

Ministère de la Justice

GIP Droit et Justice

L'Étranger en France, face et au regard du droit

**Les populations originaires de Turquie,
la religion et le droit de la famille :
approche socio-juridique**

sous la responsabilité scientifique de
Monsieur Francis MESSNER

Rapports fournis par:

Monsieur Franck FRÉGOSI
Madame Nadine WEIBEL
Madame Isabelle RIASSETTO
Madame Elise CORDIER
Madame Jacqueline FLAUSS-DIEM

**Centre CNRS
Société, Droit et Religion en Europe
Université Robert Schuman**

Strasbourg - Janvier 1999

SOMMAIRE

FRANCIS MESSNER	
Introduction	p. 3
I- APPROCHE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE	p. 6
FRANCK FRÉGOSI	
A - LES RESPONSABLES ASSOCIATIFS TURCS, LE DROIT, LA RELIGION ET LA FAMILLE	p. 7
1) Aperçu sur les populations originaires de Turquie en Alsace	p. 8
a) L'immigration d'origine turque en Alsace en chiffres	p. 8
b) Des rapports contrastés à la religion	p. 10
c) Le tissu associatif turc local et ses caractéristiques	p. 12
2) Détour par le droit de la famille en Turquie	p. 14
a) La prégnance du droit musulman	p. 14
Le mariage	p. 15
Dissolution du lien matrimonial	p. 18
b) Les réformes successives du droit turc de la famille et ses caractéristiques actuelles	p. 20
Milieu de l'islam officiel	p. 23
Milieu de l'islam oppositionnel	p. 27
Milieu alévi	p. 32
Milieu des associations ethnico nationales	p. 34
Milieu des associations socioculturelles	p. 39
NADINE B. WEIBEL	
B - REGARD SUR LE MARIAGE TURC EN ALSACE : CÔTÉ FEMMES	p. 46
Une laïcité qui gère le religieux	p.47
Islams de Turquie - islams de l'immigration	p. 48
Mariage islamique et mariage civil	p. 50
L'échantillon	p. 54
Le mariage, un passage incontournable	p. 57
1) Qui épouse qui ?	p. 58
2) Les négociations pré-nuptiales	p. 61
3) Dot coutumière et dot islamique : <i>baslik</i> et <i>mehir</i>	p. 62
4) Les cérémonies du mariage	p. 64
5) La validation : <i>imam nikâh</i> et mariage civil	p. 66
6) Divorce et mutations	p. 68

ISABELLE RIASSETTO - ELISE CORDIER

II - RAPPORT D'ENQUÊTE.

APPROCHE JURIDIQUE : COMPTE-RENDU MÉTHODOLOGIQUE p. 71

Compte-rendu des entretiens p. 72

1) Entretiens avec les notaires p. 72

a) Le régime matrimonial p. 73

b) La transmission de biens p. 73

c) L'acquisition d'un bien immobilier p. 73

2) Entretiens avec les magistrats p. 74

a) Les relations entre époux p. 74

b) Les relations avec les enfants p. 75

Compte-rendu du dépouillement de la jurisprudence p. 76

1) Champ d'investigation jurisprudentiel p. 77

2) Méthode d'exploitation de la jurisprudence p. 77

a) L'étude analytique p. 77

b) L'étude synthétique p. 79

JACQUELINE FLAUSS-DIEM

III - LE COMPORTEMENT DE LA COMMUNAUTÉ TURQUE D'ALSACE FACE AU DROIT

RÉGISSANT LES RAPPORTS FAMILIAUX. Analyse du contentieux impliquant
des nationaux turcs devant les juridictions locales de 1987 à 1996 p. 80

Sociologie du contentieux p. 81

Contentieux des couples mixtes p. 82

1) Quelle mixité ? p. 82

2) Quelle union matrimoniale ? p. 82

a) Mariages et divorces de convenance ? p. 82

b) Vie commune ordinaire p. 83

3) L'enfant hors mariage p. 83

Contentieux des couples turcs p. 84

1) Aspects procéduraux p. 84

a) Les parties p. 84

b) L'objet de la demande p. 84

2) La rupture du lien matrimonial p. 85

a) Quel mariage ? p. 85

b) Quelle « faute » matrimoniale ? p. 86

3) L'évocation de la dot p. 87

4) L'émergence de flux migratoires turcs p. 88

Bibliographie générale p. 90

Annexes p. 93

Liste des auteurs p. 111

Francis MESSNER

INTRODUCTION

Les résultats du programme de recherche sur les populations originaires de Turquie, la religion et le droit de la famille en Alsace réalisé dans le cadre d'une convention avec le GIP Droit et Justice constituent des apports intéressants tant pour l'étude du droit des religions en général que pour le projet d'ensemble du GIP sur *L'étranger en France, face et au regard du droit*.

En effet, le droit des religions en France, c'est-à-dire le droit étatique appliqué au phénomène religieux, peu développé pour des raisons historiques, traite essentiellement de l'organisation des cultes et du statut de leurs ministres. Or cette approche classique, certes nécessaire, est trop étroite. Elle ne répond pas à toutes les interrogations posées par les mutations du paysage religieux contemporain. L'implantation ou la réimplantation et l'affirmation récentes, plus ou moins massive, de religions mondiales "non-européennes" et de nouvelles formes de religiosité ont bouleversé un équilibre traditionnel caractérisé par une gestion publique "en bon père de famille" des anciens quatre cultes reconnus (catholique, luthérien, réformé, juif) en régime de séparation.

Les revendications relativement récentes de communautés musulmanes souvent présentes de longue date en France participent à cette évolution. La région Alsace est à cet égard dans une situation particulière. Les populations considérées comme musulmanes sont, contrairement à celles d'autres régions françaises, majoritairement d'origine turque et marocaines. Récemment immigrés, les Turcs sont plus discrets dans leurs demandes institutionnelles. Contrairement aux collectivités marocaines, ils s'adressent rarement aux pouvoirs publics aux fins de revendiquer la parité en matière culturelle. Les dossiers relatifs à la construction de mosquées, à la création d'une faculté de théologie musulmane à Strasbourg ou encore à l'instauration d'un enseignement religieux dans le cadre du droit local alsacien-mosellan sont surtout portés par les responsables du groupe maghrébin et des marocains en particulier.

En ce sens, l'étude socio-juridique des rapports familiaux d'un groupe ethnico-religieux relativement marginalisé par rapport aux institutions de la société française n'est pas dénuée d'intérêt. On peut en effet supposer que certains aspects de l'identité religieuse

auront une tendance naturelle à se réinvestir dans la famille, vecteur classique des traditions culturelles.

Le rapport sur les populations originaires de Turquie, la religion et le droit de la famille est le fruit d'un travail d'équipe mené par des membres de l'UPRESA 7012 (*Société, Droit et Religion en Europe*).

Il comprend deux textes à dominante sociologique et anthropologique rédigés par Monsieur Franck FRÉGOSI et Madame Nadine WEIBEL. Ils font état d'enquête de terrains.

Mesdames Isabelle RIASSETTO et Elise CORDIER ont collecté les décisions, traitant du droit de la famille et de la religion, des juridictions judiciaires les plus significatives d'Alsace. Ce travail a été complété par des entretiens auprès de notaires et de magistrats. Enfin Madame Jacqueline FLAUSS-DIEM a analysé, par le biais de la jurisprudence rassemblée par Mesdames Cordier et Riassetto, le comportement de la communauté turque d'Alsace, face au droit régissant les rapports familiaux.

L'éclatement, largement médiatisé, de la communauté musulmane en France est dorénavant une réalité bien connue des Français. Or il ressort de la présente investigation que la communauté turque en Alsace n'en constitue pas un sous-ensemble homogène. Elle est elle-même divisée en trois grandes tendances à caractère religieux, dont les contours sont souvent difficile à cerner: l'islam officiel (*Diyanet*), l'islam oppositionnel (plus principalement le *Millî Görüs*) et les Alévites, qualifiés de laïques, auxquels s'ajoutent diverses autres identifications et formes d'appartenance ethnique, culturelle, linguistique.

Le droit de la famille turc ne constitue pas en tant que tel un analyseur pertinent de la problématique qui nous intéresse. Il n'existe, en effet, pas de différences substantielles entre celui-ci élaboré sur le modèle occidental du Code civil suisse et le droit français. Bien plus, le Code civil turc impose, certes à l'instar du Code civil français, mais contrairement à toute une série de pays de l'Union Européenne qui reconnaissent les effets civils du mariage religieux (Italie, Espagne, Portugal, Pays nordiques, Irlande, Grande-Bretagne), le principe d'antériorité du mariage civil avant la célébration du mariage religieux. Notons cependant que le droit turc accorde une place prépondérante à l'homme au sein de la famille. Il en fut de même dans les législations européennes du 19^e siècle et du début du 20^e siècle. Le statut personnel musulman (*ahwâl shakhsiyya*), qui inclut le droit de la famille, ne s'applique pas en Turquie et la forme religieuse du mariage ne revêt pas la même signification que le mariage chrétien et notamment celle du mariage catholique. Dans ce dernier cas, le mariage est un sacrement assorti de toute une série de droits et de devoirs qui sont codifiés dans le Code de droit canonique du 1983. Par conséquent, lorsque la *shari'a* n'est pas formellement appliquée, le mariage dit religieux en islam ne constitue qu'une formalité optionnelle, susceptible cependant de prendre de l'importance ou même un caractère obligatoire dans les pays occidentaux où l'islam est minoritaire.

Par contre, les pratiques et les représentations sociales du mariage et de la famille occupent une place importante dans les communautés turques. Le mariage et la famille sont valorisés. Il reste dans tous les cas un passage obligé. Et, contrairement à une idée reçue, nourrie probablement par une vulgarisation de la notion de répudiation, le divorce est très mal perçu en Turquie où son taux est le plus bas d'Europe.

Pour les communautés turques, le mariage non seulement lie deux personnes, il agrège également à un groupe. Les mariages sont, par voie de conséquence, dans leur grande majorité endogamique et, pour près de 50 % des couples, arrangés. La dot, comme visibilisation du lien intercommunautaire, conserve également une certaine importance, y compris en France.

Ce fonctionnement de type "communautariste" -mais n'attachons aucun sens négatif à ce terme- est patent lorsqu'on aborde la thématique du recours aux autorités juridiques. Le recours au notaire ne se fait, par exemple, que par nécessité, à l'occasion notamment de l'acquisition d'un bien immobilier.

Le contentieux familial n'est que très rarement porté devant le juge ! Il relève presque toujours de circonstances particulières et non d'un comportement usuel des membres des communautés turques et assimilés. Mais l'autorégulation des conflits n'est de loin pas une particularité turque. Elle est largement partagée par d'autres communautés d'étrangers ou d'origine étrangère, et probablement aussi par une frange de français d'origine, mal intégrés dans la société (marginalité sociale).

Le facteur religieux, et cela contrairement à une idée reçue nourrie peut-être par la médiatisation de l'affaire des foulards, ne constitue pas un élément déterminant dans l'apparition d'un conflit. Il n'est que très rarement invoqué ou utilisé à l'occasion de la résolution d'un contentieux. A titre comparatif, il est possible d'affirmer que le facteur religieux est quantitativement et qualitativement beaucoup plus présent à l'occasion de litiges, dont une des parties est membre d'un groupements dit sectaire ou des confessions juive et catholique.

Le processus d'intégration des communautés turques produira probablement sur un long terme deux effets qui à première vue semblent avoir un caractère antinomique.

D'une part, l'acculturation des populations turques semble générer leur recours plus systématique aux institutions juridiques françaises.

D'autre part, la connaissance des mécanismes juridiques aura tendance à renforcer les fonctionnements communautaristes. Les communautés turques, à l'instar d'autres groupements, ne manqueront pas de revendiquer un "accommodement raisonnable" entre leurs autocompréhensions religieuses et coutumières et le droit français.

I - APPROCHE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE

Introduction générale

Parallèlement à l'examen des pratiques juridiques des populations originaires de Turquie (de nationalité turque, binationaux ou d'origine turque et de nationalité française), laissant ou non apparaître une juxtaposition de différents systèmes normatifs (droit civil français et droit civil turc, dispositions coutumières et pratiques découlant d'une formalisation du droit musulman hanéfite), nous avons en effet voulu aborder cette problématique de la réception du droit de la famille par les populations ciblées à partir de leur vécu sociologique. Pour se faire nous avons tenu à privilégier l'étude des discours, des attitudes sociales et symboliques des acteurs eux-mêmes en la matière par rapport à leur auto-compréhension du droit français de la famille *lato sensu* (mariage, divorce, successions, autorité parentale, garde des enfants...). L'occasion nous sera ainsi donnée tout au long de cette recherche, de vérifier tout d'abord de quelle manière ces populations sont amenées à se réapproprier ce droit. Il nous faudra ensuite observer aussi comment elles parviennent à conjuguer le respect d'un cadre légal national avec un ensemble de règles écrites ou coutumières, de pratiques héritées d'un patrimoine culturel qui historiquement a été largement imprégné par le vaste ensemble normatif du droit musulman relatif au statut personnel et ce, indépendamment des réformes sécularisantes qu'a connues ce système sous l'autorité des derniers sultans ottomans à la fin du XIXe siècle et de leur accentuation dans un sens plus clairement laïcisant à l'initiative de Mustapha Kémal dans les années vingt (suppression de l'institution du califat, déconfessionnalisation forcée de l'Etat, adoption du Code civil suisse...).

Pour ce faire, nous avons choisi de traiter cette partie sociologique selon deux modalités différentes :

- d'une part en effectuant dans un premier temps un recueil d'informations auprès de responsables associatifs turcs locaux (Monsieur Franck FRÉGOSI) en l'occurrence à l'échelle du Haut et du Bas-Rhin ainsi qu'auprès de personnes et d'institutions turques officielles en charge du suivi et de la représentation de la communauté turque en l'occurrence le personnel et les agents consulaires turcs ;
- d'autre part, et parallèlement à l'enquête précédente sur le tissu associatif turc, une enquêtrice (Madame Nadine WEIBEL) a été chargée de récolter des données auprès de femmes turques sur la base d'entretiens qualitatifs libres destinés à illustrer notre étude par des témoignages personnels, par le vécu quotidien du droit de la famille.

A - LES RESPONSABLES ASSOCIATIFS TURCS, LE DROIT, LA RELIGION ET LA FAMILLE

L'essentiel de notre travail a consisté en la réalisation puis le traitement d'entretiens de type semi-directifs menés auprès de divers responsables d'associations et d'officiels turcs présents en Alsace.

Avant d'entrer dans l'analyse détaillée de ces entretiens, d'un ensemble de discours parfois formalistes, prescriptifs, et sans doute convenus¹, un préalable introductif s'impose tant en ce qui concerne le type de populations étudiées en l'occurrence les populations originaires de Turquie, que l'angle thématique d'approche à savoir le vaste domaine du droit de la famille français et son éventuelle articulation avec le religieux.

Cette introduction devrait nous permettre d'une part, de mieux cerner le groupe de populations concernées d'un point de vue à la fois quantitatif (nombre de personnes, répartition géographique, catégories socioprofessionnelles, tissu associatif...) et qualitatif (rapports à l'islam, sensibilités culturelles, philosophiques politiques...), et d'autre part, de rappeler à grands traits les caractéristiques du droit turc de la famille et les différentes réformes historiques qu'il a connues, à la lumière des modifications en profondeur des rapports entre la religion (l'islam) et l'Etat survenues en Turquie au début de ce siècle. Réformes initiées déjà sous l'empire ottoman finissant, qui furent parachevées sous la houlette de Mustapha Kémal dans les années vingt. Ces réformes fondent l'originalité de la Turquie moderne à savoir d'être une République atypique parce que laïque, par rapport au reste du monde musulman (surtout le monde arabe !) où

¹ Il est en effet peu fréquent qu'une population étrangères ou non, mais *a fortiori* dans le premier cas, ou qu'un groupe d'individus organisés en association, déclarent publiquement, ou au cours d'entretiens dans le cadre d'une enquête, avoir des pratiques, des usages *contra legem*. Il n'entre pas dans notre propos de mettre en doute de façon systématique les déclarations des responsables rencontrés niant encourager ou simplement connaître ce type de comportements parmi leurs compatriotes et adhérents, mais tout logiquement d'attirer l'attention sur les marges d'erreur toujours possibles dans ce type d'analyse. De là, l'intérêt de compléter cette étude par des entretiens avec les acteurs de base que sont les femmes, fiancées, épouses, mères de famille ou divorcées qui peuvent apporter un autre témoignage que celui des officiels, qui sont de surcroît des points de vue masculins !

perdre plutôt le schéma classique de l'Etat adossé à une religion officielle, l'islam, et d'un ordre normatif étatique qui fait référence plus ou moins systématiquement à la normativité islamique² principalement en matière de statut personnel.

1) Aperçu sur les populations originaires de Turquie en Alsace

Nous avons opté pour une présentation mettant l'accent tour à tour sur la présence numérique, l'assise économique et sociale de cet ensemble de populations d'origines culturelles, ethniques, linguistiques diverses, ses rapports contrastés à l'islam et son tissu associatif local à la fois dense et traversé par de multiples segmentarités politiques, religieuses, culturelles, ethniques ou sociales qui parfois se combinent les unes avec les autres, rendant plus délicate toute typologisation *a priori*.

a) L'immigration d'origine turque en Alsace en chiffres

Lors du dernier recensement de 1990, les étrangers représentaient en Alsace près de 8 % de la population locale, soit 128 700 personnes pour 1 624 000 habitants, contre, à titre comparatif, 6,3 % à l'échelle nationale³. Avec ce pourcentage supérieur à la moyenne nationale, l'Alsace se situe au quatrième rang des régions accueillant un pourcentage élevé d'étrangers, derrière l'Ile de France (12,9 %), Rhône Alpes et Paca (9 %). Bien que l'on observe en Alsace, comme dans le reste du territoire national une stabilisation du nombre des étrangers (+ 0,2% entre 1982-1990 contre + 2,5 % entre 1975-1982), qui s'explique en partie par l'accroissement du nombre des naturalisations (3 500 étrangers naturalisés en 1994 !) et par un rééquilibrage entre les départs, les décès et les arrivées et les naissances, il convient de noter que cette région-est devenue tardivement, aux alentours des années soixante dix, une zone d'immigration, là où d'anciennes régions d'immigration comme la Meurthe et Moselle, le Pas de Calais ou les Pyrénées orientales voyaient elles, une très forte diminution localement de la population étrangère de 20 à 30 %. Cette "exception alsacienne" qui s'explique entre autre par la proximité géographique de l'Allemagne et de la Suisse, bassins d'emplois potentiels pour des travailleurs frontaliers, par le fait aussi que l'Alsace semble mieux résister économiquement (le taux de chômage local de 8 % est le plus faible des régions françaises !) vaut plus spécifiquement pour le département du Bas Rhin (+40 % en 15 ans).

² Sur cet aspect, voir BOTIVEAU B, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala-Iremam, 1993, 379 p.

³ Toutes les données chiffrées sur l'immigration proviennent de l'INSEE et sont présentées in *Chiffres pour l'Alsace*, "Les étrangers en Alsace", décembre 1995, n° 30-31.

Une autre particularité de l'Alsace réside dans la prédominance au sein de la population étrangère des groupes marocains et turcs, qui à eux seuls représentent 35 % des étrangers. A titre indicatif, 15 % des turcs de France résident en Alsace. Le groupe turc avec 26 400 personnes constitue en fait la première communauté étrangère de la région. Il s'agit d'une population principalement localisée dans le département du Bas Rhin⁴, où ils représentent 10 % de la population. Cet ensemble de populations est surtout implantée à hauteur de 43 % en zone urbaine (Strasbourg, Mulhouse, Colmar), dans les villes moyennes et petites (Haguenau, Barr, Bischwiller, Obernai...), mais aussi, ce qui constitue en soi une originalité en la matière, en zone rurale (Niederhaslach, Oberhaslach, Urmatt...)⁵.

Les migrants turcs résidant en Alsace sont dans leur grande majorité originaires des régions rurales défavorisées de l'Anatolie et de la Turquie orientale, plus rarement de l'Ouest du pays plus industrialisé (exception de Bischwiller !). Près d'un tiers au moins de cette population⁶ serait composé de kurdes originaires des départements de Tunceli, Marash, Bingöl (sud est et est anatolien) dans le Bas Rhin, de Urfa et Mardin (frontière turco irakienne) dans le Haut Rhin.

Dans leur grande majorité les actifs turcs (et assimilés) constituent la population ayant le plus fort taux d'ouvriers (81 %). Ils travaillent principalement dans le secteur de l'industrie et du bâtiment, où ils occupent des emplois peu qualifiés. A noter toutefois une proportion non négligeable d'artisans, de commerçants (commerce de détail, restaurateurs, *hallal business...*) et de chef d'entreprise, supérieure en tout cas au pourcentage de français. C'est ainsi que les turcs représentent actuellement la troisième nationalité des dirigeants d'entreprise en Alsace (7,3 % du total) à égalité avec les algériens⁷.

Cette émergence d'un entrepreneuriat turc ne serait faire oublier que cette communauté est en même temps la plus touchée par le chômage, 23 % de chômeurs parmi les turcs qui représentent 29 % des étrangers inscrits à l'ANPE.

La population turque résidant en-Alsace, à l'instar de la population marocaine, elle aussi d'implantation récente (milieu des années soixante dix) se caractérise surtout par sa jeunesse, 60 % de jeunes de moins de 25 ans contre 34 % des français, et par un relative équilibre entre hommes et femmes depuis une dizaine d'années.

⁴ Cf. Carte de la présence turque en Alsace, en annexe (source rapport GERIM/FAS 1990).

⁵ L'implantation turque en milieu rural (milieu vosgien) correspond principalement aux activités forestières, ailleurs cela renvoie également à la présence d'entreprises locales installées dans des communes rurales, et offrant des emplois non qualifiés. A noter également une forte présence turque dans le Sundgau (Haut-Rhin), qui là s'explique plutôt par la proximité de la Suisse.

⁶ Il est très délicat en l'espèce de proposer un chiffre précis du nombre de kurdophones, dans la mesure où d'une part ces derniers sont recensés avant tout comme des ressortissants des pays dont ils sont originaires (Turquie, Syrie, Irak, Iran...), ensuite de par la difficulté des critères à retenir pour définir l'appartenance kurde compte tenu de l'enchevêtrement d'appartenances multiples dans les zones traditionnelles dont sont issus les kurdes. Pour plus de précisions sur cette question voir l'ensemble des travaux de Hamit BOZARSLAN et en particulier son article : "L'immigration kurde. Un espace conflictuel", in *Migrants-Formation*, n° 101/juin 1995, pp. 115-129.

⁷ Cf. *Chiffres pour l'Alsace*, op cit, p 51.

D'un point de vue ethnique, il convient de préciser que la population étudiée majoritairement turcophone, comprend aussi un pourcentage élevé de kurdophones, qui dans certaines zones ou quartiers représentent le groupe majoritaire (Strasbourg centre à titre d'exemple !)

b) Des rapports contrastés à la religion

Dans leur grande majorité les populations turques, tous groupes ethniques confondus, sont sociologiquement musulmanes sunnites de rite hanéfite (chaféite pour les kurdes), indépendamment de comportements et de rapports contrastés à l'islam perceptibles tant en Turquie qu'en Europe, et de l'existence de minorités religieuses se situant aux marges de l'islam comme les alévis⁸ (près du tiers de la population globale, estimation équivalente pour l'immigration), et d'isolats de chrétiens orientaux (assyro chaldéens, syriaques, arméniens, grecs orthodoxes...).

Une récente étude de l'INSEE datant de fin 1992, et dirigée par Michèle Tribalat⁹ nous fournit quelques indications utiles sur les pratiques religieuses (prière du Vendredi, respect des interdits alimentaires, observance du jeûne...) des populations immigrés d'origine musulmane et des turcs en particulier.

C'est ainsi qu'il apparaît que si les populations musulmanes turques dans leur ensemble, par rapport à l'interdit de l'alcool, avec 58 % d'observants (en majorité des femmes), semblent moins strictes que d'autres groupes musulmans comme les marocains où le pourcentage de personnes déclarant respecter cet interdit s'élève à 69 %, 72 % chez les wolofs et les peuhls et 63 % chez les algériens; elles respectent par contre à 70 % le jeûne du mois de Ramadhan (contre 84 % chez les marocains, 77 % chez les wolofs et les peuhls et 74 % pour les algériens). Il n'en demeure pas moins que le groupe "turc" avec une pratique régulière de 36 % vient juste après les marocains réputés comme assez pieux avec 40 % de pratiquants réguliers (contre à l'opposé 29 % seulement d'algériens pratiquants réguliers), mais certes loin derrière l'ethnie mandé qui compterait elle, 65 % de pratiquants réguliers !

Les rapports contrastés à l'islam et surtout à ses préceptes (interdits) des populations originaires de Turquie sont encore plus tranchés si l'on recentre notre regard sur le groupe kurde, au 3/4 musulman sunnite (1/4 d'alévis) qui avec les kabyles d'Algérie, sont parmi les groupes sociologiquement "musulmans" les moins observants, les plus détachés de toute pratique religieuse. Selon l'enquête de l'INED, déjà évoquée, alors que 74 % des hommes turcs déclarent respecter l'interdit du porc et 55 % celui de l'alcool, ces chiffres pour les kurdes sont respectivement pour le porc 44 % et 24 % pour l'alcool !

⁸ Dans les statistiques officielles turques, ceux ci sont assimilés arbitrairement à des musulmans, alors même qu'il s'agit d'un groupe qui se réfère à un système de pensée ésotérique et syncrétique qui intègre des apports provenant aussi bien du bouddhisme, du manichéisme, du christianisme que de l'islam chiite.

⁹ Cf. TRIBALAT M, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, 1995, 232 p.

La présence d'un fort contingent alévi, au moins un tiers, parmi les populations turques dans l'immigration ne peut que conforter les remarques précédentes du fait que ces populations (en majorité turkmène et pour partie kurde), outre qu'elles ne fréquentent pas les mosquées, ne respectent ni les cinq prières ni le jeûne de Ramadhan, ayant des interdits et des pratiques propres¹⁰, ont toujours été réfractaires sinon hostiles aux pratiques religieuses ostentatoires¹¹.

A l'instar de ce que l'on observe dans l'ensemble du monde musulman et surtout arabe depuis une vingtaine d'années, la Turquie connaît elle aussi un certain renforcement de la visibilité de l'islam dans la société, dont la consécration politique du parti islamiste *Refah* (Parti de la Prospérité) rebaptisé *Fadilet Partisi* (Parti de la Vertu) en est l'une des manifestations les plus éclatantes, à côté de la réintroduction depuis le coup d'Etat de 1980 de cours obligatoire de religion, des écoles aux lycées. Ces diverses expressions d'une dynamique de ré-islamisation de la société turque, dont l'un des acteurs clefs est également représenté par l'ensemble des réseaux confrériques caractéristiques d'un islam turc concurrent de l'islam officiel étatique (*Diyanet*) à la fois populaire, aux accents millénaristes, farouchement anti kémaliste (*Süleymanci*), ou moralement conservateur (*Naqshbandis*), mais disposant également d'une aile moderniste (*Nurçu*), concerne aussi les populations turques de l'immigration en Europe.

Les trop rares études consacrées à l'islam turc en France¹², montrent en effet combien cette thématique de la réaffirmation identitaire empruntant prioritairement le créneau de l'islam traverse en profondeur les populations d'origine turque en France.

Il convient de préciser au passage que ce processus identitaire se retrouve également au sein du groupe alévi sous la forme d'une multiplication sans précédent du tissu associatif alévi et des tentatives de mise sur pied de fédérations régionales puis nationales, en réaction sans doute au développement des associations islamiques sunnites elles-mêmes, mais aussi *via* des processus individuels de "réalévisation"¹³.

Cette prégnance du facteur islamique se vérifie dans le paysage associatif turc en général en France et alsacien notamment.

¹⁰ Pour une approche détaillée des pratiques religieuses en milieu alévi voir l'ouvrage ethnographique de référence d'Altan GOKALP, *Têtes rouges et bouches noires-Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Paris, Société d'ethnographie, 1980, 253 p.

