'islam étant un phénomène très ancien en pays malinké (plus qu'il ne l'est pas chez les bamanan). Malgré l'avènement de l'islam dans cet espace depuis le VIII<sup>ème</sup> siècle, les bamanan ont plutôt su résister à ce phénomène jusqu'à une période relativement récente. Ces facteurs ajoutés à d'autres, notamment aux migrations et aux brassages culturels et ethniques successifs, ont donné à cette région une certaine homogénéité dans les pratiques et coutumes du mariage. Malgré les différences dans les pratiques locales, les règles et les sanctions du mariage sont les mêmes avec une certaine altération due à l'influence de l'islam et plus tard à celle de la colonisation, notamment par son phénomène urbain.

Dans les pays mandingues en général et bamanan malinké en particulier, le mariage permet d'acquérir la pleine capacité juridique, indispensable pour participer pleinement à tous les actes et événements de la vie de la communauté.<sup>3</sup> Tout comme au mariage moderne, l'importance accordée au mariage traditionnel est due au fait qu'il demeure d'une part le point de départ de la formation de la famille légitime qui constitue la cellule sociale de base, et d'autre part, une cause

---

<sup>1</sup> Le mot malinké *Furu* serait une déformation du mot soninké *Futtu* signifiant la même chose.

<sup>2</sup> MONTEIL (C.), *Les Bambara du Ségou et du Kaarta (Étude Historique et Littéraire d'une peuplade du Soudan Français)*, Paris Vème : Émile Larose (éd.), 1923.

<sup>3</sup> LEGRE OKOU (H.), *Les conventions indigènes et la législation coloniale (1893-1946) — Essai d'anthropologie juridique*, Abidjan : EDITIONS NETER, 1994, p.33.

d'ascension sociale tant pour l'homme que pour la femme. Ainsi, le mariage bamanan malinké confère à l'homme son droit de participer pleinement à toutes les activités de la communauté, et à la femme son statut de mère ou de future mère, dépositaire principale des éléments de perpétuation de la lignée.

Avec la longue influence de l'Islam et l'avènement de la colonisation, on va assister à un choc permanent entre cultures juridiques, dont certaines ont tellement marqué la vie sociale bamanan malinké que certaines pratiques du mariage en ont été travesties et détournées de leur sens originel et symbolique. Si par exemple la polygamie n'est pas interdite par l'Islam, le chiffre de quatre épouses légitimes constitue un maximum. Le nombre de femme ici a donc été modéré. C'est du côté de la dot qu'il y a eu beaucoup de changements. Malgré l'influence de l'Islam, la tradition du mariage bamanan malinké et la famille malienne sortaient renforcées de cette première épreuve. La famille s'est réorganisée avec l'Islam et s'est dotée d'un corps de règles qui avait au moins le mérite de servir d'éléments de référence non négligeable. (DECOTTIGNIES 1965)

Renforcée par la tradition islamique, la famille malienne, depuis le temps colonial a su résister à l'assimilation dont l'influence a continué de marquer le droit de la famille après l'indépendance. Le décret Mandel (1939) relatif à la « Réglementation des mariages entre indigènes » contenait deux brefs articles sur l'âge de la nuptialité et la nécessité du consentement. Le décret Jacquinot du 14 septembre 1951 portant sur certaines modalités du mariage était plus modeste mais rappelait les dispositions du décret Mandel tout en réglementant la dot et en introduisant la monogamie. (Ibid.)

En 1965, le Doyen DECOTTIGNIES affirmait déjà que sur les ruines du passé, au Mali, après l'adoption du code de la famille et de la tutelle, une famille qui n'est point celle du droit européen et qui emprunte des traits caractéristiques de la communauté africaine d'autre fois se construisait car les nouvelles règles étatiques étaient souvent bafouées parce que n'étant pas appliquées par la majeure partie de la population. Il se posait aussi la question de savoir qui emporterait la victoire dans cette lutte éternelle et universelle entre le passé et de l'avenir ? Selon lui, la famille construite en l'an II de l'indépendance du Mali à travers le Code de la famille et de la tutelle ne pouvait constituer à toute évidence qu'une famille de transition. (Ibid. : 285) Près de 50 ans après, qu'en est-il de cette famille ?

La question centrale de cette recherche est de savoir si le code malien de la famille et de la tutelle de 1962 constitue une continuité des textes coloniaux ou une rupture. Ainsi, l'objectif de cette étude est d'analyser les fondements juridiques d'origines locales africaines et étrangères du mariage dans ces communautés. Elle se propose de mettre en évidence l'évolution depuis la période précoloniale du choc de cultures. A travers quelques éléments forts de

## 210 B. CAMARA : Mariage au Mali : de la coutume au code de la famille

L'institution mariage, les sources et les manifestations du choc de cultures seront analysées. Cette analyse nous permettra de découvrir qu'en pays bamanan malinké, le mariage constituait une institution basée sur les alliances intercommunautaires (I) ; et que cette institution a vu ses principes dénaturés sous l'influence de la colonisation et de la modernité (II).

### I.- Une institution fondée sur les alliances intercommunautaires

Dans les communautés traditionnelles mandingues, le mariage, on le rappelle, est une union de deux communautés en vue de fonder un lien entre un homme et une femme, représentants d'une solidarité entre groupes d'un même statut social. C'est ainsi que, comme nous l'avons vu, la volonté des époux est fondue dans celle de la communauté familiale qui, en droit, détient la « personnalité juridique ». Mais si la jeune fille était totalement soumise à la contrainte matrimoniale (jaabr en droit musulman), le futur époux par contre était consulté, parce qu'il avait la possibilité de proposer un choix à ses parents, choix qui ne les liait pas en droit. On pouvait voir, dans la société traditionnelle malinké, en plus des formes classiques de mariage (traditionnel et islamisé), deux autres formules qui consistaient en une anticipation, donc en une promesse parfois avant même la naissance de la fille et le mariage par échange, plus rare : (1.) Si au hasard au lieu d'une fille, un garçon naissait, la famille du prétendant est obligée d'attendre les naissances suivantes. Dans cette forme de mariage, le devoir d'entretien commence à courir dès la conclusion de la promesse, même si la naissance n'a lieu que des années plus tard. Et la célébration du mariage, qui n'a lieu qu'après la puberté, se fait dans les mêmes formes et rituels qu'un mariage issu de fiançailles classiques. (2.) Le mariage par échange, n'est rien d'autre qu'une forme de circulation des femmes entre groupes et familles, pratique qui était très courante dans la société bamanan malinké animiste, mais devenue rare sous le coup de l'islamisation, notamment à partir du début du 20<sup>e</sup> siècle. Le coût parfois très élevé de la dot en était probablement la cause fondamentale au niveau des familles moins nanties.<sup>4</sup>

Ainsi, le fait d'acquérir sa personnalité juridique à travers le mariage, selon Henri LEGRE OKOU, traduisait un double devoir : celui à l'égard des morts à qui le couple offre l'hospitalité au travers des naissances, celui à l'égard des vivants pour qui procréer participe des signes extérieurs de la bénédiction des morts,<sup>5</sup> et favorise le renforcement et l'harmonie de la communauté. C'est ce qui

---

<sup>4</sup> BERTHE (O.) Une analyse objective du rôle et statut de la femme malienne tel que recommandés par le code malien du mariage, mémoire de fin d'études, ENSUP-Bamako : 1987.

<sup>5</sup> LEGRE OKOU (H.), Op. Cit.



montre la dimension sociale et sacrée du mariage dans les communautés traditionnelle mandingues. Loin donc d'être le résultat de la volonté des conjoints, le mariage renvoyait à l'expression de l'accord entre deux communautés. C'est pourquoi cette institution renferme des procédures complexes et lentes. Nous nous bornerons d'abord à discuter des fiançailles et du mariage (A) avant d'analyser le sororat et le lévirat (B) qui constituent des institutions très importantes dans les communautés mandingues.

### **A.- Les fiançailles (*maminali*) et le mariage (*furū, furusiri*)**

Tout comme chez les Soninké et à la différence du droit musulman classique, dans le pays bamanan malinké, il n'y a pas de mariage sans un engagement préalable d'alliance, formaliste, appelé communément fiançailles. C'est à ce niveau qu'intervient la dot, le pilier du mariage. C'est ce qui fait que la procédure est complexe et délicate : d'abord les conditions des fiançailles (1), la démarche des pré-fiançailles (2), les fiançailles (3) et enfin, le mariage (4) proprement dit.<sup>6</sup>

#### **1.-) Les conditions des fiançailles**

Sans les fiançailles, le mariage ne saurait être légitime aux yeux de la société, parce qu'elles constituent une période et un acte de probation. En général, la parenté à certains degrés constitue un obstacle *in infinitum*, à cause des risques de l'inceste. De même il n'est pas admis qu'un homme soit en même temps le mari des deux sœurs, mais il peut les épouser successivement, par exemple dans le cadre du sororat. En outre les traditions sociales ne permettaient pas non plus le mariage entre personnes de catégories sociales différentes, à cause de la mésalliance qui frappait les groupes statutaires et qui constituait des interdits, sauf les exceptions qui autorisaient les seuls nobles à épouser des captives, en les anoblissant.<sup>7</sup> Les conditions des fiançailles sont totalement conformes à celles du mariage dans ce domaine.

---

<sup>6</sup> TRAORE (S.) Le mariage dans la coutume Soninké islamisée. Mémoire de maîtrise en droit privé judiciaire, Université de Dakar : 1980.

<sup>7</sup> MONTEIL (C.) (1923), p.195.

## 2.-) L'intermédiaire (*furu bolo ma*<sup>8</sup>) et les démarches préliminaires : les pré-fiançailles (*gninili*)

Les pré-fiançailles, constituent l'étape par laquelle débutent les premiers contacts et démarches jusqu'à l'accord des deux familles pour l'union de leurs enfants. Cette étape comprend les démarches faites par les intermédiaires statutaires des familles, qui ont pour fonction dans la société mandingue de manifester de la volonté des deux familles. Traditionnellement, dans les sociétés mandingues en général et malinké en particulier, les *gnamakala*, castes de métiers et les anciens captifs de case jouent officiellement ce rôle dans les mariages et autres événements sociaux. D'autres personnes comme des membres âgés de la famille (par exemple le chef de famille) du futur époux ou un membre influent de la famille de l'épouse pouvaient aussi initier ou servir d'intermédiaires dans des rares cas. En tant que membre de l'une ou de l'autre communauté en présence, l'intermédiaire est un acteur important dans le processus de l'union. Il exprime non seulement la solidarité collective, mais aussi le mariage l'engage. Autorisé par la coutume et d'autres acteurs de part et d'autre des deux communautés, il agit singulièrement dans le processus en tant qu'acteur privilégié dans la communauté. Les différentes étapes du processus de fiançailles comprennent l'investigation, la première cola, la deuxième et la troisième cola. L'investigation et la première cola constituent les étapes préliminaires. C'est à partir de la deuxième étape que les fiançailles commencent réellement.

**L'étape des investigations :** elle est caractérisée par les enquêtes sur les aspects physiques, mentaux, les comportements quotidiens et domestiques, les gestes, la moralité et le *tne* de la fille. Le *tne* est constitué de l'ensemble des signes et traits particuliers d'une personne qui augure de ses chances, ses malchances, le mauvais sort, sa bonne fortune, les bons ou mauvais génies qui l'entourent, mais aussi et surtout de son double. Ces signes observés et étudiés par les connaisseurs et les initiés sont déterminants pour la suite de la quête. S'il s'avère que le *tne* est favorable à l'issue de l'observation, commence la deuxième étape des fiançailles : il s'agit d'envoyer une première cola pour savoir s'il n'y a pas déjà un prétendant ou non, donc l'existence du droit d'un tiers sur la fille. Si elle révèle l'existence d'un droit, c'est-à-dire l'existence d'une première cola d'autrui ou des fiançailles par anticipation avant même la naissance de la fille, ou même une promesse au sein de la famille (il peut arriver que des filles soient naturellement promises à leurs cousins croisés matrilatéraux ou patrilatéraux, ou à un cousin parallèle dans le cadre des mariages préférentiels), l'étape d'investigation conduit au droit de prétendre. Elle donne le champ libre à la famille prétendante d'aspirer à lier alliance, s'il n'existe pas de contrainte liée aux phénomènes décrits plus haut.