¹¹ Cf. DUMONT.P., "Le poids de l'alévisme dans la Turquie d'aujourd'hui", in *Turcica*, Revue d'Etudes Turques, tome XXI-XXIII, 1991, pp 155-172.

¹² Voir les travaux de N. WEIBEL sur le sujet notamment: "Eléments pour une approche de l'islam à Strasbourg", in ETIENNE B (sous la direction de), *L'islam en France- Islam, Etat et Société*, Paris, Editions du CNRS, 1990, pp.303-312; "Pour une approche de l'islam turc en France", in *CEMOTI* n° 13, 1992, pp.69-80; "Pour une ébauche de l'islamisme turc en Alsace et en Allemagne", in JUND A, DUMONT P, TAPIA S (de), *Enjeux de l'immigration turque en Europe-Les turcs en France et en Europe*, Paris, CIEMI/L'Harmattan, 1995, pp.265-273.

¹³ Cf. LEBRECHT M, *Alévis en Belgique. Approche générale et étude de cas*, Louvain la Neuve, Sybidi papers, n° 21, Academia/Bruylant, 1997, 94 p.

c) Le tissu associatif turc local et ses caractéristiques

Pour les populations turques résidant en France, à l'instar d'autres populations immigrées, la libéralisation de la législation sur les associations d'étrangers intervenue en 1981, s'est traduite sur le terrain par une véritable inflation associative. Certains spécialistes de l'immigration turque parle même de "furie des associations"¹⁴, qui s'est traduite par une sévère concurrence entre les réseaux consulaires et les multiples expressions de l'opposition turque et kurde.

L'une des caractéristiques majeures du tissu associatif turc en Alsace réside en effet dans son extrême vitalité et sa grande diversité¹⁵. Vitalité qui se traduit concrètement par l'existence d'au moins une quarantaine d'associations inscrites, officiellement recensées¹⁶.

Leur qualification d'association turque ou arbitrairement assimilée (cf. les kurdes) est le plus souvent directement tirée de leurs raisons sociales dans lesquelles apparaît le qualificatif de turc (*Türk*) décliné au masculin ou au féminin. A noter à titre anecdotique, un recours fréquent dans la raison sociale aux termes neutres de "travailleur" (*işçi*). et "culturel" (*Kültür*), moins connotés qu'islam (*İslam*) ou de Turquie (*Türkieli*)¹⁷.

Les membres de ces associations sont soit des ressortissants turcs ou des français d'origine turque voire les deux à la fois et le plus souvent des hommes. Dans l'ensemble il apparaît que le faible nombre d'adhérents et le montant modique des cotisations (5 à 10 francs parfois !) ne soient pas très significatif pour apprécier l'influence réelle du tissu associatif en question¹⁸.

Juridiquement ces associations sont de trois types distincts :

- il peut s'agir d'associations inscrites conformément au droit local¹⁹ auprès du tribunal d'instance du lieu ;
- il peut s'agir aussi d'associations inscrites et enregistrées auprès du consulat de Turquie de Strasbourg sur une liste régulièrement mise à jour et transmise aux autorités d'Ankara via le ministère turc de l'Intérieur ;
- il peut s'agir enfin d'associations non inscrites (associations de fait en droit général).

La diversité du tissu associatif turc est également et avant tout idéologique.

¹⁴KASTORYANO R, " 'Etre turc en France' revisité", in *Migrants-Formation*, n° 101/juin 1995, p 109.

¹⁵ Cf. DE TAPIA S, "La vie associative", in *Hommes et Migrations*, avril 1992, dossier "Les turcs en Alsace", p. 40.

¹⁶ Cf. "La communauté turque en Alsace", Rapport juillet 1990, GERIM-FAS, p 178.

¹⁷ Sur les divers types de raisons sociales usitées par les populations turques, voir le document pré cité "La communauté turque en Alsace"... op cit, pp. 178-179.

¹⁸ Cf. DE TAPIA S, "La vie associative...op cit.

¹⁹ La loi du 1^{er} juillet 1901 sur les associations ne s'applique pas dans les départements du Rhin et de la Moselle, où les articles 21 à 79 du Code civil local distinguent entre les associations inscrites et les associations non inscrites.

Aussi, dans le cadre de notre enquête et afin de rendre compte dans la mesure du possible de la pluralité des sensibilités philosophique, politique et religieuse de la communauté turque, avons nous opté pour des entretiens menés auprès de quatre types d'associations :

- en direction premièrement d'associations reflétant la tendance "religieuse" ayant soit en charge directement un lieu de culte (*camii* pour les sunnites) ou un autre local communautaire ayant vocation à accueillir des rencontres ayant la religion et sa préservation comme thématique ou donnant lieu à des cérémonies religieuses (*cem* pour les alévis). Ces associations reflètent les diverses sensibilités spécifiques du paysage religieux turc, depuis l'islam officiel (*Diyanet*) respectueux de la laïcité de l'Etat turc, les divers courants de la mouvance de l'islam oppositionnel (*Millî Görüs, Süleymanci...*) et sans oublier la communauté alévie à l'islam hétérodoxe. S'agissant des associations alévies nous avons délibérément choisi de les considérer comme des associations de type religieux en dépit du fait que les alévis, dans leur ensemble, et ceux rencontrés plus particulièrement, rechignent à ce type de catégorie, au profit d'un profil à la fois culturel et philosophique, sans doute pour mieux se démarquer de l'islam turc sunnite majoritaire, et du fait qu'historiquement et idéologiquement, la plupart des alévis comme minoritaires se situent nettement en Turquie dans la sensibilité laïque et sont proches des milieux de la gauche, voire de l'extrême gauche turque²⁰;
- en direction d'associations socioculturelles assurant vis à vis des nationaux turcs comme des français la promotion du patrimoine culturel (langue turque, musique traditionnelle, théâtre...) et des traditions le plus souvent folkloriques turques (danses) et proposant souvent des médiations culturelles (diffusion de brochures en français et en turque, contacts avec les familles, conseils juridiques...) entre les populations originaires de Turquie, les administrations et les collectivités publiques françaises ;
- des associations reflétant la sensibilité laïque et sociale, généralement proche des milieux de la gauche (voire de l'extrême gauche) turque en France ;
- enfin divers groupements reflétant une sensibilité ethno nationale, orientée vers la préservation et l'accentuation de la dimension « turque » (turcité) et se situant à l'extrême droite de l'échiquier politique turc²¹, ou à l'opposé dirigée contre l'Etat turc au nom d'une autre appartenance ethno nationale, en l'occurrence principalement kurde, plus ancrée elle, à l'extrême gauche.

²⁰ Cf. le journal turc *Cumhuriyet* du 4 janvier 1999 titrant sur un appel lancé par plusieurs associations et fédérations alévies de Turquie et d'Europe occidentale en vue d'une union des forces de la gauche turque, en prévision des prochaines échéances électorales.

²¹ Cf. ANTAKYALI F, "La droite nationaliste dans les milieux turcs immigrés", in *CEMOTI* n° 13, 1992, pp 45-68.

2) Détour par le droit de la famille en Turquie

Il convient après avoir donné un aperçu général des principales caractéristiques du groupe de populations concernées, et son implantation en Alsace, de recentrer notre regard sur le droit de la famille en Turquie dans une perspective à la fois historique, sociale et juridique. Il s'agit pour nous de mettre l'accent sur les différentes évolutions internes de ce droit, à l'origine fortement imprégné par le droit musulman pour finalement progressivement se rapprocher des autres législations occidentales en la matière, évacuant toute référence à la normativité et aux principes religieux au terme d'un processus de laïcisation volontariste de l'Etat.

a) La prégnance du droit musulman

Il serait abusif de considérer que le droit de la famille en Turquie n'aurait, avant les réformes kémalistes, connu d'autres expressions que le seul droit musulman ! Sabine Dirks dans une étude consacrée à la famille turque²², rappelle qu'avant la généralisation de l'islam, de nombreuses sources, des inscriptions notamment, font état d'un ensemble d'usages de pratiques qui évoquent l'existence en matière familiale d'un droit coutumier turc. Il semblerait que celui-ci, avec des nuances selon les zones géographiques et les populations, s'apparentait à "un système familial paternel ayant un caractère égalitaire et individualiste"²³. Dans ce système normatif coutumier, la femme disposait d'une position sinon dominante en tout cas au moins égale à celle de l'homme dans certains secteurs comme la sexualité. Il apparaît également que la conversion à peu près générale des populations turques à l'islam ne se soit pas accompagnée d'une uniformisation des comportements en la matière. C'est ainsi que la polygamie, licite en droit musulman, n'eut guère la faveur des turcs, et tout particulièrement des turkmènes. Il est un fait cependant que le droit musulman devait progressivement recouvrir une bonne partie du champ juridique turc et tout particulièrement en ce qui touche au droit de la famille. C'est le droit musulman dans sa version hanéfite²⁴, réputée plus libérale, qui s'est finalement imposé sur l'ensemble du territoire turc à l'exception toutefois, historiquement, des zones kurdes (*kurdistan*), où la version chaféite est majoritaire, et des zones de peuplement azéri, chiite duodécimain.

²² DIRKS S, *La famille musulmane turque Son évolution au XXe siècle*, Paris, Mouton, La Haye, 1969, 188 p.

²³ Idem, p 14.

²⁴ En plus des quatre sources majeures du droit islamique, que sont par ordre d'importance : le Coran, la Sunna, le consensus (*'ijmâ'*), et le raisonnement analogique (*qiyâs*), les hanéfites reconnaissent comme sources complémentaires annexes, le recours à l'opinion personnelle (*ra'y*), dite aussi choix préférentiel (*istihsân*), ainsi que l'opinion du compagnon du Prophète (*madhab as sahbâbi*). Ils admettent également que certaines lois en vigueur chez les gens du Livre (*char' man qablana*) avant l'avènement de l'islam, et mentionnées par le Coran ou la Sunna, s'appliquent aux musulmans également (cf. loi du talion).

L'école hanéfite de jurisprudence (Turquie, anciennes provinces de l'Empire ottoman, Irak, Afghanistan, Inde...), n'est à l'origine qu'une dénomination générique (se référant au juriste Abu Hanifa), d'un système juridique irakien (l'école de Kûfa), opposé à l'école de Médine plus traditionaliste dont se réclament à la fois le rite malikite (Maghreb) et le rite chaféite (Egypte, Syrie, Afrique noire...)²⁵.

Le mariage

Bien que le Coran ne fasse pas explicitement mention de la condition du consentement comme nécessaire à la conclusion d'un mariage musulman (*nikah*), toutes les écoles de jurisprudence s'accordent cependant pour considérer comme nul tout consentement exprimé sous la contrainte. A la différence de l'école malikite qui, elle, historiquement prévoit explicitement que la jeune fille, jusqu'à ce qu'elle perde sa virginité, est parfaitement contraignable (droit de *Jabr*) par son père ou son tuteur matrimonial (*walî*), l'école hanéfite récuse toute contrainte exercée sur une femme pubère, vierge ou non : "Le mariage d'une femme libre, pubère et saine d'esprit est valablement conclu de son seul consentement, même si un tuteur matrimonial n'intervient pas pour elle à cet effet, cela selon Abu Hanifa, qu'elle soit encore vierge (*bikr*) ou déflorée (*tayyib*)."²⁶

Il existe en droit musulman quatre règles ou conditions requises pour la conclusion du mariage, qui sont respectivement l'absence d'empêchements au mariage, les formalités de mariage, l'expression du consentement des personnes concernées, et la constitution d'une dot (*mahr* en arabe, *mehir* en turc).

Il convient en matière d'empêchements de distinguer ceux qui renvoient à des liens parentaux directs de sang (*nasab*) : sont ainsi interdites les unions avec des ascendantes et descendantes à l'infini, ainsi qu'avec des collatéraux et descendantes (sauf cousins germains). Viennent ensuite les liens parentaux dits de lait (*radhâ*), c'est à dire à la fois la nourrice qui aurait allaité l'époux potentiel (l'allaitement ayant fait naître entre deux personnes des sentiments inconscients d'amour maternel et filial)²⁷ et toute personne ayant été allaitée par la même nourrice (soeurs de lait).

Viennent enfin les empêchements de type confessionnel.

Un musulman peut épouser toute femme musulmane comme non musulmane, à l'exception d'une "idôlatre" (*watanîyât*). Il s'agit en l'occurrence d'une appellation générique qui sert à désigner toute personne ne professant pas l'une des religions du Livre (judaïsme, christianisme, sabéens et zoroastriens). Dans le traité de droit hanéfite d'Al Qudûri, les zoroastriennes ou parsies, sont assez curieusement également interdites

²⁵ Pour une approche historique du droit musulman et de ses différentes écoles voir COULSON J.N, *Histoire du droit islamique*, Paris, PUF, coll Islamiques, 1995, 234 p.

²⁶ AL QUDÛRI A.H, *Le statut personnel en droit musulman hanéfite*, Texte et traduction annotée du *Muhtasar* d'al Qudûri de G.H BOUSQUET & L. BERCHER, Tunis, Institut des Hautes Etudes de Tunis, Bibliothèque juridique et économique, Sirey, 1953, p 16.

²⁷ Cf. QARADHAWI Y, *Le licite et l'illicite en Islam*, Paris, *Al Qalam*, 1992, p.184.

aux musulmans, et assimilées à des adoratrices du feu (*majûsiyât*), alors même que leur religion est d'habitude assimilée à une des religions du Livre !

Une femme musulmane enfin ne peut contracter une union qu'avec un musulman, conformément au verset coranique : "Ne donnez pas vos femmes en mariage aux associateurs tant qu'ils n'auront pas cru" (II, 221), l'usage islamique voulant que l'homme soit considéré comme "le maître de la maison"²⁸. Il convient de noter que si dans l'ensemble un consensus entre les musulmans règne en la matière, certaines voix musulmanes venant d'horizons différents et reflétant des sensibilités opposées se veulent moins catégoriques, ne voyant, par exemple, pas d'objection absolue à l'union d'une musulmane avec un chrétien²⁹.

L'une des caractéristiques du mariage musulman est sans nul doute le fait qu'il obéit à un formalisme minimal. En islam, le mariage n'est en effet qu'un simple contrat civil consensuel, qui requiert nécessairement la présence de deux témoins masculins (ou le cas échéant d'un homme et de deux femmes), musulmans, libres, pubères et sains d'esprit. Certains auteurs hanéfites considèrent que la conclusion d'un mariage requiert toutefois la présence obligatoire d'un tuteur matrimonial (*walî*)³⁰, voire celle du prétendant³¹. Le mariage se concrétise rituellement par le simple échange des consentements en présence de témoins, sans que soit requise la présence d'un religieux (imam ou assimilé) ou nécessaire la rédaction d'un document, d'un acte officiel attestant religieusement du mariage. Cela conforte, selon nous, l'idée que le mariage musulman tout en revêtant une certaine valeur sociale en tant qu'il permet une certaine régulation et réglementation des rapports sexuels³² et assure la filiation légitime des enfants, ne se trouve pas pour autant doté à l'instar du mariage catholique d'une valeur sacramentelle et rituelle forte³³. Il n'en demeure pas moins que progressivement l'usage s'est répandu d'associer à la conclusion du mariage une personnalité religieuse, et tout particulièrement en Turquie, où sous l'Empire ottoman, à partir du XVI^e siècle, suite à une décision de la plus haute autorité religieuse sunnite, le *Cheikh ül Islam*, la présence

²⁸ QARADHAWI Y, *idem*, p 189.

²⁹ C'est par exemple le cas du très médiatique "mufti de Marseille" Soheib Bencheikh, et avant lui de feu l'imam marseillais Boughouma Seck, tous deux ayant eu à célébrer des mariages islamo chrétiens ; c'est plus surprenant de la part de Hassan Tourabi, président de l'Assemblée Nationale du Soudan et idéologue de la mouvance islamiste soudanaise, qui dans un livre d'entretiens a déclaré à propos du mariage d'un chrétien et d'une musulmane : "Néanmoins, le Coran ne prohibe pas expressément un tel mariage. Personnellement, si un chrétien se révèle tolérant, même sans croire à la mission religieuse du Prophète, je ne vois pas d'objection à son mariage avec une musulmane". (Cf. AL TOURABI H, *Islam avenir du monde*, Entretiens avec Alain Chevalérias, Paris, Jean Claude Lattès, 1997, p 137.)

³⁰ Cf. AL QUDÛRI, *op cit*, p 16.

³¹ Cf. RUDE ANTOINE E, *Le statut personnel Mariage, filiation, divorce-Algérie/Côte d'ivoire/Mali/Maroc/Sénégal/Tunisie*, Adriétudes, juillet 1994, p.24.

³² Cf. le verset : "O vous qui croyez ! N'interdisez pas la jouissance correcte de ce que Dieu vous a permis et ne commettez pas de transgression car Dieu n'aime pas les transgresseurs." (V, 87).

³³ Il semblerait même que le droit hanéfite valide le mariage par correspondance, l'homme demeurant éloigné adressant à la femme de son choix une simple lettre de demande en mariage. La femme, quant à elle, en présence de témoins, fait procéder à la lecture de la demande manuscrite, puis selon sa volonté se prononce favorablement ou non. Cf. TALBI M, *Plaidoyer pour un islam moderne*, CERES Editions Desclée de Brouwer, Enjeux, 1998, p 151.

d'un imam ou d'un *qadi* (juge) était rendue obligatoire pour toute célébration d'un mariage sous peine le cas échéant de sanctions. Cette pratique est largement passée dans les moeurs et se retrouve encore de nos jours comme l'atteste des études récentes sur les rites nuptiaux en Turquie, qui font apparaître à une ou plusieurs reprises dans les différentes étapes de l'union matrimoniale³⁴, la personne de l'imam ou du *hoca*³⁵, ce qui se retrouve également en immigration dans les milieux "religieux".

Le mariage musulman comprend enfin un élément matériel, la dot, qui peut être assimilée à une compensation matrimoniale ou "don nuptial"³⁶, et dont certaines écoles de jurisprudence islamique, en particulier celle de l'imam Malik, font une condition de validité du mariage, prévoyant en cas d'omission de celle-ci lors de la signature du contrat, une dot d'équivalence ou "juste dot" (*mahr al mithl*).

En ce qui concerne l'école hanéfite, l'usage veut qu'elle y soit considérée comme un simple effet du mariage musulman, cette école valide (au sens de *jâ'iz*, de permis sans objection) néanmoins un mariage sans mention de dot que celle-ci ait été simplement omise ou explicitement écartée. La dot revient à la charge du mari et est destinée en droit musulman à la femme conformément au verset : "Remettez à vos femmes leur dot en toute propriété" (V, 4) ; là où dans la période pré islamique la dot revenait normalement de droit à la famille de la mariée au titre de dédommagement. En Turquie, ce type de dot, généralement sous la forme d'une somme d'argent, se dénomme *baslik*³⁷ et est à l'origine surtout pratiquée en Anatolie³⁸. D'après les dires de nos interlocuteurs, corroborés par ceux recueillis auprès des femmes turques, cette pratique traditionnelle, coutumière (dénoncée par les religieux !) tant à disparaître progressivement en Turquie et *a fortiori* dans l'immigration, où techniquement elle semblait difficile à concrétiser compte tenu de la situation sociale des populations en question.

Selon le droit musulman classique, s'il est d'usage d'avancer lors de la passation du contrat de mariage une partie de la dot, celle-ci peut être réglée au comptant (*mahr* ou *mehir mu'adjel*) ou différée à terme (*mahr* ou *mehir muedjel*). L'évaluation du montant de la dot³⁹ (en somme d'argent, en biens meubles, bétail ou immeubles, voire en biens symboliques comme l'apprentissage de la lecture du Coran), est établie en tenant compte d'une part de la condition sociale de la femme et ensuite de celle du mari (celle-ci ne devant pas être inférieure à celle de sa promise !)⁴⁰, de sa capacité pécuniaire à assurer à

³⁴ Cf. le rapport de Mme WEIBEL N, "Regard sur le mariage turc en Alsace côté femmes".

³⁵ Cf. CRESCENZO di RICCO, *Riti nuziali in Turchia*, Napoli, Istituto Universitario Orientale/ Dipartimento di studi asiatici, Series minor XLIII, 1993, 209 p.

³⁶ Cf. SCHACHT J, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve & Larose, Coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 1983, p 141.

³⁷ Expression souvent traduite par "prix de la mariée". Pour une approche plus précise en la matière sur son mode de calcul, voir GOKALP A, *Têtes rouges...* op cit, pp 122-123.

³⁸ Cette forme de dot sert généralement à la famille de la future mariée pour les dépenses des festivités liées au mariage qui durent plusieurs jours, et qui se déroulent en présence de plusieurs centaines d'invités.

³⁹ Le montant minimal étant *de jure* fixé à dix *dirhem*, soit un quart de *dinar*, monnaie or, cf. BLANC F.B, *Le droit musulman*, Paris, Dalloz, Collection du droit, 1995, p 45.

⁴⁰ Le droit hanéfite prévoit en effet que toute conclusion de mariage présuppose en amont une équivalence de condition entre les futurs époux, celle ci comprend par ordre décroissant la filiation, la foi, la richesse

son épouse une dot correspondante à la condition de vie équivalente aux femmes de sa famille et de sa condition, à cela s'ajoute, indépendamment de la dot, l'obligation d'entretien (*nafaqa*) qui comprend respectivement la nourriture, le vêtement et le logement.

En cas de répudiation (*talâq*) ou de décès du mari, intervenus avant ou après consommation du mariage⁴¹, la femme suivant les cas peut percevoir la moitié ou l'intégralité de sa dot d'équivalence, dès lors que celle-ci n'a pas été versée intégralement depuis le mariage. Elle devra par contre la restituer intégralement à son ex mari si la dissolution du mariage fait suite à un adultère dont elle se serait rendue coupable.

En matière de régime des biens, le droit hanéfite reprend la règle générale commune aux autres écoles de jurisprudence islamique qui veut que les époux soient placés sous le régime de la séparation des biens.⁴²

Dissolution du lien matrimonial

Le droit musulman classique mis à part quelques cas et circonstances particulières (décès du conjoint, apostasie, ou mariage temporaire dit de jouissance⁴³) ne reconnaît comme mode privilégié de dissolution du lien conjugal que la répudiation ou *talâq*, c'est à dire un acte unilatéral de l'époux qui renvoie son épouse et partant met un terme au lien conjugal, et dans certains cas (impuissance, conversion du mari) le divorce judiciaire, où la dissolution du lien conjugal découle alors d'une décision de justice. De manière générale il convient de rappeler que s'il existe bien une législation musulmane relative à la dissolution du mariage, celle-ci est considérée comme devant être exceptionnelle, dictée par la nécessité, au terme de plusieurs tentatives de conciliation, car elle est perçue comme portant atteinte au fondement de la famille.

L'école hanéfite reconnaît à l'instar des autres écoles sunnites trois grands types de répudiations qui elles mêmes peuvent se classer en deux catégories, répudiation relevant de la *sunna*, de la coutume établie par le Prophète, et la répudiation dite innovée (*talâq bid'a*) :

- Entrent dans la première catégorie la répudiation dite révocable (*talâq rajâ'i*) qui consiste en une formule de répudiation prononcée une ou deux fois successivement ou en une seule occasion, laquelle entraîne la séparation des époux avec possibilité pour le

du mari et les métiers exercés par le père du prétendant, afin d'éviter certains métiers réputés "honteux" comme barbier, tanneur ou vétérinaire . Cf. AL QUDÛRI, ...op cit, p 22, note 45.

⁴¹ Il convient de signaler en la matière une particularité du droit hanéfite qui tend à réduire le devoir conjugal à la seule consommation du mariage, là ou la plupart des autres écoles mettent l'accent sur la régularité des relations sexuelles entre époux.

⁴² Cf. BLANC F.P, *Le droit musulman...* op cit, p 53.

⁴³ Ce type d'union (*zawj mut'a*) est exclusivement reconnu par les chiites duodécimains et considéré comme nul par les sunnites, ne requiert aucun contrat entre les deux parties.

mari durant le délai légal de continence ou de viduité de la femme (*'idda*)⁴⁴ qui s'échelonne de deux à quatre mois, de se rétracter sans consulter son ancienne épouse. Passé ce délai de réflexion, ou si le mari a prononcé par trois fois la formule de répudiation au cours de trois périodes de pureté intermenstruelle, la répudiation sera réputée irrévocable (*talâq bâyn*).

- La troisième formule ou répudiation triple (*talâq thalâth*), consiste à répudier sa femme par trois fois en une seule formule au cours d'une même période de pureté. Dans ce cas de figure l'homme ne pourra plus réépouser cette femme, avant qu'elle n'ait été engagée dans un nouveau mariage et qu'elle n'ait fait l'objet d'une nouvelle répudiation. Ce mode de répudiation bien que produisant des effets juridiques est néanmoins assimilé par la plupart des commentateurs à un péché grave (*ma'sîya*)⁴⁵.

La répudiation pour être effective suppose que la demande de dissolution ait lieu durant une période de pureté et que la formule de répudiation ait été prononcée de façon explicite (exemple courant : "je te répudie, ou, tu es répudiée...") même sans réelle intention (*niyah*)⁴⁶, ou par simple allusion (*kinâya*), avec intention certaine (expressions types : "accomplis ta période de continence, ou, tu m'es interdite..."). Le droit musulman prévoit également la possibilité juridique pour la femme de "s'autorépudier" si son mari lui en donne l'opportunité, en utilisant par exemple la formule suivante : "répudie toi toi-même" ou "choisis ta personne".

Sauf cas limites (adultère commis par la femme qui la prive de certaines compensations), toute répudiation entraîne pour le mari des obligations financières comme celle de faire à son ex épouse un don (*mut'a*) au titre d'indemnisation suite au double préjudice moral et matériel que représente la dissolution du lien conjugal.

Comme nous l'avons signalé plus haut, le droit hanéfite reconnaît également la possibilité de dissolution du mariage par décision judiciaire, ce qui correspond plus à la conception commune du divorce en vigueur dans les sociétés occidentales. Le juge est fondé à prononcer un divorce, qui vaut à la femme d'être considérée comme juridiquement répudiée de manière irrévocable dans les cas suivants : impuissance chronique, castration du mari, non conversion du mari à l'islam ou apostasie, refus d'une femme réputée idolâtre d'un converti, d'adhérer à son tour à l'islam...)⁴⁷.

Après la rupture du lien conjugal, le droit hanéfite prévoit que la tutelle légale (*wilaya*) des enfants mineurs revient de droit au père ou le cas échéant au tuteur testamentaire (qui peut être la mère !), à ses aieuls ou à un juge ; la garde (*hadana*) étant de préférence attribuée à la mère indépendamment de sa confession, moyennant quelques limitations quant à sa durée⁴⁸.

⁴⁴ Il s'agit de la période d'attente imposée à la femme après la fin de son mariage et durant laquelle elle ne peut contracter une nouvelle union ou cohabiter avec un homme fut-il son précédent mari ! Cette période est normalement calculée pour correspondre à quatre menstruations.

⁴⁵ Cf. AL QUDÛRI, ... op cit, p 82.

⁴⁶ C'est ainsi que l'école hanéfite reconnaît totalement la validité juridique d'une répudiation prononcée par un homme en état d'ivresse ou sous contrainte !

⁴⁷ Pour plus de détails se reporter au traité de droit hanéfite (op cit), titre II, pp 80-124.

⁴⁸ Idem, p 68.

Telles sont les grandes lignes directrices en matière de statut personnel hanéfite qui devait régir le statut général de la famille musulmane sous l'Empire ottoman du moins jusqu'à ce qu'interviennent les premières tentatives de réformes civiles au début de ce siècle qui allaient consacrer la modernisation volontariste et audacieuse de l'Etat en Turquie.

b) Les réformes successives du droit turc de la famille et ses caractéristiques actuelles

La modernisation de l'Etat turc fut conçue à partir d'une refonte des relations entre l'islam et les institutions publiques dans le sens d'une sécularisation en profondeur de ces dernières et d'une tentative limitée de modernisation et de nationalisation du religieux islamique.