---

<sup>8</sup> Ou *Furu bolo ma*.

**L'étape de la première cola :** la première étape constitue l'étape où la famille prétendante fait le *tugbosi* en envoyant le *tugbosi woro* (c'est-à-dire « battre la forêt ») en envoyant « la cola qui constitue le symbole de battue de la forêt ». Ce terme « battre la forêt », signifie « secouer la famille » de la future épouse, pour constater ou non la présence d'un premier prétendant dont la cola a été acceptée, ce qui constituerait un veto. Le *tugbosi woro* est constitué de nos jours de dix colas et de 500 FCFA. Autrefois, il était constitué de colas et de cauris. C'est l'intermédiaire qui est chargé de transmettre ce premier symbole. Après la réception de la cola, et le *fa* (père, doyen de la famille) prend avis autour de lui et surtout consulte ses ancêtres et ses dieux. Si la cola est acceptée, la deuxième étape de la procédure commence.

### 3.-) Les fiançailles

Les fiançailles commencent officiellement à partir de l'envoi de la deuxième cola. Lorsque la réponse de la famille de la fille est favorable, le *furu bolo ma* fait des cadeaux d'usages au *fa* de la jeune fille et sa famille. Désormais, les deux communautés, celle du jeune homme et de la jeune femme se trouvent unies par un lien qui ne peut plus être rompu que pour des raisons d'exceptionnelle gravité, et cette rupture entraîne en général de graves dissensions. Cette étape de l'alliance constitue l'étape cruciale car c'est en ce moment que les *furu fennw* (les 'choses' du mariage, les biens du mariage ou les composantes matérielles du mariage) la dot et les autres accessoires sont proposés, négociés et donnés à la famille de la jeune fille. Actuellement, les *furu fennw* sont devenus *furu nanfolo* ou « l'argent du mariage », les autres cadeaux faits à la mariée avec l'influence de l'Islam et de la colonisation constituent la dot. Pour cette étape, selon les cas, un demi-panier de cola est donné à la famille de la fille. En retour, la date approximative de l'accompagnement de la femme est aussi déterminée. La deuxième et la troisième cola coïncident souvent, en fonction des coutumes particulières des communautés. En effet, chaque communauté familiale, clanique, ou chaque catégorie sociale ou ordre, en plus des coutumes générales peut pratiquer des usages particuliers qui le singularisent.

#### ***a-Signification et but de la dot : La controverse doctrinale en droit musulman***

Selon TRAORE, dans le débat sur le sens et le but de la dot, deux grandes écoles se sont affrontées sur la nature de la dot. Avec l'islamisation des coutumes, surtout celles du mariage, ce débat a été repris par certains, mais cela n'a pas bouleversé la logique coutumière de la dot. C'est pour cela que cette partie ne fera l'objet que d'un simple rappel, la préoccupation de cette étude étant ailleurs.

Certains ont avancé que le versement de la dot constitue un acte de vente donc de propriété, alors que d'autres soutiennent le contraire. Les deux écoles se basent toutes sur le Coran ou les Hadiths.

## 214 B. CAMARA : Mariage au Mali : de la coutume au code de la famille

*La première école a pour* chef de file Marcel MORAND qui postule que le mariage à l'époque préislamique était une vente et est demeuré une vente malgré le Coran et ses réformes. Selon lui, le seul progrès réalisé consiste dans le fait que la femme qui, avant l'islam était seulement l'objet du contrat, est devenue depuis l'islam, objet et partie en même temps du contrat. Elle constitue à la fois la chose vendue et vendeur. Comme exemple, selon MORAND, en Algérie, les actes de mariage qualifiés de Tamlik seraient translatifs de propriété et seraient rédigés comme des actes de vente. Ainsi, la dot pour lui n'est partout qu'un prix de vente.

Parmi les leaders de *la deuxième école*, à côté des classiques SAUTAYA et ZEYS cités par TRAORE, il y avait ROUSSIER-THEAUX qui fait partie des chefs de file au Maroc à partir de 1935. Cette école a deux niveaux de raisonnement : le premier niveau est la comparaison entre la dot et le prix de vente ; le deuxième niveau de comparaison se trouve entre le mariage et la vente.

Concernant le premier niveau, les tenants de cette école font valoir que les textes ne sont pas déterminants. Ils postulent que ce que l'on donne en dot et ce que l'on donne en vente ne sont pas identique car certains objets de la dot ne sont pas acceptés pour la vente.

Sur le deuxième niveau de comparaison, ils cherchent les solutions qui peuvent faire qu'un acte sexuel puisse être licite et pensent qu'un musulman en quête de femme n'a à sa disposition que deux moyens légaux de rendre licite ce rapport : acheter une esclave et contracter mariage. Le mariage et la vente sont deux choses différentes.

A travers ces deux écoles d'idées et de concepts, nous voyons bien qu'au sens de l'islam, la dot est insignifiante du point de vue de la valeur patrimoniale. Quid la coutume ?

### - *Nature et sens de la dot selon la coutume banmana malinké*

Comme nous l'avons déjà souligné, c'est le mariage, par échange ou par anticipation qui existait dans le mandé traditionnel. Dans le cas de l'échange, si l'une des femmes échangée était stérile, le mari avait le droit de réclamer une seconde épouse. La dot constituait ainsi non seulement un substitut de la femme, mais aussi le symbole de l'alliance conclue entre deux familles, lignages ou clans.<sup>9</sup>

Charles MONTEIL a fait une description assez intéressante des coutumes bamanan du Kaarta et du Ségou. Comme nous l'avons déjà vu, ces coutumes, sont similaires aux pratiques malinkés. L'octroi de la dot et son importance dépendaient de la capacité matérielle de la famille qui cherche à épouser une jeune fille. Cette capacité matérielle était généralement liée à la taille du clan ou du lignage. Par ailleurs, les coutumes diffèrent aussi relativement selon l'influence

---

<sup>9</sup> BERTHE (O.), Une analyse objective du rôle et statut de la femme malienne tel que recommandé par le code malien du mariage, Mémoire de fin d'études, ENSUP, Bamako, 1987, p.4.

d'autres ethnies ou de l'islam. C'est pourquoi, les traditions malinkés et bamanan sont diverses et variées, mais fondamentalement, les communautés partagent les mêmes interdits, les mêmes dieux et les mêmes croyances ancestrales et la procédure du mariage est presque la même partout en milieu mandingue, sauf à considérer des variantes dues à des influences de voisinage. Cette homogénéité a probablement son origine dans la « Charte de Kurukan fuga » née de la grande assemblée du Mandé<sup>10</sup> en 1236 à Kurukan fuga au Sud du Mali actuel. C'est cette charte qui a réglementé le mariage au Mandé. Sur le consentement, l'article 27 de cette Charte stipule que « la jeune fille peut être donnée en mariage dès qu'elle est pubère sans détermination d'âge. Le choix de ses parents doit être suivi quelque soit le nombre des candidats. » Quant au jeune homme, l'article 28 dit que « le jeune homme peut se marier à partir de 20 ans. » C'est l'article 29 qui fixe « la dot à 3 bovins. Un pour la fille, deux pour ses père et mère. »<sup>11</sup> Malgré l'institutionnalisation de ces règles et de leurs garants en la personne des traditionnistes à Kurukan fuga, la Charte de 1236 à nos jours a été influencée par des phénomènes exogènes et endogènes : l'Islam, la colonisation et les différentes interactions internes dans les communautés mandingues. Par ailleurs, il faudra noter que tout le monde n'avait n'ont plus le moyen de s'offrir trois bovins pour son mariage.

Avec l'avènement de l'Islam, de la colonisation et de la monnaie, la consistance de la dot, sa valeur et les cadeaux de mariage sont devenues très

---

<sup>10</sup> Le Mali actuel tire son nom du nom « Mandé », ancien Royaume malinké qui s'étendit pour devenir l' « Empire du Mandé », dont la déformation a donné « Empire du Mali ». Voir : DELAFOSSE M. (1972). Haut-Sénégal Niger— le pays, les peuples, les langues, Tome I, II et III, Paris : Maisonneuve et Larose ; KOUYATE S. (2006). La Charte de Kurukanfuga— Constitution de l'Empire du Mali, eds. Source, Collection « La culture à la portée de tous », Conakry, Guinée ; KOUROUMA S. Y. (2004). Le Mandé de nos ancêtres — Selon Gbélin ou Tradition orale, Paris : L'Harmattan et SANANKOUA B. (2007). Gouvernance, légitimité et légalité au Mali, In Entre Tradition et Modernité : Quelle gouvernance pour l'Afrique ? Bamako : Acte du Colloque, 23-25 janvier 2007.

<sup>11</sup> La *Charte de Kurukan Fuga* constitue un instrument juridique fondamental, la Constitution du Mandé. Elle est une version collectée en Guinée à l'issue d'un atelier régional de concertation entre communicateurs traditionnels et modernes (Kankan : 3-12 Mars 1998). Ce sont les traditionnistes qui ont déclamé le texte ; celui-ci a été ensuite transcrit et traduit, avec l'aide des linguistes guinéens et sous la supervision de Mr. Siriman Kouyaté – magistrat et traditionniste (sa famille est gardienne du *sosobala* (le balafon du Royaume Sosso), à Niagasole, Guinée). Mr. Kouyaté a, ensuite structuré La *Charte*, sans altérer l'essentiel, dans le sens des textes juridiques modernes en vue de le rendre lisible aux contemporains. Le texte intégral est en ligne (07/08/2010) : <http://www.oecd.org/dataoecd/56/60/38874898.pdf> ou Djibril T. NIANE, La Charte de Kurukan Fuga : Aux sources d'une pensée politique en Afrique, Paris : CELTH O - L'HARMATAN, 2008.

variables. Elles dépendaient à la fois de la fortune du futur mari, de sa famille, du statut social de la femme et des coutumes familiales. Déjà au 19<sup>ème</sup> siècle, pour les familles pauvres, la dot se réduisait à très peu de choses : quelque poignées de cauris ; une volaille ; des colas ; quelque coudées de toile en bande. Selon MONTEIL, une dot moyenne valait en tout 25000 à 35000 cauris soit environ 25 à 35 francs de l'époque coloniale. Par contre, pour les familles riches, un ou plusieurs esclaves, des bijoux en or, de l'argent, des étoffes, des vêtements etc. constituaient la dot. Les cadeaux de mariage dépendaient aussi de la situation matérielle des familles.

Traditionnellement, le fiancé offrait à sa fiancée une grande pièce d'étoffe en coton appelée *daliba fini*<sup>12</sup> ou bien *kundugu fini* ; un *dloké* (robe) et une paire de sandale. Il lui devait aussi s'il en avait les moyens, une esclave pour faire la cuisine, une vache, des bijoux etc. Comme constaté plus haut, tout cet ensemble de dot et de cadeaux est englobé sous le vocable *furu fenn* (les choses du mariage ou les composantes matérielles du mariage).

Ces diverses pratiques coutumières en usage en pays bamanan malinké ont été assez influencées par la tradition Soninké<sup>13</sup>, puis la réglementation coloniale avec l'introduction de la monnaie.<sup>14</sup> TRAORE S. (1985) a fait une étude approfondie sur la dot et ses implications juridiques dans les communautés soninkés de Bakel. Selon lui, le *tamma*, désigne l'unité de monnaie, le franc (ex : *tamma kélen*=un franc), unité de mesure tirée de l'utilisation d'une bande étroite de coton tissé appelé précisément *tamma*. Le glissement sémantique vers l'unité de monnaie dans le langage de la dot était d'autant plus aisé que le coton a été simplement remplacé par l'argent. Le *tamma* constitue un symbole dans l'engagement matrimonial ou d'alliance. Ce qui est différente de la conception musulmane que nous avons analysée plus haut. L'esprit du *tamma* est aussi différent de la conception occidentale des fiançailles et du mariage. Dans le mariage occidental, le mot dot renvoi à la prestation que le

<sup>12</sup> Pagne en étoffe tissée par les tisserands.

<sup>13</sup> Selon les historiens et les chroniqueurs, les premiers contacts des Soninkés avec l'Islam datent du 8<sup>ème</sup> siècle ou du IX<sup>ème</sup> siècle avec les envahisseurs Almoravides. L'Islam s'est adapté à la plupart des pratiques coutumières tout en influençant plus ou moins les comportements et les mentalités.

<sup>14</sup> Il faut noter que le royaume du Mandé fut vassal pendant longtemps de l'Empire soninké du Ghana avant son affaiblissement et sa dislocation au IX<sup>ème</sup> siècle par les Almoravides. Depuis, les soninkés et les malinkés n'ont plus de se côtoyer et de se brasser. D'aucun parlent même de diasporas soninkés en parlant des mandings éparpillés partout à travers l'Afrique Occidentale. (Voir Soninkara : <http://www.soninkara.com/histoire-geographie/histoire/histoire-de-lempire-du-wagadu.html>)

père de la fille verse sous forme de biens matériels ou d'espèces, pour l'accompagner dans son mariage. Ainsi, ce n'est pas l'homme qui fournit la dot, mais c'est plutôt la famille de la femme. Or dans la pratique mandingue en général et bamanan malinké en particulier, c'est tout à fait l'inverse qui se produit car c'est la famille du futur engagé qui fournit ces biens ou ces prestations. Donc parler de dot fausse totalement le mécanisme, le contenu et la philosophie de la prestation. Dans l'acception mandingue de la « dot » (c'est-à-dire du *tamma*), le *tamma* dot était dérisoire et purement symbolique. De ce fait, dès son versement aux pères *faw* (les *fa*) et aux mères *baw* ou *naw* (les *ba* ou les *na*)<sup>15</sup> de la fille, il est partagé et consommé. Il n'y a pas de contre prestation de la part des pères et des mères, sauf l'aide matérielle apportée pour la confection du trousseau de la mariée, ou en nourriture et denrées le jour du mariage, pour faire face aux frais.

Selon KOUASSIGAN, cité par TRAORE, la dot serait une compensation matrimoniale car le mariage coutumier constitue un remaniement de structures sociales qui entraîne un déséquilibre et un affaiblissement de famille de la jeune fille au profit de l'homme. C'est cette brèche dans la chaîne continue de la solidarité familiale que la dot tend à compenser. Si le *tamma* est considéré comme la dot, il serait aussi une tentative de compensation du vide créé par le départ de la nouvelle mariée. Mais à ce sujet, TRAORE s'oppose et avance qu'à son avis, KOUASSIGAN

*serait tombé dans le même piège que ceux qui, réfutant la dot, prix d'achat de la femme, ont soutenu que le fait que la femme quitte son lignage d'origine appauvrit celui-ci en bras, en force de travail qu'il faut compenser pour rééquilibrer les forces. Or, le rééquilibrage des forces entre les lignages ne se fait pas par des compensations matérielles qui, au fond, n'ont pas grande valeur, mais il se fait à moyen ou long terme par la circulation des femmes à l'intérieur des familles.*

Pour TRAORE, l'équilibre ne se fait jamais, ou presque au niveau de la génération de la femme, mais au niveau de la génération des enfants. A chaque fois qu'une famille donne sa fille à une autre, s'ouvre à elle l'espoir ou la possibilité d'avoir un jour une femme de cette famille. Donc pour lui, la dot ou le *tamma* ne saurait être « une compensation matrimoniale », mais plutôt « une prestation d'engagement d'alliance ». Par conséquent, au lieu d'avoir fonction d'établir un équilibre entre deux lignages, il a une fonction de « symbole d'union ». Union entre deux lignages, deux clans.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> *Faw* au singulier est : *fa* ; *baw* ou *naw* au singulier : *ba* ou *na*.

<sup>16</sup> Ibid. p. 126.

## 218 B. CAMARA : Mariage au Mali : de la coutume au code de la famille

Nous sommes d'accord avec TRAORE quand il postule que l'engagement d'alliance, même s'il comporte des institutions très importantes tels que le *tamma* (*furu nanfola*) et autres prestations, ne crée pas réellement les liens d'alliance entre familles et en aucun cas, il ne signifie ni ne légitime le mariage<sup>17</sup>.

### 4.-) *Furu* (mariage), *Furu siri* (célébration du mariage),

Après les fiançailles, l'étape suivante consiste à la légitimation du *furu* (mariage) l'union par la religion. Même si la dot a été payée dans l'intégralité, à l'absence de ce rituel, juridiquement, le mariage n'existe pas et ne peut être consommé. *Furu siri* (attacher le mariage, lier (l'homme et la femme ou célébration du mariage) constitue l'une des étapes les plus importantes du processus du mariage des deux familles et de la communauté. *Furu tutu*, signifie se marier pour toujours. Les qualificatifs de *tutu* et *kudai* du mot *furu* renvoient à « continuel », « sans limite ». Traditionnellement, la célébration du mariage peut se comprendre à la fois comme une rupture et une renaissance. Rupture parce que le couple se singularise, sans autonomie réelle, par une existence propre dans la famille, rompt le lien avec l'enfance pour se réaliser pleinement en s'assumant. Renaissance du fait que le mariage met fin au stade de dépendance et efface le passé. Le mariage, rite de maturation des couples, constitue le passage d'un stade inférieur à un stade supérieur.<sup>18</sup> Le rituel de la toilette *kunkoli*, « laver la tête (de la nouvelle mariée) » constitue un rite de passage de l'état d'impure et irresponsable (célibataire), à celui de mariée et future mère, acteur fondamental dans le processus de perpétuation de la lignée.

Le *furu* ou *furu siri* pour un jeune couple constitue le visa pour un mariage licite. Le *furu siri* est fait le jour même des noces (*keögnö*), c'est-à-dire le jour même où la femme rejoint le domicile conjugal. Si c'est une femme divorcée ou veuve, le *furu siri* se fait le plus souvent simultanément avec les fiançailles en milieu de journée. Avec l'influence de l'Islam, la cérémonie se déroule à la mosquée mais en l'absence des futurs époux qui sont représentés par les témoins, en présence des notables du village ou du quartier, des marabouts et des représentants des groupes d'âge (*flan ton denn*) du futur époux. Après les paroles rituelles prononcées à l'occasion par les représentants des familles, le marabout met fin à la cérémonie en prononçant le sermon et en bénissant l'union désormais licite. Mais malgré l'influence de l'Islam, certains objets symboliques sont toujours présents à la mosquée, que d'aucuns ont qualifié d'innovation (*bida*), et même de symboles païens : il s'agit du sel contenu dans unealebasse neuve, et une vieille houe (*daba*), qui symbolisent deux choses importantes : la houe usée symbolise un

---

<sup>17</sup> TRAORE S. p.129.

<sup>18</sup> Ibid. p.48.



rituel dans une société agraire comme la société malinké. Et le caractère usé de cet instrument aratoire symbolise de la capacité du mari à nourrir et à entretenir sa femme et ses enfants. C'est aussi un avertissement au mari, dans la société malinké, de la place centrale de l'agriculture. Quant au sel, le symbolisme est tout aussi important et remonte au moyen âge soudanais, et il démontre la place centrale du sel dans le commerce transsaharien et dans la richesse des familles. En effet, la possession du sel était un signe évident d'aisance matérielle et sociale, ce qui fait qu'il est exigé de futures belles familles comme l'est l'argent numéraire de nos jours. La perte de valeur du sel avec le tarissement des mines du nord, le déclin du commerce transsaharien, entre autres causes, ont relégué le sel au second plan des richesses, mais il n'a pas pour autant perdu de son importance symbolique dans le mariage soudanais.

A la mort de l'époux, le règlement des usufruits conjugaux nécessite une procédure spéciale que nous discuterons dans la section suivante. Ce qu'il faut retenir, c'est que l'usufruit conjugal a la durée de vie de la femme. En droit, la mort de l'époux ne change en rien à la situation de l'épouse, étant entendu cependant que la veuve n'ayant pas d'obligation sexuelle envers les héritiers de son mari, l'usufruit se trouve réduit à cet égard. Tel est le sort des veuves lorsque les héritiers décident de les garder sans les épouser, et que les veuves acceptent de rester. Mais le plus souvent, les héritiers épousent les veuves, ou les renvoient.<sup>19</sup> C'est pourquoi il est nécessaire, pour mieux comprendre la nature véritable de l'union et des droits, d'analyser la pratique de l'institution « du lévirat » et « du sororat » dans la communauté malinké.

## **B.- Le sororat et le lévirat (*kè ta muso, kyèn ta muso*)**

Le sororat et le lévirat constituent des institutions qui étaient pratiquées et le sont encore dans plusieurs sociétés africaines et asiatiques, malgré un abandon progressif pour des causes aussi variées que le relâchement des liens familiaux, l'individualisation des couples, les causes économiques, la désuétude des coutumes et les interdits implicites ou explicites du droit moderne, etc. Le sororat (1) et le lévirat (2) se ressemblent dans leurs formes et motivation, mais ne produisent pas les mêmes effets juridiques.

### **1.-) Le sororat**

Le sororat est tiré du latin *soror, -oris* (sœur). Il consiste en une pratique selon laquelle un veuf épouse une sœur de sa défunte épouse.<sup>20</sup> Cette définition

---

<sup>19</sup> MONTEIL (C.) 1923, p. 189.

<sup>20</sup> Larousse, en ligne sur Web. : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/sororat>

## 220 B. CAMARA : Mariage au Mali : de la coutume au code de la famille

du Larousse est incomplète dans le cas de la société bamanan malinké car même si « un homme veuf doit épouser une sœur de sa défunte épouse », ce n'est pas n'importe quelle sœur. Il s'agit plutôt de la sœur cadette de la défunte (chez les soninkés, ça peut être la sœur aînée). On entend par sœur dans la société malinké aussi bien la germaine, que la sœur utérine, et les sœurs classificatoires communément appelées cousines (croisées ou parallèles de la défunte). Le choix de la personne la plus indiquée pour raviver l'union est important, l'alliance « perturbée » par la mort devra nécessairement trouver une nouvelle représentante de la famille alliée, en la personne de la cadette. Car l'aînée, s'il y en a, possède un statut assez proche de celui de la mère. Ceci est vrai aussi de la société baluba au Congo, dans laquelle, à la mort de la première épouse, aucune de ses coépouses n'est promue au rang de première. C'est celle qui la remplacera selon la tradition du sororat et quelque soit son âge qui sera élevée à la dignité de première épouse, avec les droits et les privilèges particuliers attachés à ce statut. L'institution du sororat a ici pour but de maintenir et de consolider l'alliance entre les deux communautés familiales, et de maintenir les enfants dans une certaine ambiance familiale.