Avant même l'arrivée au pouvoir de Mustapha Kémal, un processus de sécularisation des institutions et de certains secteurs du droit ottoman était déjà perceptible dès la fin du XIXe siècle. Outre le fait qu'une bonne partie du droit public échappait déjà par le biais de dispositions coutumières ou *qânûn*, codifiées dès le XVe siècle (*kanunnname*), à l'emprise des principes shariïques, l'entrée de la Turquie dans l'ère des réformes (*tanzimat*) devait se traduire progressivement par une diminution soutenue de la part faite au droit islamique dans l'ensemble normatif turc. C'est ainsi que l'adoption en 1876 du nouveau code civil, le *Mecelle*, allait consacrer la naissance de tribunaux non religieux (*Nizami*), dotés d'un corps de magistrats professionnels non issus du corps des ulémas ou des *fuqaha* (jurisconsultes musulmans), et chargés des questions échappant à la compétence, des autorités religieuses. Le gouvernement Jeune Turc en octobre 1917, franchit un pas de plus en proposant une réforme du code et des usages en matière matrimoniale. Le nouveau décret loi prévoyait entre autre chose de faire du contrat de mariage un acte public nécessitant la présence d'un représentant de l'Etat, d'un magistrat civil, de relever l'âge légal du mariage pour la fille et le garçon, la création d'une procédure de divorce devant le juge civil, et la possibilité d'inclure dans le contrat de mariage des clauses sur la monogamie et le droit au divorce. Le même texte faisait passer les tribunaux shariïques (religieux) compétents en matière de statut personnel sous la tutelle directe du Ministère de la Justice et non plus sous celui de la *Sharia*. Cette réforme devait consacrer, en fait l'émergence de l'Etat comme acteur juridique intervenant dans le droit familial⁴⁹.

Mustapha Kémal allait, quant à lui, opérer en même temps qu'une consolidation de l'Etat turc et son désengagement progressif de toute tutelle symbolique de la religion⁵⁰, une véritable reprise en mains de la religion islamique sans précédent dans l'histoire

⁴⁹ Cf. DIRKS S, *La famille musulmane turque...* op cit, p 33.

⁵⁰ Sur les réformes kémalistes voir la somme de LEWIS B, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988, 520 p.

turque⁵¹, en limitant sa sphère d'influence au seul culte, non sans avoir essayé de faire de l'islam une religion civile turque.

Après avoir mis en place une première commission chargée d'élaborer un nouveau code de la famille en 1924, qui devait déboucher courant 1925 sur un projet jugé encore trop timide, qui proclamait certes l'égalité des sexes en matière de divorce tout en maintenant la polygamie. Une nouvelle commission fut constituée avec pour objectif affiché de traduire le Code civil suisse et de l'adapter à la situation turque. Le nouveau texte, était la réplique à peu près exacte du code suisse, moins quelques retouches (maintien du régime islamique de séparation des biens pour les époux, possibilité d'opter pour d'autres régimes, âges légaux pour le mariage revus à la baisse...)⁵². Il fut adopté par la Grande Assemblée Nationale le 17 février 1926, et continue d'être en vigueur dans ses grandes lignes.

Comme le code civil suisse, le code turc accorde une importance particulière aux promesses de mariage, ce qui est conforme aux usages turcs traditionnels en matière de fiançailles⁵³. Le code prévoit même dans son article 84, en cas de rupture des fiançailles sans justes motifs, ou suite à un fait imputable à l'un des deux fiancés, une contrepartie financière au titre de la compensation, "pour les dépenses faites de bonne foi en vue du mariage". Le texte prévoit également l'allocation d'une somme d'argent à l'une des parties au titre du préjudice moral et matériel que représente la rupture des fiançailles : "Lorsque la rupture porte une grave atteinte aux intérêts personnels d'un des fiancés sans qu'il y ait faute de sa part, le juge peut lui allouer une somme d'argent à titre de réparation morale..." (article 85).

En matière d'empêchements à mariage, le texte de 1926 avait maintenu en son article 92, la prohibition du mariage pour parenté de lait (réminiscence du droit musulman), cette disposition a été jugée superflue et supprimée par un additif au Code des obligations.

Le code civil turc fixe l'âge légal du mariage à 18 ans pour l'homme et 17 ans pour la femme, tout en prévoyant des possibilités de dispense; le mariage pouvant intervenir entre deux individus âgés de 15 ans révolus (article 88). De même le consentement des parents ou tuteurs légaux n'est requis expressément que pour le mariage des mineurs ou pour des interdits, ces derniers pourront toutefois se pourvoir au tribunal contre le refus du tuteur.

L'un des grands acquis du code civil turc de 1926, est d'avoir sur le modèle des sociétés occidentales institué le mariage civil obligatoire ("la cérémonie religieuse n'est, prévient le code, pas absolument nécessaire pour la conclusion du mariage"), tout en laissant la liberté de procéder à une cérémonie religieuse, une fois le mariage civil conclu et sur présentation du certificat attestant le dit mariage : "Le préposé à la célébration du mariage, précise l'article 110 du code, délivre aux époux, immédiatement après la célébration, un certificat de mariage. La cérémonie religieuse ne peut avoir lieu que sur

⁵¹ Cf. DUMONT P, "L'islam en Turquie, facteur de renouveau?", in *L'Afrique et l'Asie Modernes*, hiver 1984-1985, n° 143, p. 355.

⁵² Pour une étude détaillée voir DIRKS S (op cit), pp 36-37.

⁵³ Voir l'étude de Mme WEIBEL (op cit).

présentation de ce certificat (...). C'est sans nul doute la disposition qui donne lieu à quelques écarts sensibles de la part de la population surtout en milieu rural, ce que reconnaît volontiers et sans ambiguïtés un haut fonctionnaire du Ministère de la Justice en des termes clairs : "une partie de la population a continué à contracter mariage en présence d'un représentant religieux sans se donner la peine de remplir les formalités légales pour le mariage civil"⁵⁴. Des difficultés ont surgi en ce qui concerne l'état des enfants issus de ces unions, nulles au regard du droit civil, et le droit des successions. Aussi le législateur turc a-t-il été conduit à simplifier par une loi de 1984, les formalités du mariage civil en supprimant par exemple les publications de la promesse de mariage, qui jusque là devait intervenir quinze jours avant la célébration (article 97). Afin de régler la situation des nombreux enfants nés de ces mariages "religieux" et en l'absence de toute célébration civile, pas moins de sept lois ont du également être votées régulièrement par le parlement turc depuis 1933, la dernière remonte au 8 mai 1991. Au terme de ces dispositions législatives, les enfants nés de ces unions ont été légitimés et inscrits au registre du père naturel, quant aux dits mariages ils ont été reconnus et en droit assimilés aux mariages civils, à la condition que ces unions soient strictement monogamiques⁵⁵.

Bien que l'Etat turc soit constitutionnellement déclaré avoir un "caractère laïque" (article 2 de la constitution de 1982) et que de nombreux textes juridiques fassent directement référence à la laïcité de la République turque⁵⁶, il n'en demeure pas moins que cette laïcité ne saurait être assimilée à une quelconque neutralité passive de l'Etat par rapport au religieux, ni ne postule une totale extériorité du fait religieux par rapport à la puissance publique. Loin s'en faut ! Cela se vérifie certes timidement, mais néanmoins explicitement au plan du code civil, qui dans le chapitre traitant de la puissance paternelle⁵⁷ (chapitre V), attribuée conjointement au père et à la mère, fait mention de l'éducation religieuse de l'enfant mineur qui est du ressort des parents, "Les pères et mère disposent de l'éducation religieuse de l'enfant. Sont nulles toutes conventions qui limiteraient leur liberté à cet égard. Le texte poursuit en reconnaissant toutefois que, l'enfant majeur a le droit de choisir lui-même sa confession" (article 266). Il était à mon sens important d'apporter cette précision d'autant que depuis les années 1950, l'on assiste en Turquie à une progressive réhabilitation de la référence sinon directement à l'islam du moins à la religion sans spécifier de laquelle il s'agit (bien qu'il ne fasse aucun doute qu'il s'agit de l'islam !) dans les discours politiques, mais également dans certains textes juridiques. C'est ainsi que la constitution de 1982, tout en réaffirmant solennellement que : "La République Turque est un Etat de Droit démocratique, laïque et social, respectueux des droits de l'homme (...), attaché au nationalisme d'Atatürk, et s'appuyant sur les principes fondamentaux exprimés dans le préambule" (article 2 C 82), a introduit

⁵⁴ YÜCEL T, "Les traits essentiels du droit familial en Turquie", in GANGHOFER R (sous la direction de) *Le droit de la famille en Europe-Son évolution de l'antiquité à nos jours*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992, p 171.

⁵⁵ YÜCEL T, idem, p 173.

⁵⁶ Cf. GROG G, "Textes officiels turcs sur la laïcité", in *CEMOTI*, janvier /juin 1995, n° 19, pp 313-332.

⁵⁷ Le code continue de se référer à la notion de puissance paternelle et non d'autorité parentale !

l'obligation généralisée de l'enseignement religieux dans les établissements scolaires publics ; "Chacun possède la liberté de conscience, de croyance et de conviction religieuse. Les prières, les cérémonies et les rites religieux sont libres (...) Nul ne peut être astreint à prendre part à des prières, des cérémonies ou rites religieux, ni à divulguer ses croyances et ses convictions religieuses (...) L'éducation et l'enseignement religieux et éthique sont dispensés sous la surveillance et le contrôle de l'Etat. L'enseignement de la culture religieuse et de la morale figure parmi les cours obligatoires dispensés dans les établissements scolaires du primaire et du secondaire (...)" (article 24 C82).

Le code civil tout en consacrant une certaine égalité des sexes devant le mariage, dans l'exercice de la puissance paternelle, en ce qui concerne l'entretien et l'éducation des enfants, en matière de divorce, reconnaît également à l'homme, au mari, au père, une prééminence indéniable. Il est ainsi considéré comme chef de l'union conjugale (article 152), à ce titre "il choisit la demeure commune et pourvoit convenablement à l'entretien de la femme et des enfants" (article 152), il représente l'union conjugale (article 154), il se voit également reconnaître la capacité de "retirer tout ou partie des pouvoirs de la femme, lorsqu'elle abuse de son droit de représenter l'union conjugale ou est incapable de l'exercer (...)" (article 156), et enfin le mari est habilité de façon exprès ou tacite à donner son consentement (et partant de refuser !) à ce que son épouse exerce une activité professionnelle, quel que soit son régime matrimonial. L'épouse empêchée pouvant être, quant à elle, autorisée par le juge à exercer son emploi s'il est établi qu'il en va de l'intérêt même de la vie conjugale ou familiale (article 159). Voilà en résumé quelques unes des dispositions actuelles du code civil turc en matière de droit de la famille.

MILIEU DE L'ISLAM OFFICIEL

Les contacts avec les représentants de ce que nous avons convenu d'appeler l'islam officiel turc, c'est à dire des fonctionnaires turcs exerçant des activités religieuses dans le cadre soit d'associations ayant un objet culturel, ou via des structures dénommées centre culturel turc liées au consulat général de Turquie de Strasbourg, ont été pris via le consul de Turquie dans un premier temps. Ce dernier nous a ensuite adressé à son conseiller pour les affaires sociales et religieuses, en charge du suivi du dossier local de l'islam en général et surtout du contrôle des activités, des prêches diffusés le Vendredi dans les salles de prière desservies par un imam appointé par les autorités turques, et

parallèlement, dans la mesure du possible, des activités et de l'évolution des autres associations turques gérant des salles de prière indépendantes du consulat ⁵⁸.

C'est ainsi qu'un premier entretien a pu être mené avec le conseiller pour les affaires sociales et religieuses du consulat général de Turquie de Strasbourg qui a eu pour objet de nous donner un aperçu d'ensemble de l'implantation alsacienne des groupes et de là des mosquées dépendants directement de la Direction des Affaires Religieuses turque (*Diyanet, Isleri Baskanligi*) d'Ankara.

Ces implantations seraient au nombre de six en Alsace (16 pour tout l'est de la France : Alsace-Lorraine, Territoire de Belfort, Franche-Comté), soit respectivement dans le Bas Rhin : Haguenau, Barr, Bischwiller, Molsheim et Sélestat, et pour le Haut Rhin, Mulhouse, l'une des plus importante implantation de la région. Dans ces différentes mosquées ou simples salles de prière (jouxant souvent un café où trône le traditionnel portrait officiel de Mustapha Kémal et un drapeau turc) officie un imam officiel (venu de Turquie), directement rétribué par l'administration turque à charge pour lui de se garder de toute critique à son encontre et de se conformer aux orientations générales de son administration de tutelle en matière religieuse et de se cantonner dans sa fonction purement culturelle, d'encadrement rituel et liturgique de la communauté turque.

S'agissant de la célébration religieuse des mariages, il m'a été confirmé que ces "ministres du culte officiels" ont l'obligation exprès de vérifier que les futurs époux ont bien au préalable fait procéder à une union devant un officier d'état civil français ou le plus souvent un agent consulaire du service de l'état civil.

L'absence d'un document officiel de ce type entraîne l'impossibilité de célébrer religieusement une telle union, conformément à l'article 110 du Code civil turc.

A noter que c'est l'un des rares articles du Code turc inspiré du Code suisse, dans lequel il est fait référence à la religion (sans en désigner une en particulier !).

S'agissant de la pratique de la dot sous sa forme, et dans son acception traditionnelle (anatolienne) de *baslik*, pratiquée sous une forme modernisée (cadeaux offerts à la femme et non plus exclusivement aux parents de la mariée en guise de compensation matérielle) celle-ci fait officiellement l'objet de sévères mises en garde de la part des religieux turcs officiels, et est clairement dénoncée comme illicite au regard des règles de l'islam.

D'une manière générale la célébration "religieuse" du mariage devant un imam à l'échelon des associations du *Diyanet* est assimilée à une simple formalité sans aucune solennité particulière. Le discours officiel des gens du *Diyanet* étant de rappeler en la matière la primauté du mariage civil, seul véritable mariage au regard de la législation turque !

⁵⁸ Le fait que des salles de prière fréquentées par une majorité de turcs échappent à la tutelle du consulat, et soient souvent gérées par des associations reflétant les diverses sensibilités de l'islam oppositionnel turc et qui se faisant refusent de déclarer officiellement leur existence au consulat, n'implique pas l'absence de relations avec les services du consulat voire directement avec le consul lui même ! Ce dernier est parfois personnellement invité lors de manifestations religieuses ou à caractère culturel organisées par ses associations, quand leurs responsables locaux ne lui rendent pas une visite protocolaire !

Le chargé des affaires religieuses et sociales du consulat de Strasbourg a même admis que l'usage de "passer" devant un imam afin de célébrer religieusement une union n'est en rien obligatoire en islam, ce que ne prévoit effectivement pas le texte coranique, seule est requise la présence de deux témoins. La présence d'un imam constitue plus un héritage traditionnel sans grande portée réelle, qu'une réelle prescription religieuse.

Le caractère formel du mariage religieux est tel que l'imam qui le célèbre se bornera à prendre le plus souvent acte de l'union civile antérieure et donc d'un consentement précédent pour à son tour conforter religieusement l'union par une formule rituelle faisant référence implicitement à l'idée de dot au sens du droit musulman (*mehir*) sans pour autant en faire une condition *sine qua non* de la validité du mariage religieux.

Que les époux (ou du moins leurs parents) aient fixé au préalable son montant ou non ne change rien à la validité religieuse du mariage à la différence de l'usage en vigueur dans l'école malikite (dominante chez les maghrébins) et dans d'autres associations religieuses turques. Il nous a ainsi été possible d'observer à titre comparatif, que dans l'une des principales salles de prière de Strasbourg, fréquentée par une majorité de maghrébins, l'association gestionnaire du lieu, à l'occasion d'une union religieuse, établissait un "acte de mariage musulman" dans lequel outre les noms des époux, celui du représentant de la mariée (*walî*) ait fait explicitement mention du montant de la dot fixée par les deux parties, de la valeur délivrée le jour du mariage ou juste avant et de la valeur restante, due à l'épouse⁵⁹.

Par l'intermédiaire "obligé" du chargé des affaires religieuses du consulat turc, nous avons voulu par la suite compléter nos investigations en rencontrant sur le terrain des imams du *Diyanet* en exercice, afin d'enregistrer leurs expériences, leurs témoignages directs. Ainsi, nous avons pu avoir un long entretien (une matinée entière) avec deux imams en poste dans le Bas Rhin, l'un à Haguenau, l'autre à Bischwiller ce dernier, de loin le plus érudit, avait exercé antérieurement la charge de mufti dans la ville turque de Kayseri. Il est actuellement chargé des affaires religieuses au consulat général de Strasbourg. A la différence du précédent entretien qui s'était déroulé en deux temps au consulat, en français et partiellement en turc avec le recours à un traducteur avisé (le fils du conseiller lui même !), le suivant eut lieu dans le café du foyer turc de Bischwiller, pour l'essentiel en anglais (mes deux interviewés ayant des difficultés manifestes à s'exprimer en français), avec de temps à autre le recours à des expressions en arabe surtout lorsqu'il s'agissait de qualifier religieusement tel ou tel acte ou pratique conformément à la nomenclature précise du droit musulman classique. Celle-ci comprend cinq qualifications juridiques (*al ahkâm al kharnsa*) qui vont de l'obligatoire prescrit (*wâjib/fard*), avec des subdivisions internes entre ce qui relève du droit individuel de stricte obligation (*fard'ayn*)⁶⁰ et ce qui renvoie à un devoir collectif (*fard kifâya*), dont l'accomplissement par un certain nombre dispense les autres de

⁵⁹ Voir document en annexe.

⁶⁰ Exemple, les prières quotidiennes, le jeûne du mois de Ramadhan (...).

l'accomplir⁶¹, au recommandé (*mandûb*), indifférent mais licite (*mubâh*), répréhensible (*makrûh*), et interdit au sens d'illicite (*harâm*)⁶² par opposition au licite (*halal*).

Il ressort de cet entretien particulièrement dense, une confirmation générale des propos tenus au consulat, avec toutefois un plus grand souci de précision en matière de références religieuses mobilisées pour démontrer le bien fondé des positions juridiques officielles du droit turc en matière de droit de la famille. L'un de mes interlocuteurs veilla, à chaque fois, à me présenter d'abord le point de vue général de la religion musulmane sur tel ou tel sujet, pour dans un deuxième temps, préciser la solution moderniste (commentaire personnel) adoptée par les autorités turques, laquelle ne contreviendrait pas *in fine* aux principes majeurs de l'islam.

Interrogé sur la question de la nécessité ou pas de faire mention, lors de la célébration religieuse, d'une dot destinée à la mariée, mon principal interlocuteur m'a rappelé les diverses formes possibles de versement de dot (au comptant ou différé), et a tenu à insister qu'en l'absence même de toute promesse de dot, une telle union était islamiquement tout à fait permise sans aucune objection (*jà'iz*).

De la même manière, le divorce (il a d'ailleurs eu recours au terme arabe de *talâq* !) a t'il tenu à précisé est normalement simplement toléré dans l'islam⁶³ dans le sens où il s'agit d'un acte grave qui n'est admis qu'en ultime instance. Il a confirmé à ce sujet n'avoir jamais eu en France à procéder à une quelconque dissolution religieuse d'un mariage, le divorce civil au consulat étant amplement suffisant à ses yeux !

Nos deux interlocuteurs, interrogés sur les éventuelles différences existantes entre les usages du *Diyamet* en matière d'union conjugale et les autres sensibilités religieuses turques présentes dans l'immigration, se sont montrés catégoriques, estimant que dans l'ensemble les usages différaient guère en la matière d'une association à l'autre. En poussant un peu plus avant l'entretien, ils ont simplement fini par admettre que la différence majeure résidait dans le fait que les autres composantes islamiques turques ne reconnaissaient aucune valeur au mariage civil en raison du caractère laïque de l'Etat turc (*secular state*). Aussi ces groupes sont ils amenés à survaloriser l'aspect religieux dans la célébration du mariage, lui conférant une sacralité qui peut paraître surprenante au regard de la doctrine musulmane elle même, et qui ce faisant le rapproche paradoxalement des usages et des pratiques en vigueur dans le monde catholique !

⁶¹ Exemple, les prières funéraires.

⁶² Une règle générale dans l'islam veut que n'est interdit que ce qui a été clairement interdit par un texte explicite et authentifié du législateur suprême, c'est à dire Dieu ! La règle est donc, en l'absence d'un texte explicite prohibant une pratique, la permission.

⁶³ L'interviewé a parlé du divorce comme étant en fait *mubâh* en islam, soit indifférent pour la religion bien que non encouragé par elle !

MILIEU DE L'ISLAM OPPOSITIONNEL

Nous entendons par mouvance islamiste turque, ou islam oppositionnel, l'ensemble des organisations qui en Turquie et en France au sein de l'immigration turque, mettent l'accent sur la nécessaire réaffirmation du caractère central des valeurs et des principes de la religion musulmane pour le devenir de la société turque et de l'identité des turcs dans l'immigration, et entendent à partir des données de la religion promouvoir un projet politique global et alternatif au modèle républicain, kémaliste et laïque.

Les associations de cette sensibilité sont principalement représentées en France au niveau national par le mouvement Tendance Nationale Union Islamique en France (TNUIF) qui est la branche française du *Millî Görüs (Avrupa Milli Görüs Teskilatları)* l'Organisation de la vision nationale en Europe), émanation directe, dans l'immigration turque, de l'ancien *Refah Partisi* (Parti de la Prospérité) rebaptisé Parti de la Vertu (*Fadilet Partisi*), dont était issu l'ancien Premier Ministre turc Necmettin Erbakan. Son mot d'ordre est l'instauration de la *sharîa* (loi transcendante) et il a pour slogan, "l'islam c'est la *sharîa*, la *sharîa* c'est l'islam".

Depuis la fin des années 80 la plupart des observateurs ont noté un net recentrage des actions et du discours de ce groupe sur la situation des turcs vivant en Europe, leurs difficultés quotidiennes et surtout le devenir des jeunes générations. A l'heure actuelle la priorité de ce mouvement réside dans l'aménagement pratique du culte (création et gestion de lieux de culte musulmans, cours de religion...) sans oublier la dimension sociale et éducative (assistantat social, écoles privées musulmanes, cours de langue turque...).

A côté de ce mouvement fort bien implanté en Alsace (Strasbourg, Colmar, Mulhouse, Niederhaslach) et dans tout le grand est (Metz, Belfort...), existent d'autres organisations de l'islam oppositionnel turc qui disposent de relais locaux plus ou moins structurés et de lieux d'accueil, de salles de prière pour leurs sympathisants, comme les *Nurçü*⁶⁴ ou encore les *Süleymançılar*, confrérie millénariste, constituée nationalement en une Fédération des Centres Culturels Turcs en France. Cette fédération est présente localement à Strasbourg et à Gundershoffen.

Nous avons mené des entretiens principalement avec le mouvement Tendance Nationale Union Islamique en France (TNUIF), qui contrôle deux des trois lieux de prière turcs (fréquentés majoritairement par des turcs !) à Strasbourg⁶⁵. Des contacts existaient déjà antérieurement à l'enquête du GIP ! Nous avons néanmoins procédé à plusieurs

⁶⁴ Ce groupe relativement discret localement, très actif en Turquie, dispose d'un local associatif dans l'agglomération strasbourgeoise. Nous ne sommes pas parvenus à les contacter, faute de persévérance de notre part mais aussi du fait de leur grande discrétion !

⁶⁵ Pour un aperçu d'ensemble sur la situation de l'islam en Alsace (lieux de culte, situation juridique...) et à Strasbourg plus particulièrement, voir notre article : "L'islam en terre concordataire", in *Hommes et Migrations*, septembre-octobre 1997, n° 1209, pp 29-48.

entretiens avec le responsable d'une salle de prière, ainsi qu'avec le responsable régional de l'organisation. Ces contacts ont été de loin, mis à part ceux du *Diyamet*, les plus nombreux et les plus fructueux tant en ce qui concerne le descriptif du mode de célébration des unions religieuses au sein de la communauté turque : sa préparation, son déroulement rituel, que sa contrepartie matérielle (versement effectif ou différé de la dot). Tous nos entretiens ont eu lieu dans un des bureaux de l'association attenant à un lieu de prière, et se sont déroulés en français, mes deux principaux interlocuteurs s'exprimant relativement correctement dans cette langue. Pour l'anecdote, l'un d'eux a même entrepris de suivre des enseignements dans le cadre de la faculté de théologie protestante de l'Université Marc Bloch de Strasbourg !

Dans l'ensemble, mise à part l'orientation politique de cette association (hostile au régime turc actuel !)⁶⁶, aucune différence notable n'est à signaler quant au mode de célébration des unions religieuses par rapport aux associations liées à l'islam officiel, si ce n'est une plus grande insistance sur le fait que le versement d'une dot ou sa promesse de versement fait "partie intégrante du mariage religieux, qu'il s'agit même d'une condition de validité de ce dernier" (propos du responsable régional de la TNUIF).

Au cours de ces entretiens j'ai pu noter ponctuellement une confusion, consciemment ou inconsciemment entretenue par l'un de mes deux interlocuteurs (le responsable d'une salle de prière en l'occurrence !) entre la dot sous son expression traditionnelle essentiellement anatolienne, et désignée par le vocable de *baslik parasi* (pratiqué dans l'Est de la Turquie), et sa version islamique (d'après le *fiqh*), ou *mehir* (*mahr* au Maghreb). La première acception de la dot, littéralement le "prix de la mariée", est antérieure à l'islamisation de la Turquie ; elle correspond à une contrepartie financière destinée à la famille de la mariée, qui généralement est investie dans la célébration de la fête du mariage (hébergement et nourriture des invités pendant au moins trois jours). Quand à la dot dans son acception islamique, c'est un don (en argent ou en biens), remis par le mari à son épouse, laquelle en dispose librement.

Je suis d'ailleurs parvenu à mieux distinguer les deux, suite à mon entretien avec le responsable régional de cette association, qui a pris bien soin de me préciser que l'évocation du *baslik* par son homologue, s'expliquait en grande partie par l'origine anatolienne de ce dernier, alors que lui était originaire de la côte méditerranéenne. J'ajoute à la décharge de mon premier interlocuteur, traducteur de formation, que mon second interlocuteur est un jeune théologien de formation, issu du *cursus* des écoles *imams hatips* (filiales publiques de formation professionnelle aux charges de prédicateurs) et diplômé de la faculté de théologie islamique d'Istanbul (*Ilahiyat*), donc *a priori* plus versé dans la connaissance du droit et des usages islamiques. Il présente donc un profil plus érudit. Cette précision me semblait devoir être faite, car elle pouvait expliquer le décalage signalé plus haut.

Toutes les personnes rencontrées confirment néanmoins l'abandon progressif de la dot traditionnelle, faisant tour à tour valoir qu'elle est impossible à maintenir en France (raisons invoquées : les disparités financières entre les familles et l'absence de relais, de

⁶⁶ Ce qui n'était pas l'objet direct de mes entretiens, ni n'entraît dans mon propos !

relations de voisinage en ville...) au profit de sa version "rationalisée" sous la forme de présents remis à la mariée par son mari, propriété exclusive de l'épouse qui en conserve le total usufruit si un divorce intervient par la suite. Ce qui peu ou prou correspond à l'acception islamique de la dot (*mehir*), laquelle aurait été instituée au bénéfice de l'épouse à titre de précaution pour l'avenir. En se mariant la femme quitte sa famille et ses biens, si un différent intervient par la suite dans son couple et débouche sur un divorce, elle doit pouvoir disposer de ressources minimales pour pouvoir vivre durant la période de viduité, d'où l'institution de la dot.

Selon le responsable régional de la TNUIF son montant est normalement fixé sur la base d'un accord tacite entre les familles des époux antérieurement à la cérémonie du mariage, souvent au moment des fiançailles. Si tel n'était pas le cas il est également admis que l'imam célébrant fixe lui-même le montant de la dot en tenant compte des ressources du futur époux.

Une fois le montant fixé (il peut matériellement s'agir tout aussi bien d'une somme d'argent, de biens immobiliers que de bijoux généralement en or), le futur époux peut conformément aux règles du droit musulman évoquées plus haut dans cette étude, opter pour deux modes de versement : un versement à long terme (si un divorce intervient, son versement total est obligatoirement dû à l'épouse) ou un versement à terme.