Ainsi donc, en droit traditionnel, les sœurs cadettes de l'épouse ne sont que des belles sœurs qui pourraient constituer des épouses de rechange. Situation qui fait qu'il existe des relations de plaisanterie et des attaques verbales amicales qui ne sont pas violentes. De la même manière, les frères cadets du mari et ses frères classificatoires, à savoir son groupe d'initiation constituent aussi des maris potentiels et platoniques pour la femme du frère aîné avec lesquels la femme a des rapports de plaisanterie (*sanankounya* : voir à ce propos les Mémoires de Ahmadou Hâmpaté BA : Amkoulel et Oui ! Mon Commandant !, qui décrit ce phénomène similaire chez les peuls, et que l'on peut étendre à toutes les sociétés sahéliennes de l'Afrique de l'Ouest), qui serve aussi pour le lévirat.

### 2.-) Le lévirat

Le lévirat vient du mot latin *levir* (beau-frère). C'est une vieille institution qui est pratiquée dans certaines sociétés en général et particulièrement dans la société malinké. Selon le Larousse, dans la coutume Hébreux, le lévirat astreignait un beau-frère non marié à épouser la femme de son frère qui n'avait pas eu de descendants mâles à la mort de son mari.<sup>21</sup> Durant l'[Antiquité](#), le lévirat était pratiqué notamment par les [Égyptiens](#), les [Babyloniens](#), les [Phéniciens](#), les [Hébreux](#) et les [Xiongnu](#). Chez les Hébreux, la femme pouvait néanmoins échapper à cette contrainte par la cérémonie de la Hal itsa durant laquelle elle devait cracher sur la chaussure de son beau-frère, ce qui avait pour effet de délier

---

<sup>21</sup> Larousse, en ligne sur Web. :

<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/l%C3%A9virat>

les deux protagonistes de leur mutuelle obligation.<sup>22</sup> Le lévirat constituait donc partie intégrante du droit chez les hébreux.

Chez les malinkés, à la différence de la coutume des hébreux, la femme ne constitue pas « un héritage » en tant que tel. Mais l'idée d'« héritage » apparaît avec le mot *kè* ou *kyèn* (*héritage*). L'expression *Kè ta muso* ou *Kyèn ta muso* veut dire la « femme héritage » ou « la femme qui peut/doit être prise comme héritage ». C'est ce que MONTEIL appelle « usufruit conjugal » en soutenant que c'est parce que lors du mariage la femme est donnée en usufruit à la communauté qu'après la mort de son mari elle constitue un bien de la communauté au même titre que les choses qui ont été envoyées pour la dot. Monteil n'a pas totalement tort quand il dit que la femme constituait « un bien » de la communauté, mais la réalité juridique est que c'est plutôt l'union qui constituait un bien de la communauté, qui ne se transmet que par succession. Dans les communautés non islamisées comme dans les sociétés islamisées, la femme n'accédait pas au droit de propriété au même titre que les hommes. Cela est toujours perceptible dans les différentes sociétés maliennes contemporaines surtout quand il s'agit de la propriété terrienne. Donc, traditionnellement, la femme, après le décès de son mari était considérée comme « héritage ». En réalité, cet héritage ne constituait que la « succession », la technique de remplacement d'un mari défunt par un membre du lignage ou du *kabila*, *bulonda*<sup>23</sup> (clan).

Comme en droit musulman (sourate 4 verset 23), c'est une forme de succession appelé par abus de langage ou d'interprétation que la pratique est considérée comme héritage, car la contrainte matrimoniale *du* *fa* et des oncles sur la femme est permanente. L'expression *Ké ta muso* ou *Kyèn ta muso* (femme héritée), traduite littéralement, aurait conduit à cette confusion. L'influence de l'Islam, qui est née presque à la même période que l'influence des coutumes soninkés dans le Mandé, a renforcé cette tutelle matrimoniale qui pèse encore sur la femme. L'idée selon laquelle le mariage est une alliance entre familles et que le consentement de la fille à marier n'est pas importante, est demeurée. C'est pourquoi de nos jours, dans certaines communautés où l'influence de l'Islam est relative, ou même pour certains individus, l'acception de *kyèn ta muso* est comprise sous l'angle de l'obligation pour la femme d'accepter le lévirat. De toutes les manières, tout comme la *saagande* chez les soninkés, le lévirat constitue une affaire de familles, car l'alliance ne se fait jamais au niveau des époux, mais plutôt entre deux familles, lignages ou clans. La mort du mari ne met fin au mariage, elle ne crée qu'un vide au niveau de la représentation de la famille auprès de leurs partenaires. Le changement de mari n'influe pas sur l'existence de l'alliance, parce

---

<sup>22</sup> <http://fr.wikipedia.org/wiki/L%C3%A9virat>

<sup>23</sup> Ou encore Bulounda.

que les époux ne sont en définitive que les représentants respectifs de leurs familles auprès de leurs partenaires.<sup>24</sup> Aussi faudrait-il relativiser le statut d'héritage de la femme dans le lévirat malinké-bamanan. Tout comme le sororat, le but du lévirat est essentiellement de restaurer un déséquilibre momentané dans l'alliance. Ce n'est donc pas un remariage en tant que tel, c'est une continuation du mariage contracté avec le premier mari car du vivant de ce dernier, tous ses frères étaient considérés comme des maris. Il s'agit donc moins d'obtenir une épouse en héritage que de continuer un engagement familial. Néanmoins, pour cette continuation d'engagement familial, la famille du défunt « remarie » symboliquement la veuve du défunt à un ses frères. Mais ce « remariage », comme l'initial, nécessite des formalités et des rituels, certes moins lourds et formalistes, de la cola et de l'attachement religieux du lien.

Le lévirat constitue aussi une pratique qui protège les femmes qui souhaitent rester dans les liens de l'alliance de la séparation et de la dispersion entre de ses enfant entre différents clans, ainsi que des dangers des tentations qui peuvent peser sur une femme libre. Traditionnellement dans le pays bamanan malinké, la femme n'est pas obligée d'accepter le lévirat et tout comme chez les sérères au Sénégal ou chez les Zarma traditionnel au Niger<sup>25</sup>, chez les bamanan malinkés, la coutume n'exigeait qu'un délai de huit jours. Lorsqu'une femme perdait son mari, au bout d'une semaine, elle retournait à la vie normale après les sacrifices d'usage nécessaires. C'est l'influence musulmane et Soninké qui a apporté des changements non seulement dans la procédure du mariage mais aussi de ses règles. Selon TRAORE, dès la fin de la première semaine du « délai de viduité », (le *friya*<sup>26</sup> en bamanan malinké), c'est-à-dire la retraite qui dure quatre mois et dix jours,<sup>27</sup> constitue un rite de passage pendant lequel « la femme est censée sortir d'un monde, celui des mariés, pour entrer dans un autre, celui des

---

<sup>24</sup> TRAORE (S.), Droit coutumier et coutume, réflexions sur le langage du juriste des institutions traditionnelles africaines (quelques exemples de concepts tirés du droit soninké du Gajaaga-Sénégal), *Annales Africaines*, Revue de droit, d'économie, et de gestion de la faculté des sciences juridiques et économiques de l'Université Cheick A. Diop de Dakar, 1989-1990-1991.

<sup>25</sup> DIOUF (G.) Les droits de la femme mariée dans le mariage coutumier africain, Mémoire Master II, Dakar, UCAD, Département d'Histoire du Droit, 2009.

<sup>26</sup> Le mot *friya* serait la déformation du mot *furja* en soninké signifiant tous l'état de la femme dont le mari est mort.

<sup>27</sup> Délai fixé par l'islam. Dans la coutume préislamique, le délai était probablement plus long.

TRAORE Samba, CORPUS SONINKE— Parenté et Mariage, Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris, Université de Paris I, 1985.

veuves. » Les deux statuts étant différents, c'est à travers la retraite de viduité *friya* que la femme se purifie pendant un délai déterminé. Une fois ce délai épuisé, la femme sort de la case de viduité *friya so*. Dans la tradition, la femme n'avait pas le droit de refuser le lévirat, mais avec l'islamisation des coutumes du mariage, elle a théoriquement acquis. En cas de refus, les effets patrimoniaux ont été adoucis par les coutumes islamisées en ce sens qu'elle a droit à sa part d'héritage sur les biens propres du mari, une simple légitime certes, alors que dans certaines traditions telles que chez les mossis par exemple elle était tout simplement renvoyée chez elle par les frères du mari qui récupèrent tous les biens laissés. Et dans tous les cas, les enfants, surtout les garçons, restent dans la famille du père. Avec le bouleversement des traditions et la modernité, la pratique du lévirat tend à disparaître à causes des facteurs économiques, sociaux et sanitaires, notamment le VIH.

## **II.- De la réglementation coloniale au Code de la famille et de la tutelle de 1962 : une tentative de conciliation de logiques contradictoires**

Si l'islam et l'influence soninké n'ont pas beaucoup changé la procédure et les règles du mariage coutumier dans les communautés bamanan malinkés, l'avènement de la colonisation et ses tentatives de réglementation et d'interdiction de certaines pratiques au nom de la civilisation et l'ordre public n'a pas eu autant de réussite. Ainsi, en plus du conflit de logiques juridiques qui s'est instauré entre les pratiques coutumières bamanan malinkés et les lois coloniales, tribunaux coloniaux et indigènes ont aussi été mises à contribution à travers une jurisprudence abondante qui a néanmoins permis de clarifier à certains égards le domaine de la coutume et du droit coutumier du mariage. A l'indépendance du Mali, la même situation de conflit entre les deux logiques est demeurée. Les nouvelles autorités ont tenté, à leur tour, et pour rester en phase avec leur nouveau statut de nation moderne, de concilier les pratiques traditionnelles et le système colonial en adoptant une loi sur le mariage et la tutelle : la loi n°62-17 AN-RM du 3 février 1962, portant Code du Mariage et de la Tutelle. Nous essaierons, à travers ce Code, d'analyser les différents niveaux de conflits de logiques et quelques cas de jurisprudence. C'est ainsi que nous verrons d'abord la déformation du mariage coutumier et les conflits liés à cette déformation (A) avant de nous pencher sur le caractère hybride du droit de mariage malien issu de cette réglementation de 1962, dont une tentative hardie de réforme a échoué en 2009, sous la menace des islamistes. (B).

### **A.- La déformation du mariage coutumier : la transposition du conflit entre logiques juridiques traditionnelles et coloniales : quelques cas**

De l'installation définitive de la colonisation en 1893 au Soudan Français jusqu'en 1946, deux politiques juridiques ont été entreprises par le colonisateur : une politique de tolérance des règles coutumières et des conventions entre 1893

## 224 B. CAMARA : Mariage au Mali : de la coutume au code de la famille

et 1901 et une autre de lutte contre ces règles et ces conventions entre 1902 et 1946. La première politique était basée sur une attitude ambivalente qui exprimait à la fois le désaccord et la non intervention dans le domaine de la chose désapprouvée. Dans tous les cas, selon LEGRE OKOU, la tolérance impliquait l'existence d'au moins deux réalités ou deux forces en présence au même moment et dans le même espace dont les fondements et les finalités en relations concurrentielles s'excluaient mutuellement. Cette tolérance donnait naissance à une forme de gestion des conflits en aménageant un champ de fonctionnement à chaque réalité. Si dans la gestion du foncier au Soudan français, le pouvoir colonial est resté prudent en ne changeant pas les règles coutumières de façon brutale, par contre dans l'institution du mariage, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, il a pris des mesures parfois radicales (non suivies d'effets visibles) pour régler la dot, le consentement et le divorce. La seconde mesure fut d'interdire certaines pratiques matrimoniales contraires aux mœurs et à l'ordre public tel que le rapt, ainsi que certaines règles et conventions qui n'étaient pas conformes aux textes et habitudes françaises tels que les trocs ou les échanges de personnes contre des biens en nature comme mettre des esclaves dans la composition de la dot ce qui a fait l'objet d'une jurisprudence abondante devant la justice coloniale entre 1902 et 1946.<sup>28</sup> Ainsi nous analyserons la politique coloniale en matière de réglementation de la dot (1) et l'action de la justice coloniale dans le règlement des litiges matrimoniaux, notamment en matière de rupture du lien matrimonial (2).

### 1.-) Les tentatives de réglementation de la dot pendant la période coloniale

C'est surtout le décret Jacquinet de 1951 qui a tenté de réglementer la dot en la limitant à un taux symbolique. Mais auparavant, sous l'instigation de l'autorité coloniale qui avait constaté des abus, dus à l'urbanisation et le développement de l'économie de marché, les autorités traditionnelles et religieuses de Bamako (1923), Kati (1925), Bougouni et Ségou (1933) ont tenté de limiter la dot, qui prenait des dimensions qui n'étaient plus conformes aux traditions bamanan malinké. C'est probablement face à cet échec que le législateur colonial a tenté de limiter le phénomène. Les notables de Saint-Louis, Dakar et Kaolack dans la colonie du Sénégal auraient tenté, sans succès, la même chose.

Mais le juge colonial aura une attitude mitigée dans l'application de ces textes. Bien que reconnaissant l'illégalité de certaines pratiques liées à la dot qui les rapprochent souvent de la traite des esclaves, il ne la supprimera pas au motif qu'elle s'inscrit dans les pratiques coutumières, conformément au principe proclamé de respect des coutumes, en ce qu'elles n'ont pas de contraire aux principes de la civilisation et à l'ordre public. Aussi, son action portera-t-elle sur la

---

<sup>28</sup> LEGRE OKOU (H.) Ibid.

réduction du taux de la dot. Le juge fera en sorte que la dot conserve son caractère symbolique en condamnant sa manifestation sous forme de transaction financière intercommunautaire. LEGRE OKOU s'inquiète et avance que « *en prescrivant une limite au taux de la dot au-delà de laquelle elle s'inscrit en principe dans l'illégalité, le législateur vise certes à réfréner la spéculation financière qui pourrait en découler ; mais même dans ce cas, ne porte-t-il pas atteinte aux finalités sociologiques que sous-tend la dot ?* »<sup>29</sup> En effet, comme nous l'avons déjà vu, la dot, dans sa signification traditionnelle n'a rien de l'esclavage. C'est le contact et l'influence d'autres cultures, notamment la culture des villes sénégalaises véhiculée par le chemin de fer, ainsi que le développement de la monnaie que la nature de la dot a progressivement changé en devenant une sorte d'achat de la femme. C'est cette perversion de la dot que le décret Jacquinot du 14 septembre 1951 a voulu supprimer. Ce décret a rendu facultative la dot pour les filles de plus de 21 ans ou lors d'un remariage et refreina les exigences excessives des parents dans ce domaine. (MUAMBA BITOTA J. 2003 ; ANTOINE P. 2008) Comme nous le verrons plus loin, ce décret n'a eu qu'un effet limité dans la mesure où la plupart des mariages n'étaient pas célébrés à la mairie.

### **3.-) Les textes, les tribunaux coloniaux et les litiges matrimoniaux : le consentement et la rupture du lien matrimonial**

Dans le mariage bamanan malinké traditionnel, le divorce était presque impossible et quand il survenait, cela pouvait avoir des conséquences néfastes à long terme sur les rapports entre les familles. C'est pourquoi les règles coutumières n'y étaient pas favorables. Parmi les raisons qui faisaient que le divorce était toléré, nous avons l'impuissance du mari. Mais dans ce cas, il devait « être prononcé hors du village. »<sup>30</sup> En effet, les mandenka ont estimé que le divorce est une situation tellement grave qu'il ne doit être prononcé qu'en dehors de la localité. C'est donc l'islamisation progressive des populations, surtout bamanan (dont la résistance à l'islam persiste encore dans certaines régions au Mali) et l'influence de la colonisation qui ont posé les questions relatives au consentement de la femme que le divorce va se développer, favorisant les facilités devant les tribunaux indigènes accordées aux femmes. Les conflits matrimoniaux connus par les tribunaux indigènes avaient trait au consentement de la femme, au divorce, à l'adultère, à l'inceste, à l'abandon du domicile, aux mauvais traitements, à l'impuissance du mari, au rapt etc. En effet, la logique coutumière était telle que la femme n'avait aucun pouvoir ni aucun droit à introduire un divorce devant les instances traditionnelles. Il appartenait à l'homme, par le biais de la répudiation, de décider du divorce, sans même parfois invoquer une cause. L'avènement de la justice indigène coloniale va en quelque sorte libérer la femme de cette contrainte

---

<sup>29</sup> Ibid. p. 134.

<sup>30</sup> Voir NIANG T. Djibril, op. Cit.

en lui donnant le droit, en tant que personne humaine et justiciable, de saisir la justice et de demander le divorce. Ce conflit entre les coutumes et la pratique judiciaire coloniale va entraîner une sorte de « rush » de la part des femmes vers la le modèle colonial, pour des causes aussi variées que celle citées plus haut. Il se trouve aussi que les hommes ont, pour des motifs similaires, utilisé abondamment le tribunal indigène pour entrer en voie de punition contre les épouses adultères et leurs complices, ou supposés tels, à cause des difficultés de preuves et de l'impossibilité d'appliquer les sanctions coutumières, islamisées ou non, de l'adultère. Le phénomène analysé par Dominique SARR au Sénégal se retrouve dans les mêmes termes et la même ampleur au Soudan français.<sup>31</sup>

*a- Sur l'âge du mariage et le consentement de la femme*, c'est la valorisation de l'autonomie de la volonté des contractants de l'alinéa premier de l'article 3 du décret de 1906 qui est évoquée pour une émergence effective de la volonté individuelle et l'affirmation réelle de la femme dans le processus matrimonial. Selon ce décret, lors du mariage, le fonctionnaire administratif interroge individuellement sur l'intelligence que les futurs époux ont de leurs obligations et sur la liberté de leur consentement. L'objectif de cette disposition était de diminuer l'influence de la communauté sur l'individu.

Plus tard, le décret MANDEL (1939) réglementant les mariages indigènes organise et impose un âge légal pour la nuptialité et le consentement au mariage pour tout le groupe de l'AOF. Ce décret a consacré des dispositions importantes aux règles d'union matrimoniale. Les unes concernaient les fiançailles et les autres au mariage. Dans certains de ces articles que nous citerons plus loin, le décret MANDEL stipulait que désormais, au lieu des parents, ce sont les futurs époux qui devraient consentir librement à leur union. Les parents ne devaient intervenir que subsidiairement pour entériner la décision. Ce qui les plaçait dans un rôle de simples témoins. L'objectif du décret MANDEL était de mettre fin à la tutelle matrimoniale trop forte des parents, surtout sur la fille, donc au mariage forcé et au mariage précoce, en vue de promouvoir la volonté individuelle dans le mariage. A la différence des communautés soninkés où les femmes se mariaient à un âge relativement très jeune (12 ans parfois), dans les communautés malinkés, en général, les filles étaient données en mariage au moment où les seins commencent à pousser, soit environ à 14ans. Cette situation est bien sûr différente des cas de *maminali* (demander avant tout prétendant ou pointer du doigt avant tout prétendant) avant la naissance du bébé ou avant qu'il ne soit

---

<sup>31</sup> SARR (D.), Jurisprudence des tribunaux indigènes du Sénégal— Les causes de rupture du lien matrimonial de 1872 à 1946, *Annales Africaines*, Faculté des Sciences Juridiques et Economiques, UCAD, Dakar, 1975, pp : 143-178.



conçu (si c'est une fille). Mais le décret MANDEL n'a pas été appliqué par les populations indigènes, pour les raisons que l'on sait, dues à la résistance aux textes, ni par les tribunaux indigènes, bien qu'il soit arrivé que des jeunes filles aient recouru à la justice pour éviter un mariage forcé. Ce fut un échec car les populations, sauf de très rares cas, ne recourraient pas aux dispositions de ce décret, d'autant plus qu'une disposition totalement inconciliable avec les coutumes malinké, autorisait le mari à souscrire lors du mariage, un engagement de monogamie, en plus de l'âge minimum de la nuptialité fixée à 14 ans. Toutes choses qui ont fait que les populations indigènes sont demeurées réfractaires à cette réglementation. Par contre, une jurisprudence assez importante existait déjà sur l'annulation de mariages pour cause d'absence de consentement.<sup>32</sup>

***b- Sur l'adultère et l'inceste impliquant la dot :*** Les tribunaux indigènes donnent à l'adultère commis par la femme un caractère pénal et le sanctionne par des peines d'amendes ou de prison. Or, avec ce système, la victime ou ses parents sont mal dédommagés du préjudice subi par un simple emprisonnement du coupable si cette peine ne s'accompagne pas de paiement d'une compensation pécuniaire. Ensuite « *l'emprisonnement n'a pas la même signification infamante qu'il revêt dans les systèmes juridiques européens. La coutume considère au contraire tantôt la peine de mort, tantôt la simple compensation pécuniaire, tantôt la flagellation comme des sanctions pénales beaucoup plus appropriées que la peine de prison* »<sup>33</sup>

C'est ainsi que les coutumes et la loi musulmane punissaient l'adultère de peines corporelles. Une jurisprudence en la matière, tirée d'une espèce sénégalaise, concerne ici un cas d'inceste traité comme adultère par le tribunal de Thiès : une affaire relative à un adultère sur une mineure de dix ans le 13 octobre 1914. Selon les faits, le prévenu Dioulo Kane, de statut musulman âgé de 30 ans domicilié dans le canton de Thiès a été inculpé d'avoir commis l'adultère avec M'Bathio Camara, une mineure de dix ans alors qu'il était le troisième mari de sa mère Dieynaba Camara. Dans la coutume Wolof comme dans la coutume mandingue en général et bamanan malinké en particulier, il est interdit toute relation sexuelle entre un homme et une femme sans qu'il y ait auparavant le paiement de la dot et le mariage. Par ailleurs, le fait de connaître la fille après

---

<sup>32</sup> Décision du tribunal du Cercle de Sédhiou du 12 janvier 1905— Zinguinchor 59, jugements du Tribunal de Cercle, 26 juillet 1904 au 20 août 1907. Décision basée sur la loi coranique qui déclare inexistant le mariage contracté sans l'assentiment de l'une des parties. ; Décision du tribunal de Province de Nioro-Rip, n°120, 8 août 1910— M. 112. Décision basée sur la coutume qui dit que le mariage d'une femme majeure doit être fait selon son consentement. Etc. (Voir SARR (D.))

<sup>33</sup> Ibid. p. 146.

## 228 B. CAMARA : Mariage au Mali : de la coutume au code de la famille

avoir connu sa mère rentre dans le cadre des crimes qui sont punis d'une amende de dix juments, soit de la valeur de cinq cent francs français de l'époque chacune.

La décision de justice a été d'acquitter M'Bathio Camara tout en condamnant Dioulo Kane aux amendes et dommages-intérêts s'élevant à la valeur d'une jument 500 F X 10 juments = 5000 F. Ce montant inclus la valeur de la dot de M'Bathio qui est évaluée à 500 F.<sup>34</sup>

Cette décision de justice a respecté la coutume de la place en condamnant le coupable et en dédommageant la victime. Mais la décision semble avoir occulté le sort des relations futures entre la mère de M'Bathio et son mari car elle est restée silencieuse la dessus. Dans la coutume, de tels actes conduisent généralement au divorce. Par ailleurs, nous remarquons que la monnaie avait commencé déjà au début du XX<sup>ème</sup> siècle à remplacer le *tamma* ou les cauris symboliques de la dot et du mariage.