Conformément à la tradition musulmane le mariage repose sur un contrat strictement consensuel qui en l'espèce chez les populations turques ne donne nonnalement lieu à aucune trace écrite, du moins si l'on se base sur les déclarations de la plupart des responsables associatifs religieux, toutes sensibilités confondues !⁶⁷

S'agissant des populations originaires de Turquie, il nous a été confirmé par tous nos interlocuteurs qu'il est extrêmement rare pour ne pas dire inconcevable quelles aient recours à un notaire en vue de l'établissement d'un contrat de mariage.

Le contrat scellant l'union religieuse quant à lui, revêt une forme orale. Il résulte nous a t'on dit d'un accord le plus souvent entre les pères des futurs époux. De plus en ce qui concerne le choix du régime matrimonial, il semble que les populations concernées optent pour le régime de la séparation des biens, ce qui en l'espèce est conforme à la fois au droit musulman et au Code civil turc.

La célébration rituelle du mariage à l'exemple des autres groupes musulmans est réduite au strict minimum. Il s'agit le plus souvent d'une cérémonie à caractère privé, qui a lieu dans la plupart des cas au domicile des époux (plus rarement à la mosquée), en présence d'un imam (ou assimilé !), et en présence des deux époux accompagnés de deux témoins (deux hommes ou un homme et deux femmes). Après vérification systématique de l'antériorité du mariage civil (devant un agent consulaire ou un officier français d'état civil) par présentation d'un acte officiel, est procédé à l'échange des consentements des époux, suivi de la récitation commune de la première sourate du Coran ("*Al Fatiha*"). Cette brève cérémonie (*imam nikah*) est souvent précédée d'une courte allocution de

⁶⁷ Il semble en être autrement si l'on se fie aux témoignages des femmes, voir l'enquête de Mme WEIBEL !

l'imam qui rappelle à chacun des époux leurs devoirs et obligations comme mari et femme au regard de la religion.

S'agissant du cas "problématique" de la polygamie, il faut rappeler qu'il s'agit d'une pratique historiquement extrêmement marginale en Turquie même (ou en tout cas extrêmement limitée à certaines zones rurales), elle ne repose de plus sur aucun fondement juridique au regard de la législation turque actuelle. Cela n'empêche pas nous a t'on déclaré quelques cas isolés dans lesquels les individus, engagés dans une première union devant l'officier d'état civil, ont pour diverses raisons (absence de descendants mâles, femmes sans époux en grand nombre...), par la suite contracter d'autres unions sans avoir rompu la précédente, se contentant de passer devant un imam pour officialiser leur nouveau lien conjugal !

Il m'a été confirmé que sur un plan purement théorique, si une personne mariée religieusement en Turquie plusieurs fois, donc de fait polygame (et non de droit), venait se présenter pour une nouvelle union religieuse (sous réserve d'un mariage civil antérieurement contracté en France !⁶⁸). il n'y aurait aucun obstacle formel à sa célébration.

Un cas similaire évoqué à titre de comparaison devant le responsable d'une association religieuse maghrébine nous a valu une réponse contraire. Le responsable se refusant à entériner religieusement le mariage d'un homme encore engagé dans une précédente union religieuse contractée dans le pays d'origine.

Poursuivant nos investigations auprès des représentants de ce courant de pensée, l'un de nos contacts (étranger à ce groupe) nous a orienté vers une association de jeunes turcs, dénommée Conseil de la Jeunesse Pluriculturelle de France (COJEP), et réputée proche du mouvement précédent, dont elle constituerait en fait, la branche jeunesse. Cette association, en réalité une fédération, la COJEP France, a été créée en février 1992. Elle est censée fédérer actuellement 120 associations (principalement localisées dans l'est de la France !), ou sections locales qui dans leurs raisons sociales mettent en avant les vocables "culturel", "omnisport", "jeunes turcs" (exemple de dénomination courante : Association Culturelle et Omnisport des Jeunes Turcs /ACOJET), bref rien qui ne laisserait supposer que ce groupement rassemble plutôt des jeunes gens issus de milieux religieux pratiquants et militants, leurs parents étant souvent proches et fréquentant régulièrement les salles de prière de la TNUIF, voire eux-mêmes membres de cette organisation. Interrogés sur leurs liens éventuels avec cette association de jeunesse, les responsables de la TNUIF, se sont montrés prudents sinon volontairement flous, quant aux intéressés ils se sont présentés comme indépendants⁶⁹. Ces jeunes s'inscrivent dans la tendance que Nadine Weibel a identifiée comme celle de "l'islam action"⁷⁰. Rien non plus dans l'exposé de leurs objectifs (en langue française) ne renvoie à une quelconque

⁶⁸ En l'état celle-ci m'apparaît comme purement formelle !

⁶⁹ Se présentant à l'un de mes collègues turquisant, qui déclara ne pas les connaître sous leur appellation française, ceux ci n'ont alors pas hésité une seconde, à se réclamer en turc du Milli Görüs, dont la TNUIF est la branche française !

⁷⁰ WEIBEL N, "L'Europe, berceau d'une Umma reconstituée ou l'émergence d'une nouvelle utopie religieuse", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1995, 92 (octobre-décembre), pp 25-34.

démarche s'appuyant sur des présupposés ou des principes religieux ; l'accent est au contraire mis sur la formation de cadres associatifs en vue de favoriser leur participation active dans la société française⁷¹, l'information des résidents immigrés sur leurs droits et obligations, la vie associative sans oublier d'assurer leur représentation auprès des différentes instances locales, nationales ou internationales. Cette fédération a par exemple adhéré au plan national au Conseil Français des Associations d'Immigrés de Turquie (CFAIT) qui regroupent la majorité des associations issus de l'immigration turque, tous courants philosophiques, culturels, religieux et politiques confondus, et lutte activement contre toute forme de discrimination, d'exclusion et de racisme. Localement cette association participe comme adhérente à l'Observatoire Régional d'Intégration et de la Ville (ORIV), et sollicite régulièrement, mais en vain, des subventions du FAS, au grand regret de ses responsables (ceux de la COJEP). Elle participe également au Conseil Consultatif des Etrangers (CCE) de la ville de Strasbourg.

L'entretien avec le président national de cette organisation a nécessité la présence d'un traducteur, membre de l'association, et s'est déroulé dans les locaux de cette association à Strasbourg. Tout en réaffirmant ne pas être une association religieuse ou à but culturel (elle ne gère pas de salle de prière), et situant leurs actions dans le strict cadre de la défense des droits de l'homme, et le respect de la législation nationale, mes interlocuteurs ont toutefois précisé qu'ils entendaient également se démarquer du modèle dominant à leurs yeux en France, à savoir celui de l'assimilation, qui revient à nier leur identité culturelle turque et religieuse islamique. A propos de la question du mariage, ceux-ci se sont montrés soucieux d'une approche moderne de cette institution fondée sur le consentement mutuel de deux individus partageant des sentiments forts, et un même idéal de vie commune. Ils se sont montrés farouchement opposés à toute idée d'une dot au sens traditionnel de "prix de la mariée", au profit de celle préconisée par le droit islamique (*mehir*), mais sans pour autant trop entrer dans les détails, la priorité étant accordée aux sentiments unissant les futurs époux et leur libre expression dans un cadre "licite" qui répond aux bonnes moeurs et aux attentes de la communauté en la matière. Ce cadre idoine est celui de *l'imam nikah*, du mariage sous sa forme religieuse, qui ont-ils admis a lieu souvent avant, parfois plusieurs mois avant même l'enregistrement de l'union en mairie ou au consulat ! Ce mariage, que l'on retrouve également pratiqué chez les maghrébins sous le terme générique et populaire de "mariage *halâl*", n'a d'autre finalité que de permettre aux jeunes gens de pouvoir se fréquenter normalement, au grand jour sans surveillance familiale particulière, bref sans heurter les "bonnes moeurs" et la bienséance communautaire.

Le même raisonnement et témoignage m'a été tenu par les responsables d'une autre association islamique turque, se réclamant elle du courant *süleymaniste*, et basée à Strasbourg depuis au moins 1992 (cette association rivale du *Milli Görüs*, est très présente en Allemagne, son siège européen est à Cologne). Cette association dispose en

⁷¹ Cf. *Yeni Ufuk* (Revue mensuelle d'informations et de littérature de la COJEP), janvier 1999, n° 10, pp 4-6.

Moselle (Metz) d'un important centre régional (un château réaménagé), et est également présente en Meurthe et Moselle (Nancy), en région lyonnaise et parisienne, et en Bretagne (Nantes).

Mes interlocuteurs m'ont précisé au cours de l'entretien qui s'est déroulé en français, et dans un des salons de leur centre strasbourgeois, que parmi les nombreuses activités religieuse et socioculturelles de leur organisation, figurait la célébration des mariages qui devait respecter une stricte séparation entre les sexes. Aussi fréquemment sont-ils amenés à solliciter d'autres associations musulmanes (maghrébines) qui disposent de locaux plus vastes que les leurs, pour accueillir les invités femmes, les hommes restant au siège de leur association. Plutôt que de parler de mariage religieux, il serait me semble t'il plus judicieux de raisonner en terme de célébration collective, communautaire, tant la partie proprement religieuse de l'établissement du lien conjugal se résume à un acte strictement privé qui se déroule à l'écart des convives, en présence d'un imam, de deux témoins, parfois du marié, plus rarement de la femme, qui ont-ils précisé, peut se faire représenter. Cette brève cérémonie donne, là, lieu à la rédaction d'un acte (dépourvu de valeur juridique !), portant mention du montant de la dot islamique et remis à la femme ou à son représentant.

Ce mariage religieux (*imam nikah*) intervient souvent dans le prolongement des fiançailles (*söz*), il ne donne pas pour autant droit automatiquement, m'a t'on rappelé, à l'exercice du droit conjugal, autrement dit à des relations sexuelles entre les conjoints, cela ne pouvant intervenir qu'après l'officialisation sociale du mariage par une fête communautaire. Il est entendu que ce type de mariage religieux joint aux fiançailles, intervient souvent antérieurement à tout mariage civil, lequel peut n'avoir lieu qu'un an après ! Il arrive parfois, également, suivant les régions de Turquie dont sont originaires les familles des époux, qu'à l'occasion du mariage "officiel" soit procédé à un renouvellement du mariage religieux, ce qui m'a t'on certifié est laissé à la libre appréciation des intéressés.

MILIEU ALÉVI

Ce groupe confessionnel, historiquement favorable aux réformes kémalistes, non seulement ne bénéficie actuellement d'aucune reconnaissance officielle de la part des autorités turques (assimilé aux musulmans), mais est régulièrement en Turquie, pris pour cible par des militants islamistes ou d'extrême droite (cf. Sivas en juin 1993) ou contraint à des heurts avec les forces de l'ordre (Istanbul avril 1995).

S'ajoute à cela que le groupe en question n'est pas ethniquement homogène, bien qu'historiquement issu du sud-est anatolien, il est actuellement présent dans l'ensemble du territoire turc. Ses membres sont majoritairement issus de l'ethnie turque (turkmène), on compte également une minorité alévie kurde, fortement représentée dans l'échantillon retenue par notre étude.

Localement les alévis ont plutôt opté, dans le passé pour la raison sociale "Amicale des travailleurs de Turquie", ce n'est que depuis quelques années seulement que localement les associations font directement référence à l'identité alévie dans leur appellation distinctive. A l'exemple de leurs correligionnaires et voisins d'Allemagne, les alévis de France se sont dotés le 24 janvier 1998 à Strasbourg, d'une structure fédérative nationale dénommée Fédération des Unions des Alévis en France (FUAF) qui regroupe une quinzaine d'associations alévies, en majorité localisées dans l'est de la France.

Localement nous avons pris contact avec le responsable officiel de l'Association Culturelle des Alévis de Turquie à Strasbourg (d'autres associations alévies apparaissent sous d'autres dénominations dans le reste de l'Alsace⁷²) et une seconde personne qui nous est apparue comme reflétant la sensibilité intellectualisante du mouvement.

Nos interlocuteurs ont tenu à me donner un aperçu synthétique de la "philosophie" alévie (eux-mêmes se définissant comme une communauté philosophique et culturelle plutôt que religieuse !). Celle-ci est, d'après eux, centrée peu ou prou sur la primauté accordée à l'être humain, et s'enracine dans le patrimoine culturel anatolien et se caractériserait par un attachement "viscéral" à l'idéal démocratique et laïque.

S'agissant de la question du mariage, ceux-ci ont tenu à insister sur le fait qu'à leurs yeux ils ne connaissent et ne reconnaissent que le seul mariage civil en Turquie, comme en France ! L'union entre un homme et une femme ne donnant lieu à aucune forme de célébration religieuse au sein de leur communauté.

Les alévis ont par contre recours à d'autres pratiques, comme l'établissement au terme d'un rituel de parrainage spirituel (*müsahtiplik*) de "couples conjoints", ce qui revient en fait à créer comme l'a décrit Altan Gokalp (à propos d'un groupe voisin des alévis), "une deuxième structure sociale, non lignagère, qui se superpose à celle définie par la filiation et les alliances matrimoniales"⁷³, donnant lieu entre les deux couples en question (et leurs enfants respectifs) à des liens et des formes de solidarité renforcés au plan matériel comme au plan physique, émotionnel et spirituel. Cet usage, comme certaines autres pratiques alévies relatives au *cem*, a toujours été sévèrement et systématiquement fustigé par les sunnites qui y voient l'expression de la licence sexuelle absolue.

L'entretien avec ces deux personnes nous a par contre confirmé la pratique dominante au sein des alévis du mariage préférentiel au sein même du groupe alévi, par défiance vis à vis du groupe sunnite (gêne moindre par rapport aux autres confessions !).

Il semblerait qu'il s'agisse là en fait plus d'une opposition de principe vis à vis d'une éventuelle union conjugale avec un membre (surtout homme) du groupe sunnite et par

⁷² Strasbourg, Saverne, Sélestat, Phalsbourg, Altkirch, Mulhouse, Haguenau.

⁷³ GOKALP A, *Têtes rouges et ...* op cit, p 216.

référence au contexte turc que d'une règle absolue universellement applicable et dirimante pour tous les alévis.

L'argumentation évoquée pour justifier ce refus ponctuel d'une union alévi-sunnite fait référence aux risques supposés ou avérés que ferait encourir un tel mariage à la femme pour ses droits et sa liberté. Si des réticences fortes persistent vis à vis d'un tel type de mariage mixte religieusement, mes interlocuteurs ont par contre tenu à préciser que le mariage avec un européen (supposé non musulman) ne leur posait à *contrario* aucun cas de conscience compte tenu des garanties dont jouissent les femmes dans les sociétés d'Europe occidentale.

La pratique traditionnelle de la dot (*baslik ou a fortiori mehîr*) est catégoriquement refusée par les alévis qui y voit une transaction matérielle ayant pour objet central la femme.

S'agissant de la question du divorce, ceux-ci ont insisté sur le fait qu'il s'agissait pour eux d'un interdit religieux majeur (divorce, viol, vol, assassinat), qui peut valoir à celui qui y a néanmoins recours, la mise au ban de la communauté villageoise (en Turquie) ou en immigration une certaine forme de marginalisation communautaire (associative) sous la forme par exemple, de l'exclusion explicite de certaines cérémonies traditionnelles à connotation religieuse (*ayin-i-cem*), prononcée par le *dede* (littéralement le grand-père) qui assure la présidence religieuse et la direction liturgique de ladite cérémonie.

MILIEU DES ASSOCIATIONS ETHNICO NATIONALES

Les investigations dans ce milieu associatif n'ont pas été en soit toujours évidentes ni entièrement satisfaisantes.

Cela tient sans doute pour une bonne part aux contours imprécis de la catégorie retenue, qui ne cadre pas toujours avec les objectifs proclamés officiellement par certaines des associations figurant "arbitrairement" dans cette catégorie. Certaines d'entre elles par exemple ne situent absolument pas leur démarche dans une quelconque optique politique de contestation du régime turc au nom d'une identité ethnique et nationale brimée, ou volontairement niée (cf. le problème kurde), là où d'autres (mouvements de la droite et de l'extrême droite nationaliste) sont parfaitement intégrées dans le système partisan turc, s'activent à l'opposé pour une réaccentuation radicale du référent et d'une identité nationale "turque" élargie, nivelant toutes autres formes d'identification ethnique alternative comme l'identité kurde. Il arrive également que des associations dont les positions les conduisent sur le terrain à clairement s'opposer au besoin par la force au

gouvernement turc et à ses orientations, à mon contact vont rechigner à une telle clarté de propos, et évitent de se définir comme une association de type ethnico-national, au profit de la catégorie fourre tout d'association socioculturelle.

L'autre difficulté que nous avons rencontré lors de nos recherches dans ce milieu, c'est le mutisme de certaines associations contactées en vain à plusieurs reprises, par courriers successifs, fax et appels téléphoniques. Cela a été particulièrement le cas pour une association basée à Strasbourg, qui nous avait été présentée, par différentes sources, comme proche du mouvement d'extrême droite, panturquiste des Loups Gris.

En dépit de ces quelques difficultés d'ordre théorique et dans une moindre mesure pratique, il nous est apparu nécessaire de maintenir néanmoins cette catégorie, qui à la différence des deux précédentes, ne se réfère pas à priori aux catégories ni aux principes de la religion, même si ponctuellement, dans le cadre de leurs activités certains groupes peuvent s'y adosser dans une optique plus festive et culturelle que strictement religieuse. Nos entretiens ont été menés auprès de deux associations distinctes, d'une part en direction de l'association dénommée "la Maison des kurdes d'Alsace", et d'autre part vers l'association "APEC Azerbaïdjan", toutes deux situées à Strasbourg.

Avec la première association reflétant la sensibilité militante kurde⁷⁴, après de nombreuses tentatives infructueuses, nous avons *in extremis* pu obtenir plusieurs entretiens (environ 4 heures en tout) avec un représentant de cette association, qui a fini par m'avouer par la suite, assez paradoxalement, qu'il n'était pas directement adhérent de ladite association (information non vérifiée !), quoique militant de la cause kurde !

Tous nos entretiens se sont déroulés hors de tout local associatif, dans divers lieux publics, et totalement en langue française.

L'association la Maison des kurdes d'Alsace, a officiellement vu le jour fin 1994, date à laquelle elle a été inscrite sur le registre des associations au Tribunal d'Instance de Strasbourg. Il semblerait que cette association soit la continuation indirecte d'une précédente association kurde, aujourd'hui dissoute et prénommée, "l'Association de Solidarité des Travailleurs du Kurdistan", émanation directe ou supposée du parti autonomiste kurde du PKK (Parti des Travailleurs du Kurdistan). La fermeture du local et la dissolution de cette association résultant vraisemblablement d'une pression et d'un accord entre les autorités d'Ankara et les pouvoirs publics français.

L'association actuelle s'est fixée trois objectifs précis :

- la préservation de la culture kurde dans ses multiples dimensions en direction prioritairement des kurdophones ;
- assurer sa diffusion et favoriser ses nombreuses expressions par l'organisation de manifestations extérieures (concerts, danses folkloriques, fêtes traditionnelles...);
- maintien des liens affectifs avec les kurdes de Turquie.

Cette association est par ailleurs membre du Conseil Consultatif des Etrangers (CCE) de la ville, et participe également activement à toutes les manifestations et rassemblements

⁷⁴ Il va de soit que nombre de turcs d'origine kurde, ne mettent pas en avant cette appartenance ethnique et linguistique, ni ne militent activement en faveur des droits culturels et politiques kurdes !

contre le racisme, ainsi qu'à la quinzaine culturelle, aux côtés des autres associations turques ayant une sensibilité de gauche voire d'extrême gauche.

Cette association est la plus importante de la région (30 % des turcs de Strasbourg seraient kurdophones !), néanmoins d'autres structures soeurs existent à Sélestat, Sainte Marie aux Mines et Mulhouse, sans équivalence toutefois avec celle de la capitale européenne !

Mon interlocuteur m'a présenté l'association comme étant de nature socioculturelle, plutôt que patriotique kurde, les kurdes étant selon lui, ni plus ni moins patriotes que d'autres populations, bien que lui même avoue être indisposé par la notion de frontière, qui sonne comme trop militaire à ses oreilles.

Interrogé sur la place de la religion dans les actions de son association, mon interlocuteur s'est montré clair en rappelant que sur Strasbourg, il s'agissait d'une association plutôt laïque, dans son vrai sens, précisa t'il, à savoir basée sur le "respect réciproque" entre croyants et non croyants, pratiquants et non pratiquants. C'est ainsi que dans l'association strasbourgeoise cohabite des alévis, des sunnites pratiquants (originaires surtout d'Irak), et des non pratiquants chevronnés. Les uns comme les autres, les alévis observants comme les sunnites pratiquants se voyant à tour de rôle prêter le local associatif à l'occasion de certaines fêtes, sans que cela soulève l'ombre d'une difficulté. On peut simplement rappeler que, dans l'ensemble, comme nous l'avons démontré en introduction, les kurdes semblent peu engagés religieusement, de plus dans le cas de Strasbourg, on compte parmi eux une forte proportion d'alévis, donc il n'y a rien de surprenant à ce que la dimension religieuse n'apparaisse pas déterminante !

Aussi, n'y a t'il rien de surprenant à ce que mon interlocuteur, tout au long de l'entretien ne mentionnera quasiment jamais la religion, sauf pour me faire remarquer que dans sa région d'origine à sa connaissance, les mariages de donnaient pas lieu à des *imams nikahs*, à une célébration religieuse. Renseignements pris auprès de collègues géographes, la région en question est massivement peuplée de kurdes alévis, ce qui peut donc expliquer la remarque précédente.

D'une façon générale, et si l'on met à part les considérations sociologiques sur la très faible propension des kurdes à la pratique religieuse, il convient de rappeler qu'historiquement, "l'islam kurde", a toujours été un islam de type périphérique par rapport à l'islam officiel ottoman et turc. Périphérique non seulement au sens géographique, car aux marges extrêmes du territoire impérial, mais aussi par rapport à l'hégémonie de la version sunnite de l'islam professée par le pouvoir central, alors que les kurdes sont pour partie alévis (chiites hétérodoxes) ; quant aux kurdes sunnites ils relèvent de l'école de jurisprudence chaféite là où les turcs sont hanéfites, sans parler de l'importance locale de l'enchevêtrement des réseaux confrériques et tribaux⁷⁵.

Le caractère "périphérique" de cet islam kurde a été dans le passé un des vecteurs clefs de résistance et de révolte contre le pouvoir central (Cf. la révolte de Cheikh Saïd en

⁷⁵ Cf. BOZARSLAN H, "Quel islam kurde aujourd'hui ?", in *Les Annales de l'Autre Islam*, 1993, n° 1, pp 121-132.

1925 contre Mustapha Kémal !). Aujourd'hui encore les divers protagonistes de la question kurde ne peuvent l'ignorer, et le travaille de l'intérieur avec des objectifs opposés. Les autorités turques auraient ainsi favoriser, pour contrer le PKK sur ses terres, la création d'un parti *hizboullahi* kurde (islamiste), et les nationalistes marxistes kurdes du PKK, auraient eux, mis en place une association des Croyants patriotiques kurdes⁷⁶, dont des sections locales contrôleraient quelques salles de prière dans l'hexagone. Le groupe alévi kurde ferait également l'objet de l'attention soutenue des nationalistes du PKK, qui auraient ainsi parrainé la naissance d'un Nouveau Mouvement Alévi (*Yeni Alevi Harektleri*).

En ce qui concerne le déroulement et les usages kurdes en matière de mariage, dans l'ensemble nous retrouvons les mêmes étapes qui scandent le mariage traditionnel dans le reste de la Turquie, seuls changent leurs noms. On retrouve ainsi la période des transactions pré-nuptiales qui voit l'intervention d'un négociateur ou *dîtîn* (homme ou femme), issu des proches de la famille de l'homme qui va sonder les intentions de la famille de la femme. Une fois les premiers contacts pris, la famille restreinte du garçon organise une petite fête, au terme de cette période qui peut aller de 3 à 6 mois, si les deux familles semblent trouver un terrain d'entente, intervient alors l'étape de l'officialisation du dialogue direct entre elles ou *söz girtin* (*söz kesmek* en turc), qui littéralement signifie "obtention de la parole ou tenir parole". Les jeunes gens ne peuvent toutefois encore se fréquenter publiquement. Vient ensuite le temps des fiançailles *stricto sensu* (*nîsan*), en présence de la famille élargie, où sont échangés cadeaux et bijoux de valeur aux femmes comme aux hommes, et négocié le montant de la dot (*qalin*) destinée à la famille de la future mariée. Ce n'est qu'après qu'aura lieu la cérémonie du henné (*hinna*), puis le départ de la fille pour la maison et la famille du garçon. C'est là que se fera le mariage proprement dit (*dawat*).

En immigration, toutes ces étapes se trouvent logiquement réduites, simplifiées au maximum, les festivités du mariage durent au plus un jour et demi contre 7 jours en Turquie.

A propos du divorce, mon interlocuteur m'a précisé que l'usage voulait que la femme quitte le domicile conjugal en emportant tous ses bijoux, et qu'il est même arrivé, plus rarement sans doute, qu'elle "chasse" (propos de l'interviewé) elle-même son ex époux de la maison.

Interrogé pour savoir si cette association prenait en charge l'organisation effective de mariages, mon interlocuteur s'est voulu, lors d'un premier entretien, assez évasif, pour finalement lors du second, se faire plus précis, et reconnaître qu'il a pu arriver que l'association facilite les contacts entre deux familles en vue d'un mariage. De la même manière, l'association, dans certaines occasions pour des affaires matrimoniales ou autres, peut régler des conflits en interne, et éviter ainsi que les parties en présence n'aient recours aux tribunaux, et n'exposent sur la place publique leurs différends.

⁷⁶ Cf. BOZARSLAN H, "L'immigration kurde. Un espace conflictuel", in *Asiatiques Turcs. Deux communautés multiples, Migrants-Formation*, juin 1995, n° 101, p 123.

Cette attitude, selon l'interviewé se retrouve en Turquie même, où seuls les accidents de la route dans certaines zones du Kurdistan m'a-t-il dit, donnent lieu à des poursuites judiciaires ! Cette propension à l'autorégulation peut également s'expliquer, pour ce groupe en particulier, par l'enracinement d'une culture politique de défiance à l'égard de toute forme de contrôle étatique, vis à vis de tout un pouvoir central, quel qu'il soit !

La seconde association contactée, est l'APEC Azerbaïdjan. Cette association a été créée en 1991, et regroupe actuellement en majorité des azéris de Turquie et quelques azéris iraniens⁷⁷,

Pour l'heure les responsables de l'association n'ont pas opté pour une déclaration conjointe au consulat turc. Les azéris à Strasbourg et des alentours (Erstein), seraient approximativement quelques centaines (1 500 000 en Turquie) et sont en grande majorité originaires des départements turcs de Kars et Agri, frontaliers de l'Arménie et du Nakhitchevan.

A la différence des autres citoyens turcs majoritairement musulmans sunnites, les azéris sont à 95 % chiites duodécimains, comme les iraniens. Cette appartenance au chiisme explique aussi les liens étroits qui localement ont pu se tisser entre familles azéries et familles alévies, ces deux groupes minoritaires ayant en communs une même dévotion pour la branche alide de la famille du Prophète (*ahl al bayt*) et certaines solennités comme le jeûne de douze jours du mois de *Muharrem*⁷⁸ ou la fête de *Ashure*⁷⁹, qui rappelle le massacre des alides à Kerbêla. Mais *a contrario*, à la différence des alévis, les azéris sont censés respecter le jeûne du mois de Ramadhan ainsi que les autres piliers de l'islam.

L'association strasbourgeoise avait au départ pour objectif principal de favoriser l'échange culturel entre français et azéris, cela reste encore à faire, nous a déclaré son président, son association ayant pour l'heure plutôt orienté ses activités en direction de la préservation de la langue et des traditions azéries par l'organisation de démonstrations de danses folkloriques, d'expositions de photos, sous oublier l'envoi d'aide humanitaire à destination des zones à peuplement azéri comme le Nagorni Karabakh, en association avec les autres associations azéries du reste de l'Europe (Belgique, Allemagne, Suisse). Cette association, à la différence de la précédente, ne se situe pas dans une position de défiance par rapport à l'Etat turc, son responsable se reconnaissant volontiers comme citoyen turc d'origine azérie.