Une autre espèce a combiné adultère et inceste, pour pouvoir appliquer une peine où cela était impossible selon les coutumes. C'est le jugement rendu contre Séga Danfakha, malinké de statut musulman âgé de vingt huit ans, cultivateur demeurant à Condokho, coupable d'avoir mis en grossesse la nommée Ténéndian Sakiliba, femme de son frère Dadié Danfakha incorporé comme tirailleur. Selon la coutume malinké islamisée, l'homme adultère est arrêté par le chef du pays *dugu tigi* ou *diamana tigi* qui confisquait tous ses biens et le mettait au fer pendant une année. La femme adultère était arrêtée, vêtue d'une culotte d'homme et frappée publiquement.<sup>35</sup>

Le tribunal, trouvant que les peines corporelles ne sont plus en rapport avec les mœurs, et qu'il y a lieu de remplacer les règles coutumières malinké ci-dessus prévues par l'emprisonnement et l'amende.<sup>36</sup> Attendu que dans l'application des peines, il y a lieu de se montrer sévère envers Sega Danfakha qui aurait du être le gardien jaloux de la femme de son frère et non le premier à abuser de celle-ci, qui a succombé sans doute par faiblesse. Condamne pour adultère Séga Danfakha à un an de prison et de cent francs d'amende. La femme Ténéndian à un an de prison ferme.

Ici, nous voyons que la coutume malinké que le juge n'a pas cherché à appliquer, a été en effet écartée pour une circonstance particulière, qui explique la particulière sévérité de la sanction contre les adultères. Il s'agit assurément d'un

---

<sup>34</sup> Tribunal de Subdivision de Thiès, 13 octobre 1914—M. 149, pièce 228.

<sup>35</sup> SARR (D.) p. 146. Voir aussi TRAORE. (S) : L'inceste dans les contes et légendes africains, Essai d'anthropologie juridique d'un tabou sans nom. In Revue de l'Association Sénégalaise de Droit Pénal 2000

<sup>36</sup> Art. 36 du décret du 16 aout 1912.

cas d'adultère doublé d'inceste selon la coutume, car Danfakha a connu intimement la femme de son frère encore vivant (donc le lévirat est écarté) ; le contexte particulier est que la victime était tirailleur sénégalais encore sur au front, ce qui est particulièrement grave et qui pousse l'Administration coloniale à protéger de façon particulière ceux qui sont allés défendre la France.

A travers ces quelques exemples de litiges et de décisions de justice des tribunaux indigènes, on peut affirmer que le décret du 16 août 1912, contrairement aux décrets MANDEL de 1939 et JACQUINOT de 1951 a eu du succès au niveau des tribunaux, parce que les problèmes d'adultère étaient assez sensibles dans les sociétés soudanaises et pouvaient être source de conflits pratiquement insolubles au niveau des familles et des villages. Parce qu'il restait difficile dans la société malinké, même islamisée, d'appliquer les peines de l'adultère, notamment le fouet ou la lapidation, à cause de la présence et de l'opposition des familles ; cette impunité permanente aggrave les tensions entre les communautés ou les individus, ce qui explique le recours quasi systématique au tribunal indigène devant lequel on est sûr d'obtenir réparation, même si les peines ne sont pas aussi sévères que les peines proclamées des coutumes. L'application des peines coutumières, toutefois, restant dans une très faible proportion, poussait en outre très souvent les complices d'adultère à officialiser leur union après le divorce.<sup>37</sup>

Nous retrouvons toutes ces formes de litiges relatifs aux causes de divorce et d'annulation de mariage, presque dans les mêmes termes, à l'indépendance et l'adoption du Code de la famille et de la tutelle en 1962 par le Mali ; parce que dans les développements qui suivent, on constatera que le Code malien de 1962 n'est autre chose qu'une tentative de conciliation entre les règles et pratiques coutumières, islamiques et occidentales. Constituant ainsi le soubassement d'un pluralisme juridique à la malienne qui tend vers un droit mixte.

### **B.- Vers un droit hybride du mariage dans un environnement de pluralisme juridique**

Comme nous l'avons déjà vu, de l'installation coloniale définitive en 1893 au Soudan français jusqu'en 1946, la politique de tolérance des règles coutumières et des conventions et celle de lutte contre ces règles et ces conventions ont été entreprises par le colonisateur. Ainsi, dans un premier temps, la politique française se cantonnait dans un non immixtion dans la vie des colonisés, tout en cherchant à régler par des interdictions, en vue d'influencer certaines pratiques et institutions coutumières. Ces deux attitudes parfois ambiguës du colonisateur ont caractérisé l'attitude du législateur malien à l'indépendance, malgré une volonté affichée des nouvelles autorités à provoquer les changements

---

<sup>37</sup> TRAORE (S.) (Document non daté, p. 117)

## 230 B. CAMARA : Mariage au Mali : de la coutume au code de la famille

socioéconomiques profondes susceptibles de faire entre le Mali au concert des nations modernes. En 1962, deux ans après son accession à la souveraineté internationale, le Mali adopta la loi n°62-17-ANRM du 3 février 1962 portant Code du mariage et de la tutelle modifiée un an après par la loi n°63-19-ANRM du 25 janvier 1963. Ce nouveau code malien sur le mariage et la tutelle avait pour objectif d'améliorer les conditions de vie de la des couples et de la femme à travers une modification légère de son statut et son rôle dans la société. Le code a deux caractéristiques majeures: la première est qu'il a été calqué sur les textes législatifs français, et la seconde est que le code est influencé par le droit musulman, notamment les coutumes islamisées.

Mais concrètement, les sources d'inspiration du législateur malien sont constituées par la décision du Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française, COPPET en 1939 et le décret MANDEL de la même année. Le Gouverneur COPPET, en effet, avait estimé dans sa décision il était nécessaire de faire accréditer de façon sensible le principe de la nécessité du consentement des futurs époux pour la validité du mariage. Et l'article premier du décret MANDEL, tente de régler les conditions physiques et d'âge du mariage en stipulant que « le mariage n'est possible que si la fille atteint 14 ans et le garçon 16 ans révolus ». En fait, comme nous l'avons souligné plus haut, dans la tradition malinké, quand la fille a 14 et 15 ans qu'elle est considérée comme prête à rejoindre son mari, car c'est en ce moment que les anciens disent que « *a côcô fara* » ( sa poitrine est pleine) , donc prête à être mariée. Le décret Mandel s'est probablement inspiré de cette coutume et de celles de beaucoup d'autres sociétés ouest africaines. L'article 2 du décret quant à lui pose d'emblée le problème de la volonté des époux dans le mariage, en disposant: « le consentement des futurs époux est indispensable à la validité du mariage ». Cette disposition est en contradiction avec la conception malinké pour laquelle le mariage, c'est le consentement de la famille, des anciens qui est importante. Selon l'article trois du décret, « toute revendication de veuve ou de toute autre personne faisant partie d'une succession coutumière était nulle si la personne concernée refusait de se rendre chez l'héritier auquel elle était attribuée. » cet article énonçait aussi que toute convention matrimoniale concernant la fille pubère était nulle même si elle donnait son consentement.

Comme nous l'avons déjà avancé, le décret MANDEL, le décret JACQUINOT et toute autres disposition relatives au mariage n'ont reçu aucune application du côté de la population, et rarement du côté des tribunaux indigènes. Malgré ces textes à qui il ne restait plus qu'une valeur symbolique, le législateur malien s'en est inspiré en reprenant certaines dispositions dans le code malien du mariage et de la tutelle. C'est ce code du mariage et de la tutelle du début des années 1960 qui est toujours en vigueur au Mali.

Concernant l'influence de l'islam sur le code, elle demeure avec la possibilité de la monogamie et de la polygamie avec limitation des épouses à quatre. Mais d'un autre côté on peut affirmer bamanan malinké qui n'avait pas fixé de limitation du nombre des épouses n'a pas totalement été abandonnée dans la réalité, mais ce sont les principes du droit musulman qui ont été pris en compte par le code malien de 1962. Les conditions du mariage et la limitation de la dot (1) sont édictées au même titre que les cas de prohibition, d'interdiction de mariage et les devoirs et droits des époux (2). Enfin, les conditions de dissolution du mariage ont été précisées (3).

### **1.-) Des conditions du mariage et la dot**

Contrairement à la coutume qui préconisait des mariages entre des clans autorisés et d'autres non autorisés, le nouveau code malien s'est borné à poser des conditions importées par le législateur colonial. Il s'agit là de l'application des principes d'égalité prônés par les déclarations des droits de l'homme auxquelles le Mali a adhéré, en l'inscrivant dans sa constitution. Des conditions qui souvent n'étaient pas totalement en contradiction avec les coutumes et pratiques locales.

#### ***a.) - Les conditions du mariage***

Dans le code du mariage et de la tutelle du Mali, un chapitre entier (trois articles) est consacré aux conditions du mariage. L'article 4 stipule que l'homme avant dix huit ans révolus et la femme avant quinze ans accomplis ne peuvent contracter mariage. L'alinéa 2 du même article ajoute : « néanmoins, le Ministre de la justice pourra accorder, par décision non susceptible de recours, des dispenses d'âge pour motifs graves. » Cette disposition n'est pas contraire à la coutume car dans le passé c'est vers l'âge de 18 ans que le jeune garçon circoncis pouvait rentrer dans le cercle des hommes. Ce qui le prédisposait au mariage. C'est donc à cet âge que les hommes se mariaient dans la tradition malinké. Concernant la jeune fille, comme nous l'avons dit précédemment, dans le pays malinké en général, rejoignaient leurs maris quand « leurs poitrines étaient pleines ». Cependant, chez la plupart des filles, la poitrine est pleine bien avant l'âge de 15 ans. Ici, on peut constater nouvelle loi a seulement voulu protéger la fille en interdisant me pariage précoce, en imposant « quinze ans accomplis », ce qui est bien raisonnable car « une poitrine remplie » d'une jeune fille n'est pas un critère très fiable pour mesurer l'âge d'une fille ; bien que dans la tradition mandingue il soit suffisant pour jauger de l'aptitude de la femme à supporter ses devoirs de cohabitation.

La violation de ce dispositions est sanctionnée par l'article 5 dans ces termes : « tout Officier de l'Etat civil qui procédera à l'union des personnes n'ayant pas l'âge requise, hormis le cas de dispenses accordées dans les conditions ci-dessus indiquées, sera condamné à une amende qui ne pourra excéder 120000

## 232 B. CAMARA : Mariage au Mali : de la coutume au code de la famille

Frs maliens (soit 60000 FCFA) et à une peine d'emprisonnement de six mois à un an. » Concernant la cérémonie religieuse, elle est interdite sans au préalable avoir l'autorisation d'un Officier d'Etat civil. Ainsi le mariage civil précède et détermine obligatoirement la mariage religieux et/ou coutumier, ce qui constitue une primauté du mariage célébré, contrairement au Sénégal où le Code de la Famille de 1972 permet la célébration du mariage coutumier, pour ensuite le faire constater devant l'officier de l'Etat Civil. Tout ministre d'un culte qui procédera à une cérémonie religieuse sans d'abord se munir d'un acte constatant la célébration civile de ce mariage sera punie d'une amende de 5000 frs à 30000 Frs (soit 2500 FCFA et 15000 FCFA). « En cas de récidive, il encourra une peine d'emprisonnement qui ne pourra être inférieure à deux mois. »<sup>38</sup>

Par ailleurs, le code malien de 1962, par respect des principes constitutionnels et légaux d'égalité et de non discrimination, a éliminé toute référence dans le mariage aux différences catégorielles, claniques et autres mésalliances liées aux pratiques sociales de supériorité.