Son association, en plus des manifestations culturelles, organise la célébration de fêtes communautaires comme le *Nawruz*⁸⁰ (Nouvel An), qui est également commune aux iraniens et aux kurdes (*Newroz*), ou *Ashure*, ainsi que les fêtes familiales comme les

⁷⁷ Il existe également une association azérie iranienne dénommée Association Culturelle Azerbaïdjanaise.

⁷⁸ Ce jeûne, qui généralement a lieu une vingtaine de jours après la fête du sacrifice (*Kurban Bayrami* en turc, *Aïd El Kébir* en arabe), est destiné à faire mémoire du massacre dont furent victimes l'imam Hussein, fils du gendre du Prophète, Ali et sa famille, lors de la bataille de Kerbêla.

⁷⁹ Cette fête clôt la période du jeûne de *Muharrem* et donne lieu à la confection d'un plat spécial (*Asure Günü*) comprenant douze ingrédients différents, à base surtout de graines, de céréales, de fruits et de noix.

⁸⁰ Cette fête, qui a lieu le 21 mars, est antérieure à l'avènement de l'islam et marque le début du printemps.

circoncisions et les mariages. Le mariage traditionnel azéri ne se distingue guère du turque ou du kurde, on retrouve toujours les mêmes étapes, simplement il semblerait d'après notre interlocuteur que la mixité y soit plus effective que dans le mariage traditionnel turc. En ce qui concerne l'aspect religieux, celui ci nous a confirmé que généralement, *l'imam nikah* pouvait intervenir assez tôt afin de rendre licite la fréquentation des deux jeunes gens. L'union religieuse étant généralement scellée à l'occasion d'un repas entre hommes, que préside l'imam. A ce propos, il m'a été confirmé que cette cérémonie continuait d'être pratiquée dans l'immigration, soit avant le mariage civil, soit après selon les cas.

Il est arrivé que voulant procéder à une telle union, des azéris de Strasbourg se soient adressés à l'une des mosquées turques de la ville pour obtenir la venue d'un imam, ayant essuyé un refus, ces personnes ont dû par la suite faire venir un imam azéri directement d'Allemagne pour célébrer le mariage.

Evoquant la question des mariages mixtes extra communautaires, et tout en admettant volontiers que les jeunes générations nées en Europe (les hommes en particulier), épousent sans difficulté des femmes européennes non musulmanes, sans que cela ne pose de problème majeur dans le reste de la communauté, le cas inverse d'une femme azérie (musulmane) épousant un européen serait, a t'il reconnu, par contre mal perçu par les autres azéris. Quant au divorce, comme dans le reste des autres populations turques et assimilées il demeure d'une façon générale assez mal perçu.

MILIEU DES ASSOCIATIONS SOCIOCULTURELLES

Notre pérégrination au sein du paysage associatif turc ne pouvait enfin ignorer les associations dont l'axe prioritaire d'intervention est le terrain socioculturel.

Ces associations entendent généralement situer leurs démarche dans une double optique, à la fois auprès des jeunes générations de français issus de l'immigration turque, afin d'assurer la diffusion et le maintien des traditions culturelles turques, mais aussi en direction de la population française en général, afin de mieux faire connaître la diversité du patrimoine culturel turc, et d'oeuvrer par là même dans le sens d'une meilleure intégration des populations originaires de Turquie d'une part et d'autre part de parvenir à une acceptation réciproque des deux ensembles culturels, français et turc.

Parmi la multitude des associations locales avouant une orientation socioculturelle (qui peut parfois cohabiter avec d'autres orientations connotées religieusement ou politiquement !), nous avons choisi d'aborder deux associations, qui de par l'ancienneté

de leur implantation locale, leurs actions quotidiennes et leur capacité d'écoute ont su agréger autour d'elles et se fidéliser une bonne partie des familles turques installées dans la région, sans oublier certaines associations et institutions évoluant dans le même espace, voire des administrations concernées par le suivi des populations issues de l'immigration.

Les deux associations retenues sont respectivement, l'Association de Solidarité avec les Travailleurs Turcs (ASTTU), et l'association Vis à Vis. Bien que l'une et l'autre interviennent globalement dans le domaine socioculturel, et s'inscrivent toutes deux dans une démarche claire d'intégration, chacune d'elles conserve cependant un profil spécifique affiché, socio-éducatif du côté de l'ASTTU, strictement culturel pour Vis à Vis, et un angle privilégié d'investissement par rapport aux populations concernées et à leur situation actuelle en immigration.

L'ASTTU, par exemple a été créée en 1974 par un groupe de bénévoles français, avec pour objectif de venir en aide aux immigrés turcs notamment par l'organisation de cours de français. Dès l'origine, cette association avait clairement opté pour des actions de solidarité en direction des migrants turcs que ce soit dans le domaine de l'apprentissage du français mais également dans le domaine de l'assistance en rendant des visites aux immigrés isolés, hospitalisés. Au fur et à mesure de l'arrivée plus massive de populations turques en Alsace à partir de la décennie 1980, et corrélativement d'une présence renforcée des turcs au sein de l'association, celle-ci a pris un nouvel essor et ses activités se sont diversifiées, notamment en direction des plus jeunes (suite aux regroupements familiaux) par l'organisation de cours de soutien scolaire en dehors de l'école, pour suppléer les parents dans le suivi des devoirs. C'est ainsi que fut progressivement mis en place un partenariat tripartite de l'association avec les élèves et leurs parents mais aussi avec le corps enseignant ; partenariat qui se poursuit aujourd'hui encore avec des administrations comme le rectorat et l'inspection académique, des villes (Strasbourg, Mulhouse) et des organismes publics (ONISEP, CLAPEST FAS CEFISEM...)⁸¹. Chemin faisant l'association a été amenée à se préoccuper de la dimension culturelle au travers du processus d'intégration des turcs en France. C'est là sans doute l'une des particularités de cette association, du moins à en croire deux de ces responsables, que d'avoir très tôt mis l'accent sur la situation des migrants turcs en France et d'avoir considéré que cette immigration allait déboucher sur une installation durable, alors que les autres associations continuaient d'avoir les "yeux rivés" sur la situation turque !

Cette association, en collaboration avec deux autres associations regroupant elles plutôt des immigrés d'origine maghrébine (l'Association des Travailleurs Marocains en France et l'Association des Tunisiens de Strasbourg) a ainsi largement contribué durant la décennie 80-90 au lancement des débats avec les différents responsables politiques de la ville autour du projet de création d'un Conseil Consultatif des Etrangers de Strasbourg (CCE), qui finalement verra officiellement le jour en 1991.

⁸¹ Une brochure en turc et en français présentant les différentes étapes de la scolarité en France a ainsi été réalisée !

Les responsables et adhérents de cette association ont tenu à insister sur le fait que les populations turques lorsqu'elles arrivent, n'amènent pas simplement leur force de travail, elles portent en elles souvent plusieurs cultures, religieuse, ethnique, linguistique, régionale (...), et sont, du jour au lendemain, confrontées à un autre environnement, à d'autres usages et une autre culture. Prenant le cas des mariages, mes interlocuteurs m'ont fait la remarque suivante "qu'il puisse y avoir 300 à 400 personnes pour un mariage, ça paraît inimaginable pour les gens d'ici !", ils ont donc du en tant qu'association ayant pignon sur rue, convaincre les élus de mettre à disposition (location) des salles de fête pour ce type de manifestations familiales, ou encore pour les circoncisions. L'aspect festif et communautaire faisant partie intégrante d'une culture à préserver et à défendre.

Par ailleurs, comme il s'agit d'une population majoritairement d'origine rurale, n'ayant pas toujours été auparavant confrontée à une culture urbaine, la tendance dominante est à la reproduction des usages villageois, depuis le séchage du linge aux fenêtres, en passant par le recours à des personnes intermédiaires (*guruçe*) pour les négociations prénuptiales, y compris dans l'immigration. Tous ces aspects évoluent au fur et à mesure que la population se diversifie et que les générations se succèdent et s'enracinent dans la société urbaine française.

Cette association mise en fait sur l'exemplarité, l'explication par des actes concrets, montrer aux gens des exemples précis pour les amener à changer progressivement certains usages décalés par rapport à l'environnement global, conformément à ce proverbe turc qui dit : "l'intelligence du villageois est dans ses yeux".

Toute la démarche de l'association repose en fait sur un contrat moral fondé sur la compréhension de l'autre et l'échange, sans vouloir bousculer les étapes et les individus, *a fortiori* dès lors qu'il est question de culture, appellation globalisante sous laquelle on range généralement les appartenances ethnique et religieuse. Celles-ci pouvant il est vrai, reconnaître mes interlocuteurs, déboucher parfois sur des dérives nationalistes et radicales du type fondamentaliste. Il est même arrivé que dans une affaire entre deux jeunes gens, issus de deux milieux religieux différents (l'un alévi, l'autre sunnite), désirant se marier, mais confrontés au refus catégorique d'une des familles (l'alévie !), que ce soient des membres de l'association qui ont suppléé la famille défaillante et effectué les démarches d'approches de l'autre famille, en vue de demander la main de la jeune femme et de permettre cette union.

Mes interlocuteurs ont reconnu aussi qu'il ne fallait pas se fier aux apparences, ni enfermer les gens dans un cadre préconstruit. Ainsi, notent-ils, ils observent qu'à l'heure actuelle certains milieux réputés religieux (sous entendu réfractaires à toute évolution !) sont traversés par des tendances évolutives qui doivent être saluées comme des pas positifs, même si un long chemin reste encore à parcourir, comme par exemple le fait que des familles religieuses turques ne refusent plus systématiquement d'envoyer leurs filles aux cours de piscine ou en classe verte, ou que des associations religieuses aient mis en place des cours coraniques et de formation religieuse à destination des femmes.

Mes interlocuteurs se sentent d'autant plus à l'aise pour évoquer de tels aspects, que leur association, l'ASTTU se définit statutairement comme "une association laïque et démocratique" et s'adresse à tous sans distinction. Les photos de leurs manifestations voient à titre d'illustration, figurer côte à côte femmes voilées et non voilées !

Si la question du mariage et du droit de la famille en général ne relève pas *a priori* de leur domaine de compétence direct, il faut cependant noter que de par sa présence et son ancienneté sur le terrain associatif, l'esprit d'ouverture qui préside à ses activités, et son expérience dans le domaine interculturel, cette association et ses membres ont acquis une notoriété telle qu'elle est souvent sollicitée comme instance médiatrice dans des conflits familiaux. Des familles venant de tous les horizons philosophiques et partant religieux (il va s'en dire !), sollicitent ainsi directement ou indirectement cette association pour, par exemple, les mettre en contact avec un avocat spécialisé dans les affaires matrimoniales. Les deux responsables de l'ASTTU, nous ont ainsi évoqué le cas précis d'une jeune femme turque issue d'un milieu très religieux, mariée à un cousin venu de Turquie. L'époux de la jeune femme, une fois installé en France s'est mis à fréquenter d'autres femmes, disparaissant parfois du domicile conjugal, quant il ne frappait pas son épouse légitime, victime également des violences de son oncle. Désespérée, ne sachant que faire, la jeune femme, sur les conseils de son père a pris contact avec l'ASTTU, et après plusieurs rencontres avec un des permanents, à qui elle a progressivement exposé ses déboires, a fini par réclamer le divorce, demandant à ce permanent de l'ASTTU de l'adresser à un avocat spécialisé. Dans ce cas précis l'association a du non seulement contacter un avocat, mais aussi parfois servir de relais entre lui et sa cliente, compte tenu des difficultés rencontrées par celui-ci pour entrer en contact avec elle, en raison du milieu d'origine de la jeune femme plutôt conservateur et guère favorable à l'idée du divorce.

A l'inverse, il est arrivé, m'a t'on confirmé, que des avocats fassent directement appel à l'association pour les aider à éclaircir telle ou telle affaire dans un foyer turc. Dans ce cas leurs interventions vont de l'exposé des usages et traditions en vigueur en Turquie, à la traduction du code civil turc ou d'autres textes de lois relatifs au lien conjugal et au divorce. C'est ainsi qu'une fois un avocat de Moselle les a contacté à propos d'une affaire d'adultère. S'étant procuré la législation turque en la matière, il souhaitait pouvoir bénéficier d'une traduction des textes en question et avoir un éclairage avisé sur la manière dont ce type de comportement est perçu et sanctionné en Turquie même. A ce sujet mes interlocuteurs ont tenu à préciser que souvent, dans ce genre d'affaires, les protagonistes ont tendance à s'accuser en prenant pour unique référence les traditions, les usages du pays d'origine, voire la législation turque, et ne prennent pas vraiment en ligne de compte la réalité française. Ceci peut expliquer des avocats qui ont parfois du mal à avoir une vision claire de situations matrimoniales complexes qui obéissent à des logiques et des systèmes de valeurs différents de ceux de la société environnante. Il arrive aussi qu'un avocat prenne contact avec l'association afin de s'avoir si dans le dossier dont il a la charge, il peut utiliser tel ou tel argument, poser telle ou telle

questions sans risquer de heurter la sensibilité, l'honneur et les valeurs de la famille dont il défend les intérêts.

L'autre association, Vis à Vis, a elle été créée en avril 1993, avec un objectif clair, une biculturalité affichée et assumée. C'est la raison pour laquelle toutes les conférences, organisées par cette association, donnent lieu à une traduction simultanée en turc ou en français, nous a précisé le permanent que nous avons pu rencontrer. Cette association comme la précédente, a opté pour un enregistrement exclusivement au Tribunal d'Instance, conformément au droit local des associations, refusant tout enregistrement au consulat. "Il est de mon point de vue politiquement incorrect de faire une association inscrite conformément à la législation française et en même temps de la déclarer au consulat !", nous a répondu l'un des ses adhérents interrogé à ce sujet. Ce choix stratégique n'empêche nullement par ailleurs la dite association d'entretenir des relations officielles avec le consulat comme avec la représentation turque auprès du Conseil de l'Europe.

De l'avis des observateurs attentifs du paysage associatif turc, et de certaines associations soeurs, l'association en question, par delà un discours officiel se voulant ouvert au plus grand nombre, et à toutes les couches sociales, reflèterait plutôt une sensibilité intellectualisante voire élitiste déconnectée de la réalité sociale dominante vécue par les populations originaires de Turquie. Le public touché par ses diverses activités qui vont de conférences publiques faisant intervenir des spécialistes de la Turquie (turcs ou européens) sur des thématiques "convenues" (Cf. La religion, la laïcité et sa place dans la République⁸²), à des concerts de musique traditionnelle avec orchestre symphonique, ou de musique soufie (Cf. derviches tourneurs), est issu de catégories socio-professionnelles précises : classes moyennes, fonctionnaires européens, professions libérales et universitaires.

On doit cependant reconnaître que cette association milite activement et avec succès pour une présentation pluraliste de la culture turque laquelle inclue des apports divers (macédoniens, géorgiens, arméniens, kurdes...), en direction tant des deuxième et troisième générations de jeunes d'origine turque que des autres français, avec le souci de toujours se situer dans une optique résolument républicaine et laïque, ce qui passe, nous a t'on précisé, par le respect de la césure entre les affaires de l'Etat et celles de la religion. "Au sein de notre association, la pratique religieuse n'a donc pas sa place", nous a ainsi déclaré son permanent !

En fait à l'instar d'autres associations socioculturelles, cette association se trouve confronté à la difficulté, dans la transmission de la culture d'origine, d'évoquer à sa juste mesure la dimension religieuse sans pour autant faire preuve à son propos d'une valorisation excessive, qui reviendrait à confondre les deux.

S'agissant de mes interrogations par rapport au droit de la famille, je dois bien reconnaître qu'en l'état, les divers entretiens que j'ai pu avoir avec le permanent de cette association ne m'ont pas fourni d'éléments majeurs, tout au plus un témoignage

⁸² Conférence organisée en 1994 au sein du Conseil de l'Europe avec la participation active de parlementaires turcs.

personnel de la part de ce dernier, qui a tenu à préciser qu'il n'engageait par ses propos que lui même et non son association.

Mon interlocuteur a ainsi tenu à préciser, qu'étant un athée donc dépourvu de conviction religieuse, lors de son mariage en Turquie, il a du tenir bon face aux "pressions amicales" de sa belle famille et de son épouse qui souhaitaient que le mariage donne lieu à une brève cérémonie religieuse, plus par tradition et mimétisme culturel que par conviction religieuse. Or, lui n'a pas obtempéré et maintenu son refus d'une telle concession allant à l'encontre de ses convictions personnelles, ce fut donc une simple cérémonie civile.

Cet entretien et mes interrogations autour de la place du religieux, permirent à mon interlocuteur de signaler au passage, une fois de plus l'incongruité pour un Etat laïque comme est supposée l'être la République turque, de faire néanmoins figurer dans les passeports de ses citoyens la mention de leur religion supposée ou avérée, indépendamment de leurs convictions réelles et de leur volonté !

Au terme de cette enquête menée auprès des responsables associatifs turcs, plusieurs remarques s'imposent :

- il semble en tout cas formellement établi qu'en matière de pratiques matrimoniales relatives à l'établissement du lien conjugal, un certain nombre d'usages traditionnels et accessoirement islamiques perdurent dans l'immigration turque en France ;
- il apparaît à ce sujet que, selon les groupes et les sensibilités, certaines de ces pratiques sont parfois en décalage avec la législation française applicable en la matière. Ce décalage, qui concrètement, se traduit par exemple par la célébration religieuse d'union antérieurement à tout mariage civil, renvoie moins à une volonté affichée de déroger, et de se démarquer systématiquement de la législation nationale au nom de valeurs et de normes supposées supérieures qu'à un souci de ne pas contrevenir aux habitudes et coutumes traditionnelles turques et de se conformer aux règles communautaires le plus souvent implicites, mais néanmoins socialement contraignantes ;
- notre étude a confirmé par ailleurs l'hypothèse selon laquelle le groupe "turc" tend à s'autoréguler, évitant d'avoir recours au maximum aux outils et aux institutions judiciaires françaises. Cette autorégulation qui parfois se résume à un contrôle social communautaire fort, n'est toutefois pas absolue, puisque, parallèlement, nous avons également pu noter l'existence d'associations établissant des médiations entre la société environnante et les populations turques, et oeuvrant en faveur d'une intégration réelles des dites populations ;

- il nous semble que ces résultats, obtenus à partir d'entretiens avec des responsables associatifs, devraient pouvoir être infirmés ou corroborés d'une part, par des entretiens auprès des principaux intéressés, que sont les femmes turques, mais également donner lieu à des comparaisons avec d'autres populations immigrées en France.

Nadine B. WEIBEL

B - REGARD SUR LE MARIAGE TURC EN ALSACE : CÔTÉ FEMMES

C'est dans une perspective complémentaire par rapport au juridique que s'inscrit cette contribution centrée sur le discours féminin autour du mariage. Parallèlement à la collecte de données réalisée par Franck Frégosi auprès de responsables associatifs ainsi que de représentants officiels de la population turque en Alsace, a été entreprise cette enquête-ci auprès de 38 femmes de nationalité ou d'origine turque, réparties sur les départements du Bas-Rhin et du Haut-Rhin.

Il m'a paru intéressant de donner la parole à celles que l'on ne sollicite guère et de leur permettre de s'exprimer sur un sujet qui les concerne pleinement. En effet, le droit de la famille englobe essentiellement les modalités d'établissement et de dissolution du lien matrimonial, les réglementations quant à l'attribution de l'autorité parentale et celles concernant l'adoption ainsi que les codifications en matière de succession. Les migrantes turques se trouvent là en terrain connu, l'univers familial du foyer, qui constitue pour elles le mode essentiel de socialisation. Si les notions de divorce, d'autorité parentale, de succession et d'adoption n'ont trouvé, auprès des personnes concernées, que peu de résonance, les langues se sont rapidement déliées au mot mariage. C'est donc autour de ce thème central que se construira la présente contribution qui privilégie une approche anthropologique des différentes étapes visant à établir le lien matrimonial, parmi les populations venues de Turquie. Au discours masculin, formel et normatif des associations et du Consulat fait écho une parole féminine souvent enthousiaste et ancrée dans une réalité à la fois plus diffuse et plus concrète. Ces divers témoignages apportent un éclairage quant aux pratiques de célébration du mariage au sein de l'immigration turque en Alsace, pratiques, on le verra, encore très largement dictées par les traditions et coutumes du pays d'origine.

UNE LAÏCITÉ QUI GÈRE LE RELIGIEUX

Il est bien évident qu'en ce qui concerne l'immigration turque, on ne peut, si l'on s'en réfère au droit, opposer droit turc et droit français de la famille. Bâtie sur les ruines de l'Empire Ottoman, la jeune République turque fut le premier pays musulman à se déclarer officiellement laïc en avril 1928 lorsque furent écartés de l'article 2 de la constitution les mots : "la religion de l'Etat turc est l'islam". Ce principe de laïcité "à la turque" revêt une connotation particulière puisque, si elle suppose bien la suppression de toute référence à la *charia* avec abolition des tribunaux islamiques, elle signifiait aussi la mainmise de l'Etat sur les affaires religieuses ainsi que la diffusion d'un islam laïc et républicain conforme aux visions modernistes du nouvel Etat. Dans les années 20, les réformateurs avaient pour habitude de définir un Etat laïc comme "un Etat qui avait réussi à transférer la gestion du religieux, des ignorants à ceux qui savent". Le 30 décembre 1925, le quotidien kémaliste *Hakimiyet-i Milliye* annonce à la une "penser qu'une nation peut vivre sans religion, c'est comme si l'on niait l'humanité, la sociologie et l'histoire". La religion devint donc un instrument de la politique gouvernementale et fut créée la Direction des Affaires Religieuses dépendant directement du Premier Ministre et regroupant des fonctionnaires chargés de propager cet islam officiel en langue turque qui remplace dorénavant l'arabe dans la liturgie. L'islam est présenté comme une religion rationnelle et ouverte aux apports novateurs, les sermons du vendredi conçus pour aiguïser les sens civique des fidèles. Parallèlement on assiste à la fermeture des collèges religieux -*madrassas*- et surtout à l'interdiction des confréries religieuses -*tarîqa*- qui constituent une des composantes essentielles de l'islam turc. Ces ordres sufis étaient considérés par le gouvernement comme des forces conservatrices et un obstacle à l'occidentalisation. Tous les rituels couramment pratiqués par les chefs confrériques sont déclarés illégaux ; le port du *fez* pour les hommes et celui du voile pour les femmes est interdit, le calendrier grégorien est adopté. Ces signes perçus comme ceux d'une religiosité surannée étaient considérés comme un handicap pour accéder à cette modernité de type occidental si prisée dans les milieux officiels.

Déjà à la mort d'Attatürk en novembre 1938, son successeur, Ismet İnönü, accepta l'entrée en politique d'une ancienne opposition, plus favorable à l'islam. Mais c'est à partir de 1945, après l'introduction du multipartisme, lorsque le parti républicain tenta d'utiliser l'islam comme une arme contre les libéraux que certaines interdictions furent levées : les pèlerins purent retourner à La Mecque, une faculté de théologie fut créée à Ankara, l'instruction religieuse fut réintroduite dans les écoles et les tombeaux des saints, préalablement fermés au public furent rendus accessibles. Malgré cela, ce sont les libéraux qui prennent le pouvoir en 1950 et continuent la politique de libéralisation. On assiste à un redéploiement massif du sentiment religieux qui, bien qu'il ait été opprimé

et condamné pendant un quart de siècle à une existence souterraine n'en est resté que plus vivace. Dans les campagnes surtout, tenues *de facto* à l'écart des apports bénéfiques du kémalisme, l'islam et les traditions avaient bon pied. Les ordres sufis, bien que dissouts, n'avaient jamais cessé d'y exercer une influence non négligeable.

Islam caché, islam retrouvé et les nombreux gouvernements qui se sont succédés en Turquie depuis 1950 ont été obligés, *volens nolens*, de tenir compte de cette demande grandissante. La Direction des Affaires Religieuses, dans un souci de contrôler la situation a fait construire des milliers de mosquées, 8 facultés de théologie, elle dispose de plus de 400 écoles de prédicateurs et de plus de 3000 cours coraniques. En 1982, la Constitution a rendu obligatoire l'instruction religieuse dans les écoles.

ISLAMISME DE TURQUIE - ISLAMISME DE L'IMMIGRATION

Aujourd'hui, plus que jamais, l'islam a pris sa revanche en Turquie avec l'avènement du Refâh Partisi et l'émergence d'une partie de la population qui oeuvre pour la restauration de la loi islamique. Si les principes de la laïcité "à la turque" restent officiellement inchangés, le paysage politique et idéologique a beaucoup évolué. L'islam officiel et laïc qui prône toujours l'ouverture et le progrès s'oppose désormais à d'autres visions de l'islam, plus traditionalistes pour certaines, plus radicales pour d'autres. Il est vrai que l'islam turc s'est toujours caractérisé dans le bassin méditerranéen, par la multiplicité de ses facettes.

Lors de la création de l'empire Ottoman au 15^e siècle, l'islam était déjà bien implanté en Asie Mineure puisque les historiens y décèlent une présence musulmane dès le 11^e siècle. Les ordres sufis comme les Naksibendi, les Mevlevî ou les Beektasi régulaient en quelque sorte l'islam dans cette partie du globe. Progressivement cette suprématie allait être partagée avec les *ulemas*, les gardiens de l'Etat islamique qui dès le 18^e siècle accroissent considérablement leur influence. Cette démarche s'inscrit dans le processus de centralisation du pouvoir qui devait aboutir à la mise en place de structures gouvernementales plus ou moins calquées sur les modèles occidentaux. Aujourd'hui encore, après tous les bouleversements qu'a connus la Turquie du 20^e siècle, l'islam confrérique se positionne comme le reflet d'un islam populaire enraciné dans la tradition rurale et diffère par ses aspirations et ses manifestations de l'islam institutionnel.

Dans l'immigration française, les confréries ont su favorablement tirer parti de la liberté laissée par la législation en matière d'association pour s'organiser selon le modèle qui leur est propre¹. Mais sur le plan associatif local, c'est surtout la tendance militant pour un islam plus radical qui se distingue par son dynamisme. Ce réseau d'associations est principalement représenté par la Tendance Nationale Islamique en France, émanation directe du Refâh Partisi de Necmettin Erbakan et s'oppose directement à l'islam officiel véhiculé par le travail des consulats et des *imams* dépendant de la Direction des Affaires Religieuses Turques.

Si cet islam majoritaire, tant confrérique qu'officiel est essentiellement sunnite de rite hanéfite, il existe en Turquie une minorité chiite qualifiée d'hétérodoxe et soumise à l'hostilité sunnite en raison de sa conception et de ses rites particuliers. Il s'agit des alevites et de leur version confrérique, le bektachisme. Selon les sources, les alevites représenteraient 1/3, 1/4 ou 1/5 de la population en Turquie ; les mêmes proportions se retrouveraient dans l'immigration² où l'on observe, depuis quelques années, une forme de réactivation de l'identité alevite.

Schématiquement, pourquoi ne pas reprendre la proposition d'Altan Gokalp lorsqu'il explore le champ religieux turc selon trois pôles en interaction permanentes: le sunnisme/intégrisme, le chiisme/alevisme et le kémalisme/laïcisme³.

Pour la population qui nous concerne, si les alevites restent un groupe aux contours facilement cernables, les deux autres catégories ne présentent pas des frontières aussi aisément repérables. Il est souvent malaisé de faire la part entre un islam vécu de manière traditionnelle dans le respect ou, au pire, dans l'indifférence face à la laïcité ambiante, et les manifestations d'un islam qui se vit à la fois sur le mode identitaire et revendicatif. Par ailleurs, certains partisans de la laïcité -turque et française- resteront néanmoins attachés à des coutumes qui puisent dans le patrimoine religieux. C'est ainsi que le mariage religieux -*l'imam nikâh*-, on le verra, est encore largement célébré chez les Turcs sunnites.

Difficile aussi de s'y retrouver dans le cas de l'islam confrérique. On peut en effet appartenir à cette sensibilité, être laïc convaincu ou traditionaliste, ou encore -et cela est de plus en plus repérable- s'inscrire dans une sensibilité revendicatrice.

¹ Voir Nadine B. WEIBEL, "Pour une approche de l'islam turc en France", *CEMOTI L'immigration turque en France et en Allemagne*, n° 13, 1992, pp. 69-80.

² Ni les recensements, ni l'état civil ne font mention, en Turquie, de l'appartenance confessionnelle. Qui plus est, les alevites sont traditionnellement partisans du secret de l'appartenance, réaction sans doute à l'hostilité de l'environnement.

³ Altan GÖKALP, "Les trois religions de la Turquie", *Migrants-Formation*, n° 76, mars 1989, pp.183-187.

Face à la complexité de la situation et tout en gardant à l'esprit le côté arbitraire de ce type de procédé, j'ai essayé de répartir l'ensemble des femmes interrogées en quatre catégories :

- les "**islam-actives**" qui assument pleinement leur islamité en respectant la règle du *tessetür* -l'obligation pour une femme pubère de ne montrer de son corps que l'ovale du visage et ses mains-, qui font nettement la distinction entre religion et culture et qui s'opposent à la laïcité ;
- les **traditionnelles**, soucieuses du respect des coutumes, ne faisant pas toujours la part entre le religieux et le culturel, qui se couvrent souvent la tête d'un foulard. Pour ces femmes, essentiellement rurales, au bagage scolaire réduit, la notion de laïcité reste des plus flous ;
- les **laïques** parmi lesquelles se trouve le cas de figure extrême de celle qui épouse ostensiblement les attitudes occidentales et qui est devenue indifférente à sa religion d'origine mais aussi le cas de celle qui compose avec les deux modèles et vit son islam, à des degrés de pratique divers, sur le mode du privé ;
- les **alevies** qui se montrent assez facilement repérable lors d'un entretien bien ciblé et qui aujourd'hui avouent sans difficulté -lorsqu'elles ne sont pas en présence de sunnites-, leur appartenance à ce groupe. En fait les alevies rejoignent la catégorie des laïques ce qu'elles ont toujours été, toutefois la distinction a été maintenue en raison de la spécificité de leurs pratiques, également pour ce qui concerne le mariage.

MARIAGE ISLAMIQUE ET MARIAGE CIVIL

A l'origine, le droit de la famille n'était pas codifié en islam. Les juges s'en référaient directement au Coran, aux *hadith*⁴ et à leur propre interprétation (*ijtihad*). Progressivement les Etats musulmans commencèrent à choisir la jurisprudence de l'une des écoles juridiques principales. Il faut noter l'existence de différentes interprétations non seulement entre les écoles mais aussi entre les commentateurs d'une même école.

Si l'ensemble des écoles admettent la nécessité pour une femme d'être représentée par son *walî* (tuteur légal, généralement son père), afin de contracter mariage, les avis divergent quant à l'autorité réelle de ce *walî*. Seule l'école hanéfite qui représente le rite majoritaire en Turquie -avec une enclave chaféite kurde- reconnaît à une femme pubère

⁴ Paroles et faits du Prophète rapportés par ses compagnons et transcrits à partir du 9^e siècle sous forme de recueils.

le droit de se marier selon sa seule volonté et n'accorde au *walî* qu'un rôle de conseiller. Pourtant, si la femme outrepassa ses conseils et épouse quelqu'un qui n'est pas convenable, le *walî* acquiert un pouvoir remarquable puisqu'il est habilité à annuler le mariage si aucune grossesse n'a été constatée. Pour ce qui concerne la polygynie, le droit hanéfite n'admet pas, comme c'est le cas dans le droit malékite en usage au Maghreb, la clause rajoutée au contrat de mariage qui spécifie que l'époux ne pourra contracter de mariage ultérieur. En revanche, les hanéfites admettent une clause qui permet à l'épouse de divorcer dans ce cas de figure.

Le mariage islamique repose sur un contrat juridique entre le tuteur légal de la mariée et le marié. Seuls deux témoins masculins, ou un masculin et deux féminins, sont requis. Contrairement à l'usage, la présence d'un représentant religieux n'est pas nécessaire, de plus, la conclusion de l'union dans l'islam n'est en rien comparable à la notion de sacrement dans son acceptation chrétienne. Pourtant dans la pratique, rares sont ceux qui contractent mariage sans s'en référer à une autorité religieuse, condition *sina qua non*, à leurs yeux, à la célébration d'un mariage musulman. La Turquie est particulièrement touchée par ce problème, depuis qu'une prescription émise au 16^e siècle ordonne "de poursuivre en correctionnelle les témoins et les époux d'un mariage conclu sans l'assistance du kadi ou d'un imam"⁵. Aujourd'hui, on en apportera la preuve, cette tradition reste fortement ancrée parmi les Turcs de l'immigration.

La partie essentielle du contrat est constituée par la fixation du douaire (*mahr*, *mehir* en turc) qui était à l'origine une compensation versée par le fiancé aux parents de la fiancée pour la perte subie par sa tribu privée des enfants auxquels elle donnerait naissance. Il s'est transformé en un cadeau à la mariée -sous forme d'or ou d'une somme d'argent- qui constitue pour elle une sorte de garantie islamique en cas de répudiation. De nos jours, le *mahr* peut être de l'argent utilisé pour équiper son ménage. En islam, le mariage ne peut être conclu légalement sans le *mahr*.

Parmi la population turque, on observe l'existence d'une autre forme de dot, coutumière cette fois-ci, le *baslik*, littéralement le prix de la mariée qui correspond à une somme d'argent versée avant le mariage au père de celle-ci. En quelque sorte, le sens du *baslik* rejoint la signification originelle du *mahr*. Ces deux types de dot continuent à coexister en Turquie comme en immigration bien qu'il semblerait que le *baslik*, perçu comme une coutume archaïque, soit progressivement abandonné au profit du *mehir* qui lui, est islamiquement correct. C'est comme si le *baslik* était en passe de devenir la pratique inavouable par excellence, celle dont on a honte, celle qui fait dire aux Français que "les Turcs achètent leurs femmes"⁶. Au cours des entretiens réalisés, il est très rare que l'on mentionne spontanément le *baslik* lors des récits de mariage. Lorsque la question est

⁵ Relevé par Sabine DIRKS, *La famille musulmane turque*, Paris, Mouton, 1969, p. 29, note 2.

⁶ Voir Altan GÖKALP, "Conjoints et stratégies matrimoniales dans l'immigration", *CEMOTI*, n° 21, 1996, pp. 149-160.

posée, on obtient souvent des réponses de ce type : "ça n'existe plus" ou bien "dans ma région on ne fait pas cela". En relançant -sans en avoir l'air !- on se rend compte que, non seulement "ça" existe toujours et que ce ne sont pas uniquement les voisins qui y sont fidèles. Parfois aussi, la référence au *baslik* fait écho à des conflits générationnels, les familles imposant à leurs filles cette coutume qu'elles désapprouvent. On est en présence ici d'un excellent exemple d'interaction enquêteur-enquêté où l'enquêté tente, face à un enquêteur extérieur au groupe, de transformer une réalité jugée peu valorisante en une réponse "sociologiquement acceptable".

Pour ce qui concerne les règles de dissolution du mariage, la *charia* favorise les intérêts masculins puisque, par le *talaq*, l'homme peut répudier sa femme sans autres formalités en prononçant trois fois devant témoin la formule de répudiation. Les ex-époux ne peuvent se remarier que s'il y a eu au préalable un autre mariage consommé de l'épouse qui devra être répudiée par son nouveau mari afin de pouvoir redevenir la femme de l'ancien. L'épouse n'a pas le même droit de répudiation. Si elle veut divorcer, elle devra prouver le bien-fondé de sa démarche au juge ; mais les cas sont limités puisque le droit classique n'en compte que trois : l'impuissance, la désertion ou la maladie mentale du mari. Il existe par contre une alternative à la femme qui peut racheter sa liberté en monnayant une certaine somme d'argent à son mari. Le droit de garde des enfants revient à la mère tant qu'ils sont très jeunes, jusqu'à l'autonomie des garçons et la puberté des filles. Après cette période, c'est l'homme qui a la priorité en matière de garde des enfants.

Il faut rappeler que chez les alevis le mariage est indissoluble.

Mentionnons l'existence d'un droit turc d'avant l'islamisation que des études du début du siècle sur des peuplades d'Asie Centrale comme les Yakoutes ou les Turkmens ont permis d'entrevoir. Ce droit coutumier renvoie à un système matrimonial plus égalitaire où la femme a le même droit au divorce que l'homme⁷.

Il est remarquable de constater que si la plupart des pays musulmans ont adopté en grande partie le système juridique occidental, le droit de la famille continue à relever presque exclusivement de la *charia*⁸.

En Turquie, l'introduction du code civil en 1926 avait été amorcé dès la seconde moitié du 19^e siècle par les tentatives de réforme prises par le pouvoir ottoman dans un souci de sécularisation progressive. Bien que de courte durée, puisqu'il fut abrogé en 1919 sous la pression de ceux qui lui étaient hostiles, le "Décret du droit familial" de 1917 innove en faisant des infidélités à la *charia*. Il permet, par exemple, aux femmes de demander le divorce pour mésentente conjugale. Maigre entorse à la loi religieuse face au raz de

⁷ Mentionné par Sabine DIRKS, *op. cit.* p. 17, note 3.

⁸ Voir Nadine B. WEIBEL, "Femmes, pouvoir et islam", *Revue de Droit Canonique*, tome 46/1, 1996, pp. 103-114.

marée qu'allait provoquer le code civil de 1926. Celui-ci est une adaptation du code civil suisse, le code européen le plus moderne de l'époque. Si quelques aménagements ont eu lieu eu égard aux spécificités de la société turque, le code ne fait quasiment pas de concessions à la *charia*. C'est ainsi que la monogamie et le partage de l'autorité parentale sont définitivement acquis. La femme a les mêmes droits face au divorce et la garde des enfants dépend de la décision du juge. Femmes et hommes sont dorénavant égaux face à la succession. Le mariage devient un acte civil et nécessite la présence d'un officier public. Le mariage islamique perd sa validité et la cérémonie religieuse ne peut avoir lieu que sur présentation du certificat de mariage. "Toute célébration religieuse effectuée avant le mariage civil constitue un délit" (C. pénal art. 237) (voir annexes). Si donc de telles pratiques auraient lieu en France, les officiants se mettraient dans l'illégalité non seulement par rapport au droit français mais aussi par rapport au droit turc. Est-ce la raison pour laquelle les responsables des associations religieuses nient ces pratiques en bloc ? On a constaté que la réalité est autrement nuancée.

Malgré les apports incontestables du code civil, il faut reconnaître qu'au sein du couple, l'homme en tant que "chef de famille" occupe une place privilégiée. Si la première partie du code civil, le "Droit des personnes" accorde à la femme la capacité juridique entière, la deuxième partie "le Droit de la famille" ne lui concède, si elle est mariée, qu'une capacité juridique limitée. Selon les articles 153-158, dans le mariage, la femme doit prendre le nom de famille de l'homme, habiter au domicile choisi par ce dernier et être responsable des activités ménagères. L'article 159 qui stipulait que la femme avait besoin de l'autorisation de son mari pour travailler à l'extérieur a été aboli au début des années 90 sous la pression des mouvements féministes⁹ (annexe, § 183, 190).

Par rapport aux points de digression entre code suisse et code turc, on pourra citer l'âge au mariage, abaissé à deux reprises pour être plus en accord avec les pratiques locales. Aujourd'hui, il faut que l'homme ait 17 ans révolus et la femme 15 ans révolus avec possibilité d'abaissement de l'âge à respectivement 15 et 14 ans par le juge (annexe, § 165).

Par ailleurs, contrairement à ce qui se passe dans le code suisse -et français-, les époux sont placés de plein droit sous le régime de la séparation des biens (art. 170) (annexe, § 199). Les législateurs ont sans doute voulu ainsi s'inscrire dans la continuité de la coutume islamique qui établit la séparation des biens en distinguant chaque patrimoine. Ceux qui le souhaitent peuvent adopter, par contrat de mariage, le régime de l'union des biens ou celui de la communauté des biens. Avoir recours à un contrat de mariage reste l'exception dans la population turque d'Alsace. Ceci peut d'ailleurs prêter parfois à des confusions étant donné qu'en l'absence de contrat, le régime matrimonial est défini comme étant celui du pays du premier domicile conjugal. C'est ainsi que nombre de jeunes couples mariés en Turquie sous le régime de la séparation des biens et ayant élu

⁹ Voir Sirin TEKILI, "Les femmes républicaines dans la société turque", *CEMOTI* n° 21, 1996, pp. 33-41.

domicile en Alsace immédiatement après leur mariage, se trouvent sans l'avoir voulu et en l'ignorant le plus souvent, sous le régime de la communauté des biens.

Aucune femme de mon échantillon n'a réalisé de contrat de mariage. Seules cinq d'entre elles savaient que cela était possible. La notion de régime matrimonial ne fait pas sens pour elles et elles ne se sont jamais posées la question à savoir si elles étaient sous le régime de la séparation ou de la communauté des biens.

Le code civil a aussi offert aux femmes musulmanes turques la possibilité d'épouser un non-musulman ce que l'islam prohibe strictement. Pourtant ce type de mariage en immigration reste anecdotique tant la transgression serait difficilement vécue. Par ailleurs il faut aussi tenir compte du facteur fondamentalement endogame du mariage turc. On ne se marie pas en dehors de son groupe et encore moins de sa religion.

L'ECHANTILLON

Pour pouvoir appréhender le mariage turc en Alsace, 39 entretiens semi-directifs ont été menés. 25 dans le Bas-Rhin et 14 dans le Haut-Rhin selon la répartition suivante :

Strasbourg et communauté urbaine (parmi lesquelles 3 étudiantes dont les parents résident respectivement à Erstein, Haguenau et Reichshoffen)	19
Bischwiller	4
Barr	1
Betschdorf	1
Colmar	8
Mulhouse	6

Les contacts ont été pris grâce à un réseau de connaissances établi lors de divers travaux préalables. L'effet "boule de neige" a fait le reste.

Bien que la construction de l'échantillon ne réponde pas à des critères très rigoureux, la domiciliation des personnes interrogées tient toutefois compte de la répartition globale de la population turque qui est d'environ 1/3 dans le Haut-Rhin et de 2/3 dans le Bas-

Rhin¹⁰. A été tenu compte également de la présence turque en zone rurale ainsi que de la particularité de deux petites villes de 10000 habitants où les Turcs représentent environ 10% de la population : Barr dans le vignoble, au Sud de Strasbourg et Bischwiller, une cité industrielle à 25 km au Nord de Strasbourg.

Les entretiens ont été réalisés pour la plupart au domicile des interviewées, dans un cas 4 femmes se sont regroupées chez l'une d'elles, 3 entretiens ont eu lieu à mon propre domicile, un autre chez des amis communs, un autre encore dans un parc et les 5 derniers dans un local associatif.

J'ai par ailleurs eu l'occasion de faire de l'"observation participante" lors de deux mariages, l'un à Barr dans une salle louée à cet effet, l'autre à Strasbourg lors d'une "nuit du henné" réservée aux femmes. Ces deux mariages étaient chacun conclus entre une personne vivant en France et une autre en Turquie. Dans le premier cas, c'est la femme qui avait immigré enfant, dans le second, il s'agit de l'homme.

L'âge des femmes interrogées va de 17 à 60 ans selon la répartition suivante :

moins de 20 ans :	2
de 20 à 29 ans :	15
de 30 à 39 ans :	14
de 40 à 49 ans :	6
50 ans et plus :	2

Leur durée de séjour en France varie de une semaine -pour un mariage récent- à 28 ans. 19 ont été scolarisées, même partiellement, en France parmi lesquels 7 y sont nées. Seules 5 ont la nationalité française, 3 autres en ont fait la demande. Une seule femme, kurde, a le statut de réfugiée politique. La venue de toutes les autres s'inscrit dans des stratégies familiales ou matrimoniales.

Si on s'intéresse à la région d'origine de ces femmes, on s'aperçoit que la majorité (27) est originaire d'Anatolie centrale avec une forte prédominance des départements de Yosgat, de Sivas et de Kahraman Maras. 5 personnes viennent de la région de la Mer Noire, 3 de la Mer Egée, 3 autres de la frontière Nord-Est du pays et une dernière d'Ankara.

6 femmes ont un niveau d'études supérieures : 4 d'entre elles sont étudiantes en début de cycle supérieur, une jeune femme a terminé une licence à Strasbourg, l'autre a fait ses études en Turquie. Si on rajoute une lycéenne, une bachelière et 3 femmes qui ont entamé le cycle secondaire, on constate que 11 femmes ont été au-delà de l'école primaire. Une seule, la plus âgée, a avoué n'avoir jamais fréquenté l'école.

¹⁰ Le recensement de 1990 donne les chiffres suivants : Bas-Rhin : 14 457 - Haut-Rhin : 8 795.

Elles sont peu nombreuses à exercer une activité professionnelle rémunérée : on compte une enseignante de turc, une conseillère à la mission locale, une femme-relais "ville-quartiers" payée sur un CES, une potière, une manutentionnaire, 2 ouvrières d'usine et 4 femmes de ménage. Les nouveaux comportements de la deuxième génération qui commence à investir les filières supérieures permet d'atténuer ce constat somme toute peu encourageant.

Le plus grand nombre des femmes interrogées est marié puisque seules 7 jeunes femmes de moins de 25 ans -une seule en a 30- sont célibataires. Parmi elles, 2 sont fiancées. 29 femmes sont mariées à des conationaux qui vivent avec elles en Alsace

Pour ce qui concerne la tentative de classification établie précédemment par rapport à l'appréhension du religieux, l'échantillon compte :

- 4 aléviés
- 6 laïques
- 18 traditionnelles
- 11 islam-actives.

L'ensemble de ces informations d'ordre général concernant les femmes de notre échantillon coïncident avec les constats sur l'immigration turque réalisés à l'échelle de la province et même au-delà. Cette immigration a, tout au début des années 70, en Alsace comme ailleurs, répondu aux besoins des entreprises en main d'oeuvre masculine. On situe le début de l'immigration féminine en 1974 avec parallèlement l'arrêt de l'immigration laborieuse et l'instauration du regroupement familial. Si on compare cette immigration à d'autres phénomènes équivalents, on constate que la féminisation de celle-ci s'est faite précocement. En effet, le déséquilibre hommes/femmes s'atténue rapidement puisque selon l'INSEE, de 1982 à 1990, il y a une évolution de plus de 60,5% du nombre des Turques installées en France. Contrairement à ce qui se passe pour les Maghrébines, les Turques, bien que les dernières arrivées, sont presque aussi nombreuses que leur compatriotes. Un comptage réalisé fin 1991 sur le Bas-Rhin d'après les chiffres de la Préfecture de Strasbourg indiquait 5025 hommes turcs pour 4117 femmes alors que chez les Marocains on comptait 4260 hommes et 2863 femmes et chez les Algériens 1685 hommes et 781 femmes ! Sur le plan national, on estime qu'en 1996 les femmes représentaient 46% de la population originaire de Turquie¹¹.

Une autre caractéristique de cette immigration féminine turque en Alsace est son origine anatolienne avec, dans 70% des cas, migration directe du village vers l'étranger sans passer par l'étape intermédiaire de l'exode rurale vers une métropole turque¹². C'est cet enracinement rural qui sans doute explique le faible bagage scolaire de ces femmes

¹¹ Selon Gaye PETK-SALOM, "Adolescentes et brus", *CEMOTI*, n° 21, 1996, pp. 139-148.

¹² Sources : *La communauté turque en Alsace*, Strasbourg, FAS, 1990.

unanimement constaté, et responsable pour une part importante du parcours chaotique que revêt leur processus d'intégration. Difficultés linguistiques mais aussi d'adaptation qui entraînent une crispation sur des attitudes traditionnelles de repli que la reproduction de structures favorisant le contrôle social ne fait qu'amplifier. On l'a vu à maintes reprises, l'immigration turque plus que toute autre, se réalise selon des réseaux familiaux et claniques tendant à réorganiser, à l'échelle du pays d'accueil, les liens sociaux sur le modèle de ce qu'ils sont dans le pays d'origine avec en prime un durcissement des fonctions coercitives, réponse, on s'en doute, à une acculturation difficilement vivable.

Dans ce contexte, la meilleure manière de maintenir la cohésion du groupe est indubitablement d'établir un contrôle sur les alliances matrimoniales en limitant toute tentative d'exogamie.

LE MARIAGE, UN PASSAGE INCONTOURNABLE

On l'a vu, 32 femmes de l'échantillon sont ou ont été mariées, 2 sont fiancées et quant aux 5 restantes, aucune n'a exprimé le souhait de rester célibataire. Ce choix paraît encore inconcevable dans des milieux où le mariage a valeur d'obligation à la fois sociale et religieuse. Dans les pays musulmans, et la Turquie ne fait pas exception, l'établissement d'un lien matrimonial est inhérent à la socialisation de l'individu et à son intégration dans le groupe. Rite de passage par excellence que le mariage qui agrège définitivement l'individu au groupe. De mineur on devient adulte, de dépendant, responsable. Pour les femmes toutefois, l'indépendance acquise reste relative puisque dans le système islamique, comme dans le modèle coutumier anatolien, on observe, par le mariage, un transfert de l'autorité du père vers celle du mari à qui incombe désormais la responsabilité de l'honneur familial.

Dans l'immigration, le mariage garde sa prépondérance dans la structuration du groupe. N'oublions pas que l'immigration turque est très vite devenue une immigration familiale. C'est ce que l'ensemble des travaux sur la population turque d'Europe a constaté à de nombreuses reprises¹³.

¹³ Citons, à titre d'exemple, l'étude réalisée par Hamit BOZARSLAN, *Les femmes originaires de Turquie*, Paris, Elele, 1992, qui estime la proportion des mariages dans l'immigration plus importante qu'en Turquie.

Lors d'une étude réalisée en 1992¹⁴ sur le département du Bas-Rhin, sur 24 femmes turques de 20 à 50 ans où pourtant l'état matrimonial n'avait pas été un critère de sélection de l'échantillonnage, on voit que toutes les femmes sont mariées. Pour ce qui concerne les femmes mariées rencontrées dans le cadre de la présente étude, l'âge au mariage s'échelonne de 14 à 27 ans selon la répartition suivante :

14 - 17 :	12
18 - 22 :	15
23 - 27 :	5

Les deux fiancées ont respectivement 21 et 22 ans.

Celles qui ont été mariées les plus jeunes sont aujourd'hui les plus âgées en témoigne la doyenne de 60 ans qui a été mariée à 14 ans.

Celles qui se sont mariées le plus tardivement ont toutes grandi en France. Néanmoins l'âge du mariage reste bas.

Il convient toutefois d'apporter une précision d'importance non négligeable. Le terme mariage renvoie chez ces femmes à la célébration sociale que vient clore *l'imam nikâh*, le mariage religieux qui seul à leurs yeux légitime le lien matrimonial. Le mariage civil, dans bien des cas, se fait des mois voire des années après ce qui, soulignons-le, s'oppose à la législation turque. Si de telles pratiques ont largement été répandues pendant les premières décennies de la République au point que l'Etat turc ait été obligé, de 1926 à 1975, de légitimer près de 7 750 000 enfants considérés comme naturels car issus d'union non légitimes civilement, elles sont en régression à l'heure actuelle et plus particulièrement pour ce qui concerne les mariages obéissant à des stratégies migratoires. En effet, pour pouvoir faire appel aux modalités de regroupement familial, seul le mariage civil est valable.

Il est évident que les femmes avouant avoir été mariées à 14 ans -trois personnes qui ont, au moment de l'enquête, 60, 40 et 39 ans- font référence à leur mariage religieux, l'âge légal étant en Turquie de 15 ans pour les filles. Il est fort peu probable que les familles de ces femmes, toutes d'origine modeste et rurale aient été solliciter auprès d'un juge une autorisation de mariage précoce comme la loi le permet.

1) Qui épouse qui ?

Toutes les femmes de l'échantillon sont mariées civilement puisqu'elles sont venues rejoindre en France un mari qui les y avait précédées. 8 femmes étaient déjà mariées en Turquie avant le départ du mari¹⁵ alors que 5 ont épousé, en Turquie toujours, un homme qui s'était installé en France en tant que travailleur. 6 femmes plus jeunes ont rejoint un mari arrivé en France enfant avec ses parents. 7 autres femmes qui, pour leur

¹⁴ Voir Nadine B. WEIBEL, *Femmes immigration et formation*, Strasbourg, FAS, 1992, p. 37.

¹⁵ Une seule femme de 41 ans, veuve, enseignante de turc est venue en France seule, avec ses enfants.

part, ont grandi ici se sont mariées à des hommes qui, grâce à elles, ont pu immigrer vers l'Alsace. Parmi les filles dites de la deuxième génération, seules 3 ont choisi un conjoint qui résidait déjà en France. Un autre cas mérite une mention spéciale puisque la femme, lors d'un voyage en Turquie, y a rencontré son futur époux qui, dans un premier temps, est arrivé à Strasbourg en tant qu'étudiant. Le mariage a été célébré deux ans plus tard à Strasbourg.

Si malgré la position stratégique de Strasbourg au sein de la diaspora turque, nous n'avons rencontré aucun exemple de mariage entre immigrés résidant dans des pays européens différents, c'est sans doute puisqu'en France, où l'immigration turque est plus tardive qu'en Allemagne et aux Pays-Bas, de telles unions sont encore peu répandues.

Si les familles turques alsaciennes célèbrent volontiers les mariages par une fête dans la région, le passage devant les autorités consulaires se fait relativement peu souvent. Seules deux femmes de mon échantillon ont officialisé leur union de la sorte. La plupart des familles préfère la Turquie pour procéder au mariage civil.

Tous les mariages sont conclus avec des compatriotes ce qui corrobore, une fois de plus, les résultats apportés par l'ensemble des études sur l'immigration turque. Le mariage turc est fondamentalement endogame. Toute la littérature ethnologique sur la Turquie s'en est largement fait l'écho. Cette endogamie s'opère sur une base confessionnelle certes, mais aussi sur des bases ethniques, familiales, claniques et villageoises. Le mécanisme fonctionne d'une manière équivalente en immigration où les structures sociales semblent plutôt se renforcer. Ces pratiques reflèteraient-elles un souci de préserver la cohésion du groupe face à la menace de perte identitaire qui plane sur l'immigration ? Sans doute, mais il ne faut pas perdre de vue que le fait de conclure une union avec une personne résidant en France est un moyen parfaitement légal de détourner les lois hostiles à l'immigration laborieuse. C'est ainsi qu'une famille souhaitant donner à son fils l'opportunité de s'établir en France sera prête à payer une dot (*baslik* ou *mehir*) élevée et cela, malgré le statut inhabituel que sera celui du gendre vivant dans sa belle-famille. *A contrario*, les parents immigrés de garçons débourseront peu pour une bru venue de Turquie puisque lui est déjà offert le privilège de partir à l'étranger.

Il est bien certain que le libre choix des enfants, garçons ou filles, est souvent limité face aux injonctions parentales qui obéissent, elles, à la loi du groupe. La moitié des femmes mariées interrogées avouent avoir subi un mariage arrangé par la famille ce qui ne signifie pas que les autres aient réussi à imposer leur propre choix. Un cas pourtant mérite d'être signalé. Il s'agit d'une jeune femme d'aujourd'hui 28 ans, arrivée en Alsace à l'âge de 5 ans. Lors d'un voyage en Turquie alors qu'elle avait 19 ans, elle y rencontre un jeune homme avec qui elle décide de se marier mais c'était sans compter avec le refus de ses parents pour lesquels ce choix n'était pas acceptable. Pourtant le prétendant était issu du même village. Mais les deux familles étaient en froid sur la base d'un

contentieux vieux de près d'une centaine d'années. Les deux jeunes gens ont néanmoins été persévérants, s'écrivant régulièrement et se voyant pendant les trop rares vacances d'été si bien que le mariage a pu être conclu, malgré le chagrin de la mère, au printemps 97. La jeune femme, forte d'un bagage universitaire et d'un dynamisme à toute épreuve, partisane d'un islam revendicateur, a réussi à imposer son choix. Mais de tels exemples ne sont pas pléthores...