### ***b.) - La dot et les présents***

Quand l'homme et la fille remplissent les conditions pour contracter mariage, les démarches commencent et la loi dans son article 3, alinéa 1 dispose que lorsque la dot et les présents sont exigés par la coutume, ils ne pourront en leur totalité dépasser en valeur vingt mille francs (soit dix mille francs CFA) en ce qui concerne la jeune fille et dix mille francs (soit cinq mille francs CFA) pour la femme. Il s'agit là d'un retour aux principes du décret Jacquinot de 1951.

Les alinéas qui se suivent posent le principe du remboursement de la dot quand le divorce est prononcé aux torts de la femme, ce qui ne déroge pas aux principes coutumiers.. En cas de divorce aux torts réciproques des époux, le tribunal déterminera le taux des restitutions. Quiconque aura perçu ou tenté de percevoir en vue d'un mariage, des présents et une dot d'un montant supérieur à celui fixé par le code sera condamné aux peines prévues à l'article 185 du Code Pénal. Tout comme le législateur colonial qui se souciait de la limitation de la dot, le code malien a voulu imposer un montant. Ainsi, la valeur de la dot sans être symbolique comme dans la coutume n'est pas non plus commerciale.

### ***c.) - Le consentement dans le code***

Le code malien de 1962 a repris les dispositions du décret Mandel dans son chapitre cinq. Il fait du consentement personnel des époux une condition de validité du mariage. L'article 10 stipule qu'il n'y a pas de mariage lorsqu'il n'y a pas

---

<sup>38</sup> Loi n°62-17 A.N.-R.M Portant Code sur le mariage et la tutelle en République du Mali, alinéa 1 de l'article 5.

ce consentement. La comparution personnelle des futurs époux devant le maire ou le chef d'arrondissement constitue donc un acte garantissant l'existence du consentement. Le consentement des parents n'est requis que dans des circonstances particulières, notamment en cas de minorité constatée des époux selon l'article 11 : « le fils qui n'a pas atteint l'âge de 21 ans révolus et la fille qui n'a pas atteint l'âge de 18 ans accomplis ne peuvent contracter mariage sans le consentement de leurs père et mère. » Tout Officier de l'Etat civil qui procédera à la célébration de mariage contracté par des fils de moins de 21 ans ou des filles de moins de 18 ans ( art. 15) sans qu'il soit assuré du consentement des personnes ci-dessus indiquées, consentement qui doit être énoncé dans l'acte de mariage, sera, à la diligence des parties intéressées ou du Ministère public du lieu où le mariage aura été célébré, condamné à une amende de 25000 Frs à 120000 frs et d'un emprisonnement de 6 mois au moins et d'un an au plus ou de l'une de ces deux peines seulement.<sup>39</sup>

On peut constater que le législateur malien, à la différence du colonisateur a essayé d'adapter la coutume en acceptant le mariage avec le consentement des parents, à un âge parfois bas, 18 et 15 ans. Le législateur malien semble respecter l'esprit de l'alliance matrimoniale coutumière dont le but était de lier les communautés pour une harmonie sociale. Mais plus loin, l'article 42 dispose que la femme divorcée et la veuve n'ayant pas dix huit ans accomplis pourront se remarier sans le consentement de leurs père et mère ou tous autres représentants légaux. Le mariage et le divorce rendent la fille majeure, donc libre de toute contrainte matrimoniale. Par ailleurs, l'interdiction de la répudiation comme cause légale de divorce par le code semble être le rejet de la coutume et de la pratique musulmane.

## **2.-) Polygamie et monogamie : respect des coutumes par le code**

Le législateur malien de 1962 n'a pas « osé » s'attaquer à une institution coutumière et musulmane fondamentale dans le mariage malinké, à savoir la polygamie. Mais la nouveauté réside dans la réglementation de la monogamie, en en faisant une option. *En consacrant* la monogamie à côté de la polygamie, le législateur malien de 1962 a voulu laisser un choix libre aux époux en leur permettant de déroger aux coutumes et aux coutumes islamisées. Ce pluralisme juridique dans le code malien montre jusqu'à quel degré les influences coutumière, islamique et occidentale sont présentes et fortes en même temps, pour un jeune Etat qui reste prudent quant à ses choix dans un domaine aussi total que le mariage et la famille. En effet l'article 43 du code dispose que l'homme qui contracte mariage pour la première fois ou qui est dégagé des liens d'unions antérieures peut s'engager dans la monogamie (art.7). Mais

---

<sup>39</sup> Il faudra noter que le Code de la Famille et de la Tutelle a été adopté en 1962 quand le Francs malien servait de monnaie. 5 FCFA=10 Francs maliens.

contrairement au Code sénégalais de 1972 qui est allé plus loin en rendant l'option de monogamie irréversible, le code malien autorise la révision de l'option de monogamie, mais avec le consentement exprès de l'épouse (art. 7). Par contre la polygamie comme dans la plupart des pays qui connaissent ce phénomène d'imbrication des coutumes et de l'islam, est organisée et limitée à quatre épouses selon les principes du droit musulman (art. 8 du code conformément à la sourate 4, « Les femmes » verset 3)<sup>40</sup>. Ainsi les pratiques coutumières bamanan malinké qui ne limitaient pas le nombre des épouses sont écartées (un seul homme pouvait épouser jusqu'à 20 femmes ou plus selon sa condition sociale).

### **3.-) La dissolution du mariage**

Selon l'article 57, le mariage se dissout de deux manières : par la mort de l'un des époux ou par le divorce légalement prononcé. Comme nous l'avons déjà dit, la répudiation est interdite et quand elle est prononcée en violation de cette interdiction, la femme est dispensée de ses devoirs de cohabitation et d'obéissance. Jusqu'à la décision de justice, la femme conserve tous les droits civils qu'elle tient de la loi et du contrat de mariage.<sup>41</sup>

#### ***a.) - Des causes et effets du divorce***

L'un quelconque des époux peut demander le divorce en cas d'adultère du conjoint, d'excès, de sévices et d'injures graves rendant la vie conjugale impossible, de condamnation de l'un des époux à une peine afflictive et infamante, d'alcoolisme invétéré et d'impossibilité par le conjoint de satisfaire à ses obligations conjugales.<sup>42</sup> Quant à la femme, elle peut exclusivement demander le divorce dans deux situations : le refus de l'époux de subvenir aux besoins indispensables de sa femme comme la nourriture, l'habillement et le logement ; la deuxième, et celui de payer la dot à l'expiration du délai accordé dans l'acte de mariage, (toutes choses difficiles voire impossibles pour elle dans la coutumes, parce qu'après constat par les parents, il leur revient de prendre la décision.) sur la base de la mauvaise foi du mari en application de l'article 211 du Code Pénal.<sup>43</sup>

Les plaintes devant le juge pour cause d'adultère sont assez nombreuses pour les demandes de divorce, mais paradoxalement la jurisprudence en la

---

<sup>40</sup> Sourate 4, « Les femmes » verset 3 du Coran : « [...] Il est permis d'épouser deux, trois ou quatre parmi les femmes qui vous plaisent, mais, si vous craignez de n'être pas juste avec celles-ci, alors une seule [...] » .

<sup>41</sup> Ibid. art. 58.

<sup>42</sup> Ibid. art. 59.

<sup>43</sup> Ibid. art. 60.



matière n'est pas abondante, contrairement à celle des tribunaux indigènes et de cercle, à cause de l'extrême difficulté pour le juge et les plaignants à administrer les preuves du contact sexuel, conformément au code, les éventuels témoins n'acceptant le plus souvent de témoigner.<sup>44</sup> Au chapitre deux du titre II du Code de mariage et de la tutelle sur les « causes du divorce », il n'est fait mention nulle part de la possibilité de divorce pour cause d'absence prolongée du mari alors que des demandes de divorce d'épouses en la matière sont souvent nombreuses surtout quand le mari absent ne « subvient pas aux besoins indispensables comme la nourriture, l'habillement et le logement ». C'est le cas par exemple de Sory M Sosso qui, après avoir contracté mariage avec Fati S Samé en 2003 l'a emmenée avec lui en Afrique Centrale où, cinq ans après il a commencé, par ses voyages, à s'absenter de façon anormalement prolongée et non justifiée. Injoignable au téléphone, l'épouse a été obligée de pourvoir elle-même aux charges liées au loyer et à l'entretien et qui finalement avec l'aide des parents, retourna au Mali. Le divorce lui est accordé par le tribunal non pas à cause de l'absence prolongée du mari, mais par l'application de l'article 60 du Code précité.<sup>45</sup> L'absence prolongée était difficilement admise comme cause de divorce dans les coutumes aussi, les délais étant si longs qu'il était quasiment impossible à mettre en œuvre. L'influence de l'Islam demeure encore très forte ici qui, en plus des délais très longs (jusqu'à 120 ans selon le rite hanbalite) semble tolérer l'absence prolongée avec le consentement de la conjointe. Mais par crainte de commettre l'adultère, la femme peut dans certains cas demander le divorce avec l'accord de ses parents.

Un autre cas a trait à l'absence de satisfaire à l'obligation de cohabitation, pour cause de faiblesse sexuelle du mari. Après la célébration en 2009 du mariage de M. Poudiougou et F. Dao, l'épouse a constaté l'impuissance sexuelle de son conjoint qui, d'une faiblesse sexuelle due à une éjaculation précoce, est devenu totalement impuissant, ajouté au défaut d'entretien. Elle obtient ainsi le divorce aux torts exclusifs de l'époux, conformément aux articles 34 alinéa 1<sup>er</sup> et 59 alinéa 2 et 60 alinéa 1<sup>er</sup> précités. Dans la coutume bamanan malinké, le divorce pour cause d'impuissance sexuelle était admis mais rarement appliqué à cause des questions d'honneur qui y sont attachées, et qui était le plus souvent gérée au sein de la famille où il arrivait que les frères de l'époux, avec sa complicité tacite et celle de la famille, accomplissaient avec l'épouse le devoir de cohabitation, les enfants

---

<sup>44</sup> Entretien : M.B. Keïta juge au siège Bamako, le jeudi 20 mai 2010.

<sup>45</sup> Archives : audience publique ordinaire du 22 avril 2010, tribunal de première instance, commune III, Bamako.

issus de ces relations restaient ses enfants. De nos jours, cette pratique est devenue presque impossible dans les communautés à cause de l'influence occidentale.<sup>46</sup>

La femme qui obtient le divorce à son profit conserve tous les avantages que le mari lui avait consentis. Si le divorce a été prononcé au profit du mari, celui-ci peut demander la restitution des avantages qu'il avait consentis à son épouse. L'époux contre lequel le divorce a été prononcé paiera une pension alimentaire à l'autre au cas où celui-ci se trouverait dans le besoin par le fait du divorce. La pension alimentaire est révoquée en cas de remariage de la femme et dans le cas d'inconduite notoire. [...] Par l'effet du divorce, l'épouse reprendra l'usage de son nom.<sup>47</sup>

#### ***-De la dissolution du mariage par décès***

Dans le code du mariage et de la tutelle, l'article 101 qui dit qu'en cas de décès du mari la femme ne pourra contracter un nouveau mariage qu'après un délai de quatre mois et dix jours, et que tout rapport sexuel lui est interdit pendant cette période est aussi conforme à la sourate 2 verset 234 du Coran qui dit que « *ceux des vôtres que la mort frappe et qui laissent des épouses : celles-ci doivent observer une période d'attente de quatre mois et dix jours* ». Toute démarche de mariage auprès de la veuve et de ses parents est interdite à cette période et tout acte de ce genre est nul et non avenue. La veuve enceinte de son mari ne peut contracter mariage à l'expiration de ce délai si elle n'a au préalable accouché. Si pendant ce délai la femme accouche, elle n'est plus tenue d'achever la durée de quatre mois et dix jours.