Dans une stratégie de renforcement du groupe sont privilégiés les alliances entre proches parents. On compte deux modalités de ce type particulièrement répandues, à la fois en Turquie et en immigration. La première est le mariage d'un homme avec la fille de son oncle maternel, système matrimonial préférentiel des peuples d'Asie centrale. A ce premier modèle, se superpose un second rencontré essentiellement dans les cultures méditerranéennes musulmanes. C'est le mariage avec la fille de l'oncle paternel¹⁶.

Parallèlement à ces deux modèles courants, s'élaborent diverses stratégies visant à épouser au plus proche. Dans notre échantillon, 17 femmes avouent un lien de parenté avec leur conjoint sans que plus de précision ait pu être établie.

Le système endogame turc fonctionne dans toutes les directions. L'endogamie est communautaire, ethnique et religieuse. C'est ainsi que les unions entre sunnites et alévis sont rarissimes. Pourtant nous en avons rencontré un exemple. Il s'agit d'un couple d'une trentaine d'année installé dans une cité moyenne ; l'un et l'autre ont grandi en Alsace. La jeune femme, manutentionnaire dans un hypermarché est alévie alors que son époux est sunnite. Ils se sont mariés il y a 8 ans malgré l'opposition de la famille sunnite. Qui plus est, la population turque de cette petite ville, fortement traditionnelle, leur jette l'anathème. La famille entière est concernée puisque les parents ainsi que les frères et soeurs de la femme habitent le même endroit. L'identité religieuse du couple est peu marquée dans un sens comme dans l'autre. Lors de ma visite en décembre 97, il s'agissait de choisir la nouvelle décoration du sapin de Noël !

On pourrait penser que les Turcs d'Alsace, en contact avec d'autres populations immigrées musulmanes puissent envisager des relations matrimoniales avec celles-ci. L'observation du terrain démontre qu'il n'en est rien. Ce type d'alliance est aussi inhabituel sinon davantage que les mariages avec un conjoint français de souche. Pour les femmes turques ce comportement devient carrément marginal. En témoigne l'exemple, -hors échantillon- d'une étudiante turque de 22 ans, domiciliée à Strasbourg, musulmane pratiquante qui a, malgré le veto parental, essentiellement maternel, épousé un étudiant marocain, musulman pratiquant comme elle. Depuis les fiançailles, il y a trois ans, alors qu'entre temps est né un enfant, les relations avec les parents turcs dont le lieu de résidence n'est pourtant distant que de 30 km, sont totalement coupées. Bien que la jeune femme n'ait pas transgressé le tabou religieux, pourtant un des plus tenace,

¹⁶ Voir Altan GÖKALP, "Le mariage alla turca : la tradition sera-t-elle de la noce ?", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1989, 68/1 pp. 51-63.

l'atteinte à l'honneur familial a été telle que l'unique sanction possible a été la mise à l'écart.

2) *Les négociations pré-nuptiales*

Le mariage turc se caractérise par plusieurs étapes qui vont être abordées successivement.

Lorsqu'un jeune homme est en âge de fonder un foyer, sa famille commence à s'enquérir alentour des jeunes filles qui sont dans la même situation. Dans les villages, puisque tout le monde s'y connaît, -ceci est vrai à la fois en Turquie et en Alsace- on a rapidement une vue d'ensemble des différentes possibilités. Le lien matrimonial étant le pilier autour duquel se scelle l'alliance entre deux groupes d'individus, il importe que leur statut social et leur niveau économique soit équivalent. C'est la condition à un mariage "convenable". Toutes ces tractations préliminaires et informelles qui consistent à collecter le maximum d'informations sur la vie privée des familles en compétition sont du domaine des femmes, les hommes n'intervenant qu'à l'étape ultérieure, celle qui amorce les négociations formelles. Lorsque les jeunes gens se connaissent et souhaitent obtenir l'aval de leurs parents, ce sont souvent les soeurs qui, de part et d'autre, jouent ce rôle d'intermédiaires.

Une fois le choix arrêté, la mère du garçon accompagnée de parentes et d'amies peut rendre une visite aux femmes de la famille de la fille, histoire de sonder le terrain. Dans certaines régions, cette dernière est sensée préparer le café qu'elle servira non sucré si elle, personnellement, ne souhaite pas cette union. Cette tradition est perpétrée en -immigration. Dans le cas contraire, une contre-visite féminine s'impose avant le début des négociations formelles où interviennent les hommes.

La première de ces négociations est la demande de main, *kız isteme*, faite par le père du garçon, accompagné de membres masculins de sa famille, au père de la jeune fille. Selon certaines coutumes, le père envoie des émissaires mais ne se déplace pas lui-même. Suite à cette première tractation, on s'accorde d'habitude un temps de réflexion variable allant de quelques jours à quelques semaines. A l'heure actuelle, on observe un nombre grandissant de demandes de main qui se font de manière moins formelle : père et mère du garçon accompagnés de proches rencontrant les parents de la fille.

Si la réponse est positive, l'étape suivante de la plus haute importance puisqu'elle scelle le début de l'alliance est le *söz kesmek* littéralement "couper la parole" ce qui la rend en fait, irrévocable. C'est à ce moment-là que se fait la promesse de mariage. Il y a parfois échange d'anneaux entre les futurs mariés ce jour-là. De nombreuses familles estiment qu'une rupture après le *söz* a un caractère infamant.

Le *söz* marque aussi le début d'une période d'échanges de dons et contre-dons entre les deux familles ce qui a pour but de les mettre sur un pied d'égalité. Ces cadeaux peuvent être destinés à chacun des membres des deux familles -vêtements, linge de corps, sucreries, etc.- mais peuvent également consister en des achats de mobiliers destinés au futur ménage. On assiste parfois à de véritables surenchères forçant l'autre famille à répondre par un achat d'équivalente importance.

3) *Dot coutumière et dot islamique : baslik et mehir*

C'est aussi généralement au moment du *söz* que se négocie le *baslik*. Dans certaines régions, le père du garçon envoie un émissaire masculin connu pour sa respectabilité. Le *baslik* correspond à une somme d'argent, de terrains ou de bétail donnés directement au père de la mariée. Dans le mariage patrilatéral parallèle, lorsque le fils du frère du père épouse la fille du frère du père, le *baslik* n'existe pas ou devient symbolique. Ceci permet à certains auteurs d'interpréter le *baslik* comme un dédommagement symbolique pour la peine que s'est donné le père à élever le fruit de ses entrailles qui désormais ira enrichir la famille du garçon. Dans le cas de deux frères qui marient leurs enfants, le *baslik* perd son sens puisque la famille d'origine ne sera pas dépossédée de la richesse de la fille, en l'occurrence son travail et ses enfants à venir¹⁷.

On l'a déjà mentionné, le *baslik* s'élève considérablement lorsqu'une famille immigrée permet à un garçon de Turquie de venir s'installer à l'étranger. Le *baslik* d'une de mes interlocutrices de Mulhouse était de 20 000 FF, il y a cinq ans, payés par un prétendant de Trabzon. De plus en plus de parents ne conserveraient pas le *baslik* mais s'en serviraient pour équiper le futur foyer de leur fille.

C'est aussi à l'occasion du *söz* que se décide le montant du *mehir*, le douaire islamique qui revient à l'épouse et dont elle peut disposer comme bon lui semble. Si la fixation du *mehir* est variable en fonction des régions et des familles, on s'aperçoit que, comme le *baslik*, il est plus élevé pour les filles de l'immigration. Plusieurs interlocutrices m'ont indiqué le montant de 50 g en or comme étant la somme minimale pour qu'un mariage soit validé. Mais dans la réalité, c'est bien davantage que doit dépenser la famille du garçon. Les femmes parlent d'or de "beaucoup d'or". Dix bracelets semblent être un minimum sans oublier les bagues, les colliers et les boucles d'oreille. "L'or c'est notre garantie, on y a droit" est une phrase qui est fréquemment répétée.

L'attachement des femmes à ces dons en or est peut-être lié à l'existence de cet usage qui voudrait que l'or du *mehir* revienne strictement à l'épouse alors que si celui-ci est

¹⁷ Voir Carol DELANEY, *The seed and the soil*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 120.

acquitté sous forme d'argent, il peut être utilisé pour les dépenses du foyer. La substitution de l'or par une somme d'argent provoquerait chez ces femmes, un sentiment de déperdition de pouvoir. Mais il est une autre pratique que l'on observe de plus en plus régulièrement parmi les Turcs d'Alsace. C'est l'ouverture, en plus du *mehir* en or, d'un compte épargne au nom de la fiancée. Les sommes de 15 000, 20 000 et 30 000 FF ont été évoquées à plusieurs reprises comme correspondant au versement du *mehir*. Le compte en banque, surtout en immigration, devient une version revisitée du *mehir*.

Baslik et *mehir* peuvent être cumulables, le *baslik* étant payé en premier. Mais aujourd'hui il semblerait que le *baslik* soit en passe d'être abandonné au profit du *mehir* qui gagne ses lettres de noblesse. C'est comme si progressivement on assistait à un glissement d'une pratique coutumière et profane, jugée dégradante, vers une pratique religieuse qui, de par la nature même de ses origines, revêt un caractère incontestable.

Il est vrai que *baslik* et *mehir* sont parfois source de confusion dans les esprits. On pourra entendre parler du "montant de l'or" sans que ne soit précisé ce dont il s'agit exactement. En règle générale c'est dans le milieu pratiquant que la distinction entre les deux usages est la plus claire. Dans ce groupe de femmes, le *baslik* est considéré non seulement comme une pratique profane mais comme une habitude en opposition avec les règles islamiques fondamentales. Quant au *mehir*, il devient la condition *sine qua non* à la conclusion du mariage. Il n'est pas rare que surviennent à ce sujet des conflits générationnels, des parents traditionnels tenant au *baslik* alors que le jeune couple, engagé dans un islam plus militant, s'y oppose. Ceux-ci essayent, de toute façon, de maintenir *mehir* et autres prestations dans des limites raisonnables. Dans ces milieux, on est évidemment en désaccord avec l'attitude non islamique qu'ont certaines familles de réclamer, en cas de divorce, le remboursement du *mehir*. Il est bien entendu que si ce problème se pose, aucun tribunal turc -*a fortiori* français- ne peut être saisi. Il en est de même lorsqu'il y a rupture de la promesse de mariage et que la fille s'entête à conserver l'ensemble des dons déjà versés. Ceux qui se sentent trompés n'ont aucun moyen juridique de récupérer leur investissement. Une de mes interlocutrices cite l'exemple d'une famille installée de l'autre côté du Rhin dont la fille, après avoir rompu ses fiançailles vingt quatre heures avant le mariage, a conservé une somme de plus de 50 000 DM.

En plus du *baslik* et du *mehir*, le fiancé est supposé faire des dons complémentaires à sa fiancée sous forme de vêtements qui compléteront le trousseau -sans oublier les robes de fiançailles et de mariée- de mobilier et de bijoux. Ces présents doivent refléter à la fois le niveau social des deux familles ainsi que la valeur de la mariée ; ceci, toutes proportions gardées, quelle que soit la sensibilité religieuse. C'est ainsi que parmi les laïcs "modernes" qui ne reconnaissent ni *baslik*, ni *mehir*, les cadeaux en or et sous diverses formes font partie intégrante des rites matrimoniaux.

Le *söz* marque en quelque sorte l'ouverture de la période des fiançailles caractérisée par l'échange de visites et de dons entre les familles. A la cérémonie du *söz* qui ne réunit que la famille restreinte, fait souvent suite la célébration du *nisan*, les fiançailles proprement dites dont le financement et la responsabilité incombe à la famille de la fille. Les voisins, les amis sont invités et la fiancée revêt une robe dite "de soirée" de couleur pastel. Si les anneaux n'ont pas été échangés le jour du *söz*, ce rituel se fait au *nisan* devant l'assemblée entière. Les deux anneaux attachés par un ruban rouge reposent sur un plateau. Un homme d'âge respectable, souvent le père de la fiancée, coupe ce ruban, le geste de la coupure marquant une fois de plus le caractère irrévocable de l'acte. Des sucreries sont offertes aux invités qui eux offrent des petits cadeaux à la mariée. Les détails de la cérémonie se règlent en fonction du degré de la pratique religieuse : mixité, soirée dansante ou lecture du Coran.

Il est fréquent de voir les trois étapes, demande de main, promesse de mariage et fiançailles réduites à deux voire à une seule. Les deux premières ou les deux dernières peuvent être regroupées pour gagner du temps ou modérer les dépenses. Les musulmans pratiquants ont tendance à supprimer le *nisan* qui leur semble superflu. Lorsque des mariages ont lieu entre deux partenaires dont l'un réside en Turquie, l'autre en France, bien souvent *söz* et *nisan* sont réunis ou très rapprochés dans le temps puisque les négociations se font lors des vacances d'été de la famille immigrée.

4) Les cérémonies du mariage

L'étape suivante est celle du mariage, *dügün* le point culminant de l'ensemble de ces préparatifs. Le temps des fiançailles peut varier entre plusieurs jours et plusieurs années. Les cérémonies du mariage elles-mêmes se subdivisent en plusieurs étapes selon un ordre précis. Si traditionnellement les mariages s'étaient dans le temps sur près d'une semaine, la durée est réduite aujourd'hui à deux ou trois jours en fin de semaine. Quelques jours auparavant la fille expose au domicile de ses parents, son trousseau *ceyiz* -vêtements, linge de maison, mobilier, équipement ménager- ce qui donne lieu à un va et vient continu de visites féminines. Quelques jours plus tard ce trousseau est emmené au domicile conjugal. Même en Alsace, on fait rarement l'impasse sur l'étape du trousseau qui reflète à la fois le savoir faire et le bon goût de la fille mais aussi la générosité des deux familles puisque c'est avec leurs dons qu'il a partiellement été acquis. Ce trousseau sera réduit aux vêtements et au linge transportables, dans le cas où une fille d'Alsace élit domicile en Turquie et dans celui, plus fréquent, où une fille de Turquie s'installe en Alsace. Là, c'est la famille du garçon qui prend en charge la partie intransportable du trousseau.

La première fête à proprement parler, strictement féminine, est la nuit du henné, *kina gecesi*, un samedi d'habitude, qui se tient normalement dans la maison des parents de la

filles. Elle peut aussi avoir lieu chez des amis ou des proches si l'espace proposé est plus adéquat ou même dans une salle louée à cet effet, principalement lorsque la mariée arrive de Turquie sans sa famille. Une femme du côté du marié est chargée d'appliquer le henné sur la paume des mains de la mariée à l'exception d'une surface marquée par l'application d'une pièce de monnaie. Pendant que des fruits secs et des sucreries circulent de mains en mains, les femmes chantent -et dansent dans les milieux peu pratiquants- des chants tristes supposés faire pleurer la mariée. Les larmes témoignent de sa tristesse de devoir quitter sa famille mais aussi de sa conscience aiguë d'être à un tournant décisif de sa vie de femme. Pendant ce temps, les hommes parfois se réunissent mais il n'y a pas vraiment d'équivalent masculin de cette cérémonie même si la tradition se maintient quelquefois qui veut qu'une marque au henné de la forme d'une pièce de monnaie soit apposée dans la main du mari, symbole phallique sensé remplir l'espace laissé vacant dans la main de la fille.

Un couple de *sagdic* choisi le plus souvent parmi des amis proches, eux-mêmes mariés depuis peu, est chargé d'assister les fiancés pendant les cérémonies et surtout de les éclairer quant à leurs nouvelles responsabilités sexuelles. C'est pendant la nuit du henné que commence cette initiation.

Le lendemain, un dimanche, a lieu la dernière étape du mariage qui débute par le transfert de la mariée au domicile du marié. Ce rôle incombe au père de celui-ci secondé par des proches masculins ainsi que de deux femmes chargées d'entourer la mariée. Une succession de jeux et de plaisanteries consiste, de la part de la famille de la mariée, à monnayer le passage des représentants de la famille du marié. C'est ainsi qu'on peut barrer la route ou condamner les portes. Les hommes du côté de la mariée seront amadoués par le versement, une fois de plus, de dons sous forme d'argent pouvant facilement grimper jusqu'à 10000 FF comme ce fut récemment le cas à Strasbourg.

Dans l'après-midi a lieu une fête où sont invités de nombreux parents et amis. C'est en principe la famille du garçon qui en supporte les frais. Aujourd'hui, en Turquie, on loue des salles réservées à cet effet, les *düğün salonu*, les salons de mariage. En Alsace, une alternative est donnée par les salles communales -les salles polyvalentes des villages !- ou des locaux associatifs. Les mosquées qui se construisent prévoient toujours un espace réservé à cet usage. Le nombre des invités du mariage auquel j'ai assisté à Barr approchait des 500 personnes bien que seule la famille de la fille soit de la région puisque le jeune marié venait d'arriver, deux jours auparavant, de sa Turquie natale.

Là aussi, le déroulement des festivités varie en fonction du degré de religiosité des familles : mixité ou espaces séparés, musique profane ou religieuse -des orchestres parfois venus d'Allemagne sont invités à se produire-, lectures du Coran ou sketches comiques, danse ou non. Mais la mariée est presque toujours vêtue d'une robe blanche -élément emprunté depuis un siècle environ à la culture occidentale- ornée d'une

ceinture et de rubans rouges. La couleur rouge est omniprésente sous diverses formes lors des cérémonies du mariage turc. Si selon l'explication courante elle symbolise la virginité, c'est incontestablement une réminiscence des origines asiatiques des Turcs. La couleur rouge est la couleur du mariage dans toute l'Asie.

Les parentes proches défilent et épinglent à la robe de la nouvelle épouse des bijoux en or. Les parents plus éloignés font de même avec des billets de banques. Les autres invités déposent des cadeaux devant les mariés. Ce défilé peut durer plusieurs heures. Le plus souvent ce sont des fruits secs, des gâteaux et des *pide* (sortes de pâte à pain farcies de viande) ainsi que des boissons gazeuses que l'on distribue. Parfois une pièce montée est apportée pour clore la noce.

Après la réception, la mariée prend congé de ses parents qu'elle ne devra pas revoir avant un laps de temps variant, selon mes interlocutrices, de quatre jours à une semaine. Après les salutations d'usage, le jeune couple prend la direction du domicile conjugal.

Le cycle des cérémonies se clôt par une visite du couple à la famille de la fille où un repas est servi et où, le plus souvent, la mariée reçoit une dernière fois des cadeaux, de la part de ses parents cette fois.

5) La validation : imam nikâh et mariage civil

C'est généralement après la réception publique, juste avant la nuit de noce que se conclut le mariage religieux, *l'imam nikâh*. Dans l'esprit de beaucoup perdure l'idée qui veut que ce soit la seule exigence requise pour qu'un mariage soit licite. Le couple fait valider son union en présence de deux témoins mâles ou d'un homme et de deux femmes par un *imam* appelé spécialement à cette occasion¹⁸. Cela se passe dans un endroit discret contigu à la salle des fêtes, soit le plus souvent au domicile conjugal, rarement à la mosquée. Peuvent assister à la cérémonie les très proches parents. On récite la *fatiha*, on lit quelques versets coraniques, on dit une prière. Parfois *l'imam* exhorte le couple à vivre selon les préceptes de l'islam et les interroge sur leurs connaissances religieuses de base. C'est aussi à ce moment qu'est signé -mais ce n'est pas toujours le cas-, le *nikâh akti*, l'acte de mariage, stipulant le montant du *mehir*. Lorsqu'un tel papier est signé -ce qui n'a bien entendu aucune valeur juridique- il peut être remis au père de la mariée à charge de le conserver pour elle. Il peut aussi être gardé par elle-même, parfois comme une amulette précieuse enfermée dans une boîte ou une bourse.

¹⁸ J'ai été confrontée à un cas où trois imams étaient présents !

C'est cet *imam nikâh* qui, aux yeux des Turcs sunnites légitime l'union et donne accès à l'expression de la sexualité conjugale. Grâce à *l'imam nikâh* le couple est uni et la responsabilité de l'honneur familial passe du père au mari.

A l'heure actuelle, on assiste à un phénomène qui s'amplifie. C'est le transfert de *l'imam nikâh* le jour du *söz*. Dans un contexte où l'on ne peut que difficilement empêcher les fiancés de se rencontrer l'honneur de la famille est sauf si les voisins croisent côte à côte le couple de fiancés. Pourtant cet usage pose question aux jeunes pratiquants qui estiment qu'étant unis légalement, il serait fondé d'avoir d'ores et déjà des relations sexuelles. Mais les parents ne conçoivent pas les choses de la même manière. En effet, si pour eux *l'imam nikâh* légitime bien le mariage religieux, le mariage social l'est pour sa part par la grand fête en présence des invités.

Par ailleurs si une rupture survient alors que *l'imam nikâh* a été prononcé, il faut, pour que la fille puisse se remarier -même s'il n'y a pas eu consommation du mariage- qu'il y ait acte de répudiation. Une informatrice a fait part de certains cas de vengeance entre deux familles où le fiancé refusait de répudier sa fiancée l'empêchant ainsi de pouvoir se remarier et jetant l'opprobre sur toute sa famille. Bien entendu le remariage du garçon ne pose pas problème. De tels agissements ont lieu ici, au grand dam des législations turques et française selon lesquelles le mariage religieux n'a aucune valeur. Mais dans l'esprit des personnes concernées, c'est *l'imam nikâh* qui prime sur le mariage civil.

Il arrive aussi que *l'imam nikâh* conclu lors du *söz* soit renouvelé après le *düğün*. Deux de mes interlocutrices, à Strasbourg et à Bischwiller, ont mentionné des cas de polygynie légitimés par des *imam nikâh*. Précisons que si *l'imam nikâh* se fait au moment de la promesse de mariage, le mariage civil n'a évidemment pas encore été conclu. Le fait qu'il y ait là incompatibilité avec la loi turque ainsi qu'avec la loi française n'est connu d'aucune des femmes interrogées. Dans les cas litigieux, on peut toujours rétorquer qu'il ne s'agit là que d'une promesse de mariage...

Il est remarquable de constater que seules deux femmes -alévies- parmi toutes celles qui ont été consultées ont mentionné spontanément l'acte civil dans le récit de leur mariage. Cette formalité ne revêt d'habitude pas de caractère solennel et ne donne lieu à aucune festivité. C'est le plus souvent entre le *nisan* et le *düğün*, donc pendant la période des fiançailles que l'on se rend auprès des autorités civiles. Lorsque la fête a lieu en Turquie, il arrive que l'officier public se déplace dans les "salons de mariage".

Pour ce qui concerne les alliances entre Turcs de Turquie et Turcs de l'immigration le mariage civil se passe longtemps -plusieurs mois- avant le mariage proprement dit de façon à enclencher la procédure de regroupement familial. C'est seulement après l'accord des autorités françaises qu'a lieu, dans la majorité des cas, la célébration du mariage et de *l'imam nikah* ou de renouvellement de celui-ci. Les fêtes sont souvent

doubles : une en Turquie, une autre en France. On s'accorde en général à dire que les célébrations en Turquie sont plus traditionnelles et plus fastueuses alors qu'en France elles sont bâclées. Plus rares sont les mariages conclus uniquement en Turquie alors qu'une des familles réside à l'étranger. C'était pourtant le cas d'une de mes informatrices pour laquelle toutes les étapes, de la demande de main à la consommation -y compris le mariage civil- se sont passées en deux semaines. Ensuite, elle a attendu deux ans avant de venir rejoindre son époux à Strasbourg. Un autre exemple de ce que peut devenir le mariage turc en immigration est relaté par une mulhousienne de 28 ans qui, en 1988, lors de son mariage avec un parent éloigné du village, a eu droit à la contraction du *söz* et du *nisan*, chez ses parents, à Mulhouse en présence d'une voisine qui agissait en qualité de représentante du fiancé puisqu'elle apportait une bague et ...une photo de ce dernier. Quinze jours plus tard, la jeune femme s'est rendue en Turquie pour procéder au mariage civil, de façon tout à fait anodine. Puis elle est retournée en France pour regagner la Turquie sept mois après. C'est à ce moment seulement qu'a eu lieu la célébration du mariage après laquelle le couple est reparti ensemble pour le Haut-Rhin.

Un autre cas de figure, mentionné à deux reprises consiste, pour la famille de la fille, à organiser une fête avant le départ de celle-ci de Turquie, et cela bien que le futur époux ne soit pas présent.

Une remarque s'impose par rapport aux alévis. La succession des étapes du mariage, des négociations à la fête finale, revêt des caractéristiques similaires bien que des points de détails puissent varier comme l'introduction de raki et de vin dans les cérémonies. En effet, l'interdit de l'alcool n'existe pas dans l'alévisme. En outre, la présence d'une autorité religieuse n'est requise à aucun moment. Il n'y a donc pas d'équivalent alévi de *l'imam nikâh*. Cette absence aurait provoqué, chez certains alévis, un malaise face à l'hostilité de quelques sunnites qui n'hésiteraient pas à taxer les femmes aléviées de prostituées. Ce malaise est devenu tel qu'il est en train d'engendrer un phénomène intéressant puisque des *dede* -autorité religieuse alévie- commenceraient à assister la célébration de mariage selon des modalités toutes nouvelles.

6) Divorce et mutations

Si le code civil turc accorde aux femmes le même droit qu'aux hommes au divorce, celui-ci reste pourtant mal perçu par la population. La Turquie possède, en effet, un des taux de divorce les plus bas d'Europe. C'est peut-être ce qui explique le faible taux de divorce relevé dans notre échantillon -un seul-. D'autres travaux concernant l'immigration turque en France ont abouti au même constat¹⁹.

¹⁹ Voir note 14 : un seul divorce pour 34 femmes.
Voir note 13 : deux divorces sur 105 femmes.

Le seul cas de divorce rencontré concerne une jeune femme de 24 ans, née en France, bachelière et mariée pendant quelques mois seulement à un cousin éloigné. Après son mariage célébré en Turquie en 1997, suggéré mais non imposé par les parents résidant à Strasbourg depuis plus de vingt ans, le couple s'est installé dans la région de la Mer Noire auprès des parents de l'époux qui n'avaient jamais connu l'immigration. Les conflits ont été tels que la jeune femme est revenue au bout d'environ un an au domicile strasbourgeois de ses parents accompagnée de son bébé. Un exemple comparable rencontré hors échantillon mérite lui aussi d'être mentionné. Il s'agit d'une Turque de Colmar mariée par surprise et contre son gré, à un cousin, lors d'un voyage d'été au pays. Le marié, par la procédure du regroupement familial, est venu vivre en Alsace. La courte période de vie commune -deux ans et demi- s'est vite révélée difficile et douloureuse. Si dans un premier temps, la jeune femme s'est trouvée désarmée devant le poids des événements et choquée par l'attitude de ses parents, elle s'est néanmoins donné les moyens -malgré la présence de deux enfants- pour rompre une union qui lui avait été imposée et où elle ne trouvait aucun épanouissement. Paradoxalement ce mariage forcé s'est révélé être le moteur d'une émancipation familiale puisque après s'être libérée de l'emprise de son mari, elle a pris ses distances par rapport à la tutelle parentale et réside avec ses enfants dans une commune dont la principale qualité est, à ses yeux, d'être éloignée d'une trentaine de km du lieu de résidence de ses parents.

Le fait d'avoir été scolarisées en France et d'avoir évolué dans un environnement différent de celui de leur pays d'origine, a sans doute été déterminant pour ces deux jeunes femmes, dans leur décision de rompre leur mariage. Ce sont elles qui ont pris l'initiative de la séparation. Ces femmes n'ont pu accepter l'attitude de leur cousin qui, n'ayant jamais quitté leur Turquie natale, avaient une vision rigide du couple où la prééminence revenait indiscutablement à l'homme et, dans l'un des cas, à la belle-mère qui exerçait une autorité indiscutable sur sa bru. Pour ces deux jeunes femmes qui avaient pu entrevoir un autre modèle de conjugalité, la situation ne pouvait être que conflictuelle et la rupture du lien matrimonial était la seule issue envisageable. Si les parents n'ont pas vraiment cautionné l'attitude de leur fille, ils ont néanmoins accepté leur décision. Là aussi, c'est sans doute leur longue présence à l'étranger qui a permis l'acceptation plus souple d'une situation qui aurait pris une dimension plus dramatique dans le pays d'origine.