Ici, nous remarquons que le code respecte la durée du *friya* coutumière prévue par la religion musulmane.

Le Mali a ratifié toutes les conventions internationales relatives aux droits de la femme et de l'enfant mais en pratique, ces textes juridiques ne sont pas toujours appliqués et la législation interne n'est pas harmonisée avec elles. Récemment, après une décennie de discussion et de réflexion sur l'élaboration d'un nouveau code qui respecterait d'avantage les droits humains en général et de la femme et de l'enfant en particulier,<sup>48</sup> un nouveau code appelé « Code des

<sup>46</sup> Archives : audience publique ordinaire du 18 mars 2010. Tribunal de première instance, commune III, Bamako.

<sup>47</sup> Ibid. art. 81, 82 et 83.

<sup>48</sup> En effet, le Mali est parmi les pays qui ont ratifié presque tous les instruments des Nations Unies et de l'Union africaine. En outre, la Constitution malienne de février 1992 énonce que l'Etat « *souscrit à la déclaration des droits de l'homme du 10 décembre 1948 et à la charte africaine des droits de l'homme et des peuples du 27 juin 1981* ». Le Mali a signé et ratifié le Pacte International relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PIDESC) respectivement en 1966 et en 1974 ; la Charte Africaine des droits du bien-être de l'enfant etc.

personnes et de la famille » a été conçu par le gouvernement, voté par l'Assemblée Nationale et contesté aussitôt par la communauté musulmane à travers le Haut Conseil Islamique du Mali (HCIM).

## **Conclusion**

La coutume bamanan malinké, le mariage était fondamentalement basé sur les alliances familiales et toute la communauté était responsable de la réussite ou de la non-réussite du mariage. Le consentement des futurs époux n'était pas nécessaire et le divorce était presque inexistant. Même avec l'avènement de l'Islam, certaines coutumes et pratiques qui n'étaient contraires à l'Islam avaient été tolérées. Le mariage n'a pas reçu de changements profonds et, au contraire, l'Islam a contribué à renforcer certaines situations ou pratiques pendant qu'il bannissait d'autres. La grande tentative de changement vient de la colonisation française où le législateur colonial a édicté plusieurs textes sur le mariage. Mais même là, il n'a pas totalement réussi car nous assistons non seulement à des pratiques traditionnelles hybrides coutumières musulmanes mais aussi occidentales. L'intervention du législateur colonial a ainsi contribué à diviser la société et à instaurer une situation de pluralisme juridique qui tend vers un droit mixte. C'est pourquoi, dès l'indépendance du Mali, le premier Code sur le mariage et la tutelle était à cheval sur les coutumes locales, l'Islam et la logique occidentale. Le législateur malien, s'inspirant des textes coloniaux, a fait du mimétisme tout en essayant de satisfaire aux différentes coutumes et pratiques sociales. Le Code sur le mariage et la tutelle constitue la continuation de la volonté du législateur colonial de « civiliser » la famille traditionnelle en influençant les règles des alliances matrimoniales. Cette contradiction continue de nos jours, car récemment, le gouvernement malien a fait voter une loi sur la famille et les personnes par l'Assemblée Nationale qui a été fortement et violemment critiquée et rejetée par le Haut Conseil Islamique du Mali. Des dispositions entières sur l'égalité homme femme, la succession etc. sont ainsi farouchement dénoncées comme une violation de l'Islam. Selon le Haut conseil islamique du Mali, le code, en l'état, est loin de refléter les réalités de la société malienne. Il ressemble à bien d'autres, constate-t-il avec amertume, « à celui d'un autre milieu sinon d'une autre culture, celle de l'Occident déshumanisé et athée pour ne pas le nommer. » Enfin, toujours selon le HCIM, « En dépit du caractère laïc de l'Etat et du souci de respecter les engagements internationaux, nous pouvons et devons éviter de nous renier au travers d'un code des personnes et de la famille ». Sous la pression de cette organisation islamique, le président de la République du Mali a décidé de surseoir à la promulgation de ce code en le renvoyant à l'Assemblée nationale pour une seconde lecture qui n'interviendra probablement jamais.

Le rejet de cette loi nous montre une fois de plus la résistance des traditions ancestrales et musulmanes au Mali. Une situation qui favorise l'édiction de lois qui tiendraient en compte les réalités locales. Le code des personnes et de

## 238 B. CAMARA : Mariage au Mali : de la coutume au code de la famille

la famille constitue une piste de recherche et de réflexion future pour discerner son esprit, ses dispositions et son application sur le terrain.

### BIBLIOGRAPHIE

- ANTOINE (P.), *La société dakaroise et le mariage civil : un compromis entre droit de la famille et religion*, Revue Erudit, 2008, [En ligne] : <http://www.erudit.org/livre/aidelf/2008/001555co.pdf>
- BERTHE (O.), *Une analyse objective du rôle et statut de la femme malienne tel que recommandés par le code malien du mariage*, mémoire de fin d'études, ENSUP-Bamako : 1987.
- BINET (J.), *Le mariage en Afrique noire*, Editions ?, Paris, 1959.
- BITOTA MUAMBA (J.), *Recherches sur le statut juridique des femmes en Afrique*, Thèse pour le doctorat de Droit, 2003, Equipe Théorie des Actes et du Contrôle des Institutions Publiques, Université Toulouse 1 - Sciences sociales.
- DECOTTIGNIES (R.), *Requiem pour la famille Africaine*, In Annales Africaines, (Faculté de Droit et des Sciences Économiques de Dakar), Paris : Editions Pédone, 1965.
- DIARRA (S.O.-SOD), *Haut Conseil Islamique : « Nous pas bouger » sur le Code*, Info-Matin du lundi 5 Octobre 2009. Sur Web. : <http://www.bamanet.net/index.php/actualite/info-matin/5571-haut-conseil-islamique-du-mali-l-nous-pas-bouger-r-sur-le-code.html>
- DIARRA (S.O.-SOD), *Exposé sur le code de la famille : Le HCI investit Koulikoro*, Info-Matin du lundi 26 Octobre 2009. Sur Web. : <http://www.bamanet.net/index.php/actualite/info-matin/5994-expose-sur-le-code-de-la-famille-le-hci-investit-koulikoro.html>
- DIARRA (F.A.), *Femmes Zarma au Niger*, Editions ?, Paris 1971.
- DIOUF (G.), *Les droits de la femme mariée dans le mariage coutumier africain*, Mémoire Master II, UCAD, Département d'Histoire du Droit, Dakar, 2009.
- GHASSAN 'Ascha, *Du statut inférieur de la femme en Islam*, L'Harmattan, 1987.
- KOUASSIGAN (G-A.), *Quelle est ma loi ? Tradition et modernisme dans le droit privé de la famille en Afrique francophone*. Paris : Pédone, 1974, pp 311.
- Larousse, sur Web. : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/sororat>
- Larousse, sur Web. : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/l%C3%A9virat>
- Larousse, sur Web. : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/mariage>

*Le Saint Coran* et la traduction en langue française du sens de ses versets, Révisé et Edité par : La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l'Ifta, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse. (Non daté).

Les Archives Nationales du Sénégal (Dakar) et du Mali (Bamako, les archives du tribunal de première instance de la commune III de Bamako etc.

MONTEIL (C.), *Les Bambara du Ségou et du Kaarta (Étude Historique et Littéraire d'une peuplade du Soudan Français)*, Paris Vème : Émile Larose (éd.), 1923.

MONTEIL (V.), *L'islam noir : une religion à la conquête de l'Afrique*, SEUIL ESPRIT, 3è Edition, 1980.

MORAND (M), *Etude de droit musulman et de droit coutumier berbère*. Alger, J. Carbonel, 1932, 318 p., In-80, 35 Fr

Nations Unies, Conventions Internationales Relatives aux Droits de l'homme, Etat des engagements des pays, membres de la Francophonie, Février 2004, Sur Web : <http://democratie.francophonie.org>

NDIAYE (Y.), *Le nouveau droit africain de la famille*, Ethiopiques, numéro 14, revue socialiste de culture négro-africaine, avril 1978.

NIANE (Djibril Tamsir éd), *La Charte de Kurukan Fuga : Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Paris : CELTHO –L'HARMATTAN, 2008.

OKOU (H. L.), *Les conventions indigènes et la législation coloniale (1893-1946) — Essai d'anthropologie juridique*, Abidjan : EDITIONS NETER, 1994, p.33.

OLAWALE (E.T), *La nature du droit coutumier africain*, Edition française, Paris, 1961.

RADCLIFFE (A.R.) & FORDE (D), *Système africains de la famille et du mariage*, Edition française, Paris, 1954.

RODET (M), *Genre, coutumes et droit colonial au Soudan français (1918-1939)*, Cahiers d'études africaines, 2007/3-4, n° 187-188.

ROUSSEAU (J), *Le mariage et sa dissolution dans le statut civil local algérien*, Algiers 1960.

ROUSSEAU-THERAUX (J), *Le droit musulman en Algérie*, M.A.I.D.C. iii/3, Rome 1953, 189-99.

SANANKOUA (B.) *Femme, Islam et droit de la famille au Mali*, Colloque international sur « L'Islam dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne — Défis et Réponses », Communication, Dakar, 2008.

SARR (D.), *Jurisprudence des tribunaux indigènes du Sénégal : les causes de rupture du lien matrimonial de 1872 à 1946*. Annales Africaines, UCAD, Dakar, 1975.

## 240 B. CAMARA : Mariage au Mali : de la coutume au code de la famille

TRAORE (S.), *Le mariage dans la coutume Soninké islamisée. Mémoire de maîtrise en droit privé judiciaire*, Université de Dakar, 1980.

TRAORE (S.), *Droit coutumier et coutume, réflexions sur le langage du juriste des institutions traditionnelles africaines (quelques exemples de concepts tirés du droit soninké du Gajaaga-Sénégal)*, Annales Africaines, Revue de droit, d'économie, et de gestion de la faculté des sciences juridiques et économiques de l'Université Cheikh A. Diop de Dakar, 1989-1990-1991.

TRAORE (S.), *Corpus Soninké— Parenté et Mariage*, Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris, Université de Paris I, 1985.

UNICEF-Mali, *Analyse de la situation des enfants et des femmes*, 2006.

### **Lois, Décrets et Décisions de justice:**

La Charte de Kurukan Fugan (Constitution du Mandé), 1236, En ligne (07/08/2010) : <http://www.oecd.org/dataoecd/56/60/38874898.pdf>

Loi N°09-038/AN-RM Portant Code des Personnes et de la Famille voté par l'Assemblée Nationale le 03 août 2009.

Loi n°62-17 A.N.-R.M Portant Code sur le mariage et la tutelle en République du Mali, alinéa 1 de l'article 5.

Décret Mandel du 15 juin 1939 subordonnant la validité du mariage au consentement de la jeune fille.

Décret Jacquinet de 1951 donnant la possibilité à la jeune fille de 21 ans de choisir son mari malgré l'opposition des parents.

Tribunal de Subdivision de Thiès, 13 octobre 1914—M. 149, pièce 228. (In Dominique Sarr : les causes de rupture du lien matrimonial .Annales Africaines .1975)

Tribunal de Première Instance de la Commune III du District de Bamako, 18 mars 2010.

Tribunal de Première Instance de la Commune III du District de Bamako, 22 avril 2010.

### **Sites Internet :**

<http://www.justicemali.org/www.justicemali.org/amdh.htm>

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Association\\_malienne\\_des\\_droits\\_de\\_l'homme](http://fr.wikipedia.org/wiki/Association_malienne_des_droits_de_l'homme)