On le voit, grâce à la volonté de s'affirmer et de ne plus subir leur destin, ces femmes font l'expérience d'une nouvelle forme d'indépendance qui passe par une prise en charge personnelle. Elles commencent progressivement à user du droit de divorce que leur accorde la loi. Si ces comportements restent encore rares, ils deviennent au sein de l'immigration de moins en moins marginaux et c'est probablement parmi la deuxième génération, celle qui a grandi en Alsace et qui actuellement a atteint l'âge du mariage, que ces mutations amorcées vont aller en s'accélégrant.

Quant aux autres problèmes liés au droit de la famille, pour ce qui concerne les donations et les successions, on a peu de prise sur ce qui se passe réellement dans les familles. Cela ne semble pas être un sujet de préoccupation particulière pour les femmes interrogées. Une seule fois a été mentionné un cas où un oncle paternel resté au pays, pour ne pas diviser la terre, n'avait pas donné sa part d'héritage à son frère cadet en l'occurrence le père de mon interlocutrice. Celui-ci, qui avait eu à affronter, à un moment de sa vie en immigration, des problèmes d'ordre financier, n'avait toutefois pas osé réclamer à son aîné ce qui lui était dû.

Quant à l'adoption, peu de femmes ignorent que sous sa forme plénière, elle est interdite en islam. La distinction n'est d'ailleurs pas faite entre l'acte d'adopter ou celui de recueillir un enfant.

In fine, la question est de savoir ce que cette enquête nous apprend sur les femmes turques d'Alsace face au droit français de la famille. A vrai dire, peu de choses en terme de perspective juridique tant les préoccupations de mes interviewées sont éloignées des problématiques liées au droit.

Que retenir des principale caractéristiques du mariage turc en Alsace ? Mis à part les rares cas de polygynie et ceux plus fréquents où *l'imam nikâh* est prononcé avant le mariage civil, pas de situation d'opposition avec le droit français. Pourtant endogamie et respect des traditions restent les maîtres mots. Mais, deci-delà, émergeant timidement des comportements novateurs -refus de la tutelle parentale, affirmations féminines dans le cadre de demandes de divorce- qui augurent des mutations à venir. Peut-être peut-on y déceler l'amorce d'un individualisme induit par le modèle occidental en rupture avec le modèle communautaire où prévaut la prépondérance de l'intérêt du groupe.

Isabelle RIASSETTO
Elise CORDIER

II - RAPPORT D'ENQUÊTE

APPROCHE JURIDIQUE :

COMPTE-RENDU METHODOLOGIQUE

Dans le cadre du volet juridique de cette étude consacrée aux populations originaires de Turquie, un compte-rendu méthodologique est indispensable, afin de préciser les investigations menées sur le terrain. La démarche retenue par l'équipe s'est orientée dans deux directions principales. La première piste empruntée se situe en dehors de tout contentieux. Elle consiste dans la tenue et l'analyse d'entretiens menés auprès de professionnels du droit susceptibles de fournir des informations précieuses sur la situation de la communauté turque en Alsace au regard du droit de la famille. Elle occupera la première partie de ce compte-rendu. La seconde voie ouvrant des perspectives de recherches intéressantes réside en un dépouillement minutieux de la jurisprudence rendue par les différentes juridictions civiles d'Alsace. La démarche méthodologique suivie sera retracée dans le cadre de la seconde partie de ce rapport.

COMPTE-RENDU DES ENTRETIENS

Une série d'entretiens ont été menés avec des professionnels du droit afin de déterminer comment influe la religion dans le droit de la famille dans les contacts qu'ils ont pu avoir avec les membres de la communauté turque.

Un choix a cependant été délibérément opéré parmi les différents professionnels susceptibles d'avoir à connaître des questions intéressant la communauté turque au regard du droit de la famille. Nous avons ainsi privilégié les entretiens avec les notaires et les magistrats. Les premiers s'imposaient, en effet, comme des interlocuteurs privilégiés pour ce qui concerne les aspects patrimoniaux du droit de la famille. Les magistrats spécialisés en droit de la famille offrent pour leur part un regard éclairé sur les droits extra-patrimoniaux de la famille. Les avocats ont, en revanche, été écartés du champ d'investigation de cette étude. La dimension de « conseil » de cette profession, qui aurait, à première vue, pu apporter des éléments exploitables, n'entre pourtant pas en résonance avec l'influence de la religion sur le droit de la famille. De même, les banques et autres établissements financiers n'ont pas retenu notre attention dans la mesure où les questions pouvant leur être posées, portant sur la gestion de patrimoine, n'intéressent pas directement les rapports qu'entretiennent la religion musulmane pratiquée par la communauté étudiée et le droit de la famille.

Afin de donner une homogénéité aux entretiens permettant d'optimiser, par la suite, l'analyse des résultats de cette recherche, un fil conducteur a été suivi. L'inventaire des problèmes pouvant se rencontrer a été établi au CNRS. Il forme la matière d'un questionnaire-type, joint en annexe (*V. Annexe*), qui a servi de support aux entretiens.

L'exposé de ce compte-rendu comprendra, tout d'abord, les entretiens avec les notaires, avant de détailler ceux qui ont été conduits avec des magistrats.

1) Entretiens avec les notaires

Les entretiens avec les notaires avaient pour objectif de déterminer si, dans la gestion de leurs biens, les communautés religieuses et plus particulièrement la communauté turque adoptent des comportements spécifiques en regard avec la pratique de leur religion. Les notaires consultés exercent à Strasbourg et à Colmar. Trois questions leur ont été posées: elles concernent le régime matrimonial, la transmission des biens et l'acquisition d'immeubles. Leurs réponses sont unanimes.

a) Le régime matrimonial

Les notaires sont confrontés à plusieurs cas de figure auxquels les règles du droit international privé donnent des solutions différentes. Si les époux d'origine turque se sont mariés en Turquie, c'est le régime légal en vigueur dans ce pays, en d'autres termes, le régime de la séparation de biens qui leur est applicable. L'on observera que les règles du droit turc sont identiques à celles du droit suisse. La règle est la même s'ils se sont mariés en France, mais au Consulat de Turquie, parce qu'ils sont en cette hypothèse soumis à la loi turque. En revanche, lorsque les époux ont convolé en France devant l'officier d'état civil, ils sont soumis, à défaut de volonté contraire, au régime légal français : celui de la communauté de biens réduite aux acquêts. Il convient de souligner à cet égard que, dans les rares cas qui se sont présentés aux notaires consultés, le régime adopté est celui de la séparation de biens. Pour autant, l'on ne saurait en induire que la religion a guidé ce choix. Il s'agissait, dans ces espèces, de protéger le patrimoine de la famille, eu égard à la profession du mari, commerçant.

b) La transmission de biens

En matière de transmission de biens, il importe de remarquer d'emblée qu'il est extrêmement rare que la communauté turque recourt au notaire. Suite à un décès, la transmission des biens se fait, semble-t-il, « naturellement », le respect du à la famille évitant tout conflit relatif à la succession. Pour ce qui concerne les libéralités, si elles existent en pratique, il n'est pas fait appel à un notaire, de sorte qu'aucun document officiel ne les constate.

c) L'acquisition d'un bien immobilier

Pour l'achat d'un bien immobilier, en France, le recours au notaire est obligatoire.

Les notaires strasbourgeois consultés observent que les turcs investissent dans l'immobilier depuis 7 à 8 ans environ. Ils acquièrent généralement des fonds de commerce (épicerie, Doner Kebab...) à bas prix, entre 500 000 et 1 000 000 francs et les rénovent avec l'aide de leur famille et de la communauté. L'immeuble est généralement acquis après le mariage et les deux époux sont présents à l'acte de vente. Même s'il est fréquent que l'épouse, généralement voilée, ne dise rien, sa présence est néanmoins fondamentale. On en donnera pour principale raison la solidarité bancaire qui exige son consentement à l'achat. A cela, il faut ajouter que l'immeuble est généralement la propriété des deux conjoints, lorsqu'ils sont soumis au régime légal français ou lorsqu'ils ont acheté l'immeuble en commun. Il est parfois la seule propriété de l'époux. Tel est le cas lorsque ce dernier l'a acquis avec ses biens propres. La preuve de l'appartenance de ces biens doit toutefois être rapportée.

A Colmar, l'achat de biens immobiliers par des membres de la communauté turque est relativement rare. Un notaire explique ce phénomène par l'exercice, par la ville, de son droit de préemption lors d'achats immobiliers effectués par des étrangers...

Pour conclure, force est de constater que le recours au notaire ne se fait que par nécessité : il n'est appelé à intervenir qu'en droit des affaires, la gestion du patrimoine familial étant du ressort exclusif de la famille et de la communauté. L'on ne saurait pourtant affirmer avec certitude si cela témoigne de l'autarcie de la communauté qui, d'implantation relativement récente, répugne encore à dévoiler ses affaires familiales devant un notaire français ou si cela montre l'existence de traditions, desquelles la religion ne serait pas étrangère.

2) Entretiens avec les magistrats

Différents magistrats spécialisés en droit de la famille ont été consultés. Nous nous sommes entretenus avec le Président de la Chambre de la Famille de la Cour d'appel de Colmar, avec un juge aux affaires familiales (TGI de Colmar), et deux juges des enfants (TGI de Strasbourg et de Colmar). Un greffier en chef de la Chambre de la famille a également répondu au questionnaire (TGI Mulhouse).

Les questions étaient orientées de manière à déterminer l'influence de la religion sur le Droit de la famille, et plus spécifiquement, à analyser l'attitude de la communauté turque de religion islamique face au Droit de la famille français. Cette influence trouve à s'exprimer dans les relations entre les époux et dans les relations avec les enfants.

a) Les relations entre époux

Sans empiéter sur les développements qui seront consacrés à l'analyse de la jurisprudence (*v. infra*), quelques idées forces ont été formulées par les magistrats. Ces derniers constatent que les couples d'origine turque divorcent peu et lorsque c'est le cas la religion n'est pas la cause invoquée. La plupart des divorces sont prononcés pour faute et sont introduits à la demande de l'épouse. Les quelques cas de divorce par consentement mutuel concernent, en grande majorité, des couples mixtes.

b) Les relations avec les enfants

Ici encore, il importe de souligner à titre de remarque liminaire que la religion n'est généralement pas la **cause** des mesures prises par le juge des enfants, mesures d'assistance éducative ou mesures de placement. Il ne prend ces mesures que si l'enfant est réellement en danger.

A cet égard, la communauté turque ne pose pas de problème spécifique. Les quelques hypothèses dans lesquelles les « pratiques religieuses » interviennent dans le conflit, opposant l'enfant et ses parents, peuvent se rencontrer dans toutes les communautés musulmanes.

S'il arrive toutefois au juge des enfants d'avoir à protéger un enfant que les pratiques religieuses de ses parents menacent, les jeunes filles semblent davantage concernées par le problème. De leur propre chef ou avec l'aide de l'école, elles se présentent devant le juge des enfants et demandent leur placement. Le magistrat n'accueille favorablement leur requête qu'après enquête et à condition qu'il existe un réel danger pour ces adolescentes de demeurer dans leur environnement familial. Tel est généralement le cas lorsque les relations avec la famille sont devenues difficiles en raison du « choc des cultures » ou que les parents ont projeté de marier leur fille, dans leur pays d'origine, selon les traditions musulmanes, l'époux étant généralement inconnu de cette dernière et, dans la majorité des cas, plus âgé. Dans ces hypothèses, le juge intervient pour protéger l'adolescente.

Sur ce point, notre attention a été attirée sur le fait qu'il s'agit davantage d'un problème de **culture**, que d'un problème de religion, même s'il est incontestable que les deux sont étroitement liés.

Lorsque le placement des adolescentes est ordonné par le juge, la famille s'y oppose fréquemment, l'établissement de placement étant jugé trop permissif, trop laxiste par rapport aux impératifs moraux dictés par la culture musulmane. En effet, les établissements sont mixtes, elles y jouissent d'une trop grande liberté. Le juge passe cependant outre le refus des parents lorsque le danger au sein de la famille est caractérisé.

La violence est également à l'origine de mesures de placement ou d'assistance éducative; elle n'est cependant pas spécifique à la communauté turque, comme aux communautés de religion islamique.

Les magistrats, en charge de la protection de l'enfant, retiennent parfois une autre solution : le placement dans une famille d'accueil. Le problème est ici accru pour les familles de religion musulmane, puisque les familles d'accueil musulmanes sont rares dans la région. Cela implique donc que l'enfant vive et soit élevé dans une culture différente de celle de ses parents, en dehors des pratiques musulmanes.

Un autre problème a été évoqué au cours des entretiens : il n'est pas rare que les parents, invoquant la disparition du danger, sollicitent le retour de l'enfant à leur foyer. Mais l'intérêt de l'enfant commande toujours la décision du juge. Les pratiques et convictions religieuses des parents, même si elles n'étaient pas à l'origine du placement, seront, à ce moment, nécessairement prises en compte. La solution la moins perturbante pour l'enfant sera retenue.

En définitive, si la religion est rarement la cause de la mesure ordonnée par le juge des enfants, il n'en demeure pas moins qu'en ordonnant un placement, il tient compte, dans la mesure du possible, des pratiques religieuses de l'enfant, faisant en cela application de la règle posée par l'article 1200 du Nouveau Code de Procédure civile.

En conclusion de cette partie consacrée aux entretiens avec des professionnels du Droit appelés à connaître du droit de la famille, il convient de souligner que les pratiques religieuses de la communauté turque étudiée n'émergent aucunement de manière spécifique ou significative. C'est aussi ce que révèle le dépouillement de la jurisprudence.

COMPTE-RENDU DU DEPOUILLEMENT DE LA JURISPRUDENCE

L'étude de la jurisprudence rendue par les différentes juridictions civiles alsaciennes (v. *infra*) supposait au préalable le nécessaire dépouillement de ladite jurisprudence. Nous nous sommes donc rendus, munis de l'autorisation du Président de chaque juridiction, au Greffe des chambres de la famille afin de consulter toutes les minutes des jugements et arrêts. Il importe de souligner les réticences rencontrées, sans que l'on puisse vraiment savoir à quoi les imputer. Ainsi, le président du TGI de Saverne est-il demeuré sourd à nos demandes réitérées d'autorisation d'effectuer des recherches. De même, un greffier en chef n'a, pour le moins, pas manifesté sa volonté de coopérer à notre recherche (rendez-vous annulés sans explication occasionnant retards et vains déplacements ; exigence de demande écrite pour chaque minute photocopiée etc...).

Il conviendra, au titre de la présentation méthodologique du dépouillement de la jurisprudence, de préciser le champ d'investigation de la recherche, avant de mettre en avant la méthode d'exploitation des résultats de cette recherche que nous avons adoptée.

1) Champ d'investigation jurisprudentiel

Quatre juridictions ont été visitées : la Cour d'appel de Colmar, qui centralise les recours formés contre les jugements rendus par les Tribunaux du Bas-Rhin et du Haut-Rhin, ainsi que les tribunaux de Grande instance de Mulhouse, de Colmar et de Strasbourg. Pour la raison évoquée plus haut, celui de Saverne est demeuré en dehors du champ d'application de cette étude.

Devant l'ampleur de la tâche qui nous incombait, il importait de circonscrire temporellement notre recherche. Aussi, avons-nous opté pour une étude s'étendant de l'année 1987 à l'année 1997 incluses. L'on observera que, selon l'importance de la juridiction, le nombre de minutes consultées varie par année de 2 500 à 6 000.

Dans chaque greffe, tous les jugements et arrêts rendus par les juridictions précitées ont été passés en revue. Dans certaines juridictions ou pour certaines années, l'existence de recueils spécifiques à la chambre de la famille ont grandement facilité notre travail.

Toutes les décisions concernant des personnes d'origine turque ont été photocopiées, tout en préservant leur anonymat.

Afin de posséder des éléments de comparaison, nous avons également relevé les décisions relatives à d'autres communautés musulmanes alsaciennes.

2) Méthode d'exploitation de la jurisprudence

La méthode d'exploitation de la jurisprudence collectée s'articule en deux étapes permettant d'appréhender la matière sous tous ses angles : une étude analytique suivie d'une étude synthétique.

a) L'étude analytique

Afin de permettre l'exploitation des données jurisprudentielles recueillies, la première étape méthodologique retenue consiste en une étude analytique. Nous avons établi, par juridiction, un classement des décisions par année d'introduction de la demande (ce faisant, l'on a respecté le classement effectué par les différentes juridictions) et par type de contentieux : divorce, autorité parentale, pension alimentaire, etc.. A l'intérieur de ces catégories, un tri a ensuite été opéré selon plusieurs orientations, commandées par la nature et les caractéristiques du contentieux, ainsi que par les règles de droit qui leur sont appliquées.

A titre d'illustration, pour ce qui concerne le **divorce**, nous avons, dans un premier temps relevé, par juridiction et par année, le nombre de décisions, leur répartition en

nombre selon la cause invoquée (faute, consentement mutuel etc.) et selon la situation matrimoniale des époux. A ce titre, nous avons inventorié les couples mixtes et ceux d'origine turque, le lieu de célébration du mariage, l'existence ou l'absence d'un contrat de mariage, le nombre d'enfants par type de couple, la différence d'âge lorsqu'elle était importante, la durée du mariage lorsqu'elle était particulièrement courte.

Ainsi, pour l'année 1989, au TGI de Strasbourg, nous avons relevé 13 décisions intéressant notre enquête. Huit d'entre elles concernent des divorces, dont : 1 divorce par consentement mutuel (26 juin 1990), 4 divorces pour faute (25 juin 1990 ; 10 septembre 1990 -n° RG-1480- ; 19 novembre 1990 ; 29 novembre 1991), 1 divorce pour rupture de la vie commune (art. 237 C civ.) (10 septembre 1990 - n° RG-7105-) et 2 divorces demandé par l'un et accepté par l'autre (art. 233 C. civ.) (7 mai 1990 ; 21 mai 1990). Ces décisions intéressaient un couple turc (29 novembre 1991) et 7 couples mixtes (femme française). Deux couples se sont mariés en Turquie (devant l'officier d'état civil) (1 couple turc -29 novembre 1991- et 1 couple mixte -10 septembre 1990-). Aucun contrat de mariage n'a pu être relevé dans toutes les espèces. Par ailleurs, deux couples (l'on précise qu'il s'agit de couples mixtes) sur huit étaient sans enfants. Aucune différence d'âge notable, particulièrement l'épouse plus âgée, n'a été relevée dans ces décisions, contrairement à d'autres (v. *infra* l'analyse de la jurisprudence).

Ensuite, nous avons approfondi nos investigations en détaillant selon le type de divorce. La démarche présentait un grand intérêt pour l'étude des divorces pour faute. L'on a ainsi pu classer les décisions en fonction de la qualité du demandeur (femme ou mari), les motifs de la demande et ceux du divorce lorsque ces derniers étaient précisés, les torts (partagés ou exclusifs et, dans ce dernier cas, l'identité de celui qui les supportent), ainsi que, le cas échéant, l'attribution de l'autorité parentale mise en relation avec la nature des torts prononcés.

Ainsi, dans l'exemple présenté, portant sur les demandes introduites en 1989 auprès du TGI de Strasbourg, les quatre jugements de divorces pour faute, concernent un couple turc et trois couples mixtes, dont trois couples avec enfants (et un couple mixte sans enfants). Trois demandes ont été introduites par la femme, et une par le mari (couple turc). Une demande a été rejetée pour absence d'éléments de preuve suffisants (19 nov. 1990) et trois ont été acceptées. S'agissant des motifs, dans deux décisions (10 sept. 1990 et 21 nov. 1990), les motifs du divorce n'ont pas été précisés, en application de l'article 248-1 du Code civil. Dans l'autre espèce où le divorce était, précisons-le, demandé par l'épouse, il est fait état de violences et d'abandon du domicile conjugal. L'on remarquera toutefois que, dans l'espèce où la demande a été rejetée, la femme invoquait également la violence et l'abandon de domicile. Le divorce est prononcé, dans l'un des jugements aux torts exclusifs du mari (l'on notera qu'il s'agit d'un couple mixte) (25 juin 1990) et, dans les deux autres espèces, aux torts partagés des époux (1 couple mixte et 1 couple turc). Concernant l'autorité parentale, deux décisions l'ont attribuée à la mère (torts exclusifs du mari et torts partagés), l'une l'a attribuée au père

(29 nov. 1991). Il faut, pour cette dernière, souligner que l'espèce intéresse un couple turc dans un divorce prononcé aux torts partagés.

b) L'étude synthétique

Dans une seconde étape, nous avons procédé à une analyse synthétique de cette jurisprudence en suivant deux orientations différentes mais complémentaires.

D'un côté, nous avons dressé un bilan d'évolution de la jurisprudence rendue par chaque juridiction sur la période étudiée. C'est ainsi que nous avons pu relever, notamment, l'accroissement progressif du contentieux et sa diversification, ce que l'on peut mettre en rapport avec l'étendue, dans toutes les acceptions du terme, de l'implantation de la communauté turque en Alsace.

D'un autre côté, nous avons procédé à une analyse comparée de la jurisprudence rendue par les différentes juridictions, en général, puis pour chaque type de contentieux, en tenant compte du degré d'importance de la communauté turque établie dans le ressort des différentes juridictions.

Pour enrichir cette étude, des comparaisons et parallèles ont été tracés entre la communauté turque et les autres communautés musulmanes d'Alsace, en particulier les communautés marocaine et algérienne.

Les conclusions de cette étude seront approfondies dans le cadre de l'étude de la jurisprudence faite par un autre membre de l'équipe. Sans anticiper sur ses travaux, l'on soulignera simplement, en guise de conclusion, que les pratiques religieuses sont rarement invoquées à l'appui d'une demande en justice dans le cadre d'un différent familial intéressant au moins un membre de la communauté turque alsacienne.

III - LE COMPORTEMENT DE LA COMMUNAUTÉ TURQUE D'ALSACE FACE AU DROIT RÉGISSANT LES RAPPORTS FAMILIAUX

Analyse du contentieux impliquant des nationaux turcs devant les juridictions locales de 1987 à 1996

Tenter de cerner le comportement des Turcs vivant en Alsace au regard du droit ne fut pas une tâche facile à raison de la forte autarcie de cette population, mais c'est là un constat que l'on a déjà pu faire ailleurs, notamment à Paris¹.

L'impression générale qui se dégage est que cette population ne recourt aux règles juridiques françaises que par nécessité. Ceci est encore plus net avec les liens familiaux pour lesquels la tradition culturelle est particulièrement vivace et sur lesquels s'exerce le plus de pressions du groupe afin d'éviter « d'étaler » en public des dissensions².

La contrainte de recourir au système juridique français résulte de lois impératives en matière immobilière, comme l'établit le rapport de Mesdemoiselles Riassetto et Cordier relatant les enquêtes auprès des notaires, ou de conflits interpersonnels ayant atteint une telle gravité qu'il y a saisine d'une juridiction pour la trancher. S'agissant des biens, nous n'avons pas d'autres informations que celles relatives aux seuls immeubles et qui ont été rapportées précédemment dans le rapport précité. On peut regretter que celles-ci

¹ Voir encore l'article signé de Marie JÉGO, paru dans *Le Monde* le 6 juin 1998, p. 13, Une « petite Turquie » à Paris.

² Cf. le rapport de Madame WEIBEL.

n'aient pas été complétées par une enquête auprès des organismes bancaires afin de mieux cerner le fonctionnement des finances dans la famille.

Les observations qui suivent sont donc fondées exclusivement sur le dépouillement des archives des juridictions suivantes: Tribunal de Grande Instance de Mulhouse, Tribunal de Grande Instance de Colmar, Tribunal de Grande Instance de Strasbourg et Cour d'Appel de Colmar. Compte tenu de ce qui a été dit précédemment, nous ne voyons qu'une infime partie de l'iceberg, d'autant que Mademoiselle Cordier a axé ses dépouillements sur le contentieux du divorce et de l'après-divorce.

SOCIOLOGIE DU CONTENTIEUX

Ces réserves étant faites, quelle sociologie du contentieux peut-on esquisser à partir de ces dépouillements ?

1. **Le volume du contentieux est peu important** notamment par rapport à celui généré par la communauté musulmane d'Afrique du Nord et par rapport au phénomène sectaire sur lesquels nous avons enquêté parallèlement, **mais en revanche, il est en augmentation constante.** Difficile de savoir si cela est dû à un accroissement de la population présente sur le territoire alsacien ou à une rupture avec les « usages » et à une meilleure connaissance des voies de droit offertes en France !
2. **La globalité du contentieux peut être scindée en deux masses à peu près équivalentes: celle relative aux litiges où les parties sont de nationalités différentes,** l'une étant bien sûr turque, et que nous désignerons sous l'appellation de couple mixte, **et la masse relative aux litiges où les deux parties sont de nationalité turque.**

Cette répartition du contentieux est un prisme qui traduit un nombre de litiges bien plus élevé parmi les couples mixtes. Encore que si l'on s'en tient aux arrêts rendus par la Cour d'Appel de Colmar de 1993 à 1996, seuls deux arrêts sur six concernaient des couples mixtes. Ceci semble indiquer que **l'on peut pressentir une évolution vers un partage moins équilibré à raison de l'accroissement des litiges**

« **turquo-turcs** », mais cela risque d'être occulté par l'arrivée des jeunes issus de l'immigration et qui ont la nationalité française. Ils ne seront plus repérables alors par le critère de la nationalité dans les litiges.

CONTENTIEUX DES COUPLES MIXTES

1) *Quelle mixité ?*

Si l'on étudie tout d'abord le contentieux des couples mixtes, *le trait le plus marquant est le caractère unilatéral de la mixité* : dans le couple, c'est toujours l'homme qui est de nationalité turque, il n'y a apparemment aucune décision où la femme fût turque ! Si la femme est essentiellement française, on peut relever d'autres nationalités de l'Union européenne, allemande³, italienne⁴ par exemple. Très fréquemment, on relève que la femme est plus âgée que l'homme, différence pouvant aller jusqu'à quinze ans⁵.

2) *Quelle union matrimoniale ?*

La durée de l'union matrimoniale est un critère permettant de ventiler les couples mixtes entre ceux qui ont mené une véritable vie commune et qui sont les moins nombreux et ceux qui semblent avoir poursuivi un autre objectif avec la célébration du mariage.

a) Mariages et divorces de convenance ?

Dans l'immense majorité des cas, le couple marié n'a pas d'enfant et l'union est extrêmement brève, un à deux ans. Le mariage fut célébré devant l'officier d'état civil en France.

L'objet exclusif de la demande en justice est alors la dissolution du lien matrimonial. C'est ce type de couple qui recourt le plus fréquemment au divorce sur requête conjointe (art. 230 c. civ.) ou sur « double aveu » (art. 233 c. civ.) ou qui

³ Cf. TGI Strasbourg, 10/09/1990.

⁴ Cf. TGI Colmar, 03/05/1990.

⁵ Cf. TGI Colmar, 26/02/1990.

sollicite le « secret » de l'article 248-1 du Code civil en cas de divorce pour faute (art. 242 c. civ.). Sans vouloir préjuger des sentiments amoureux qui ont pu effectivement exister entre les membres de ces couples, on peut supputer que ces divorces mettent fin généralement à des « mariages blancs » ou simulés, destinés à régulariser la situation de l'homme.

A cet égard, un arrêt de la Cour de Colmar nous paraît significatif puisqu'il concerne un mariage attaqué en nullité par le ministère public qui établit que le mariage avec une française ne fut célébré que deux jours avant l'expiration du titre de séjour. Au vu de quoi la cour a confirmé « la recherche d'un résultat étranger à l'union matrimoniale » qui n'avait même pas duré deux mois en l'espèce⁶.

Les nouveaux pouvoirs attribués au ministère public en matière d'opposition à mariage et de nullité par la loi du 24 août 1993 ont entraîné un étiolement de ce contentieux.

b) Vie commune ordinaire

Lorsque les unions matrimoniales sont plus longues, la durée varie de quatre à dix années, on constate la présence d'un enfant, rarement de deux. Le juge du divorce procède alors à l'attribution de l'autorité parentale (avant 1993) généralement à la mère avec droit de visite pour le père et fixation d'une pension alimentaire. **On retrouve ici le droit commun du divorce en France.**

3) L'enfant hors mariage

L'autorité parentale sur l'enfant commun né hors mariage d'un couple mixte fait aussi parfois l'objet d'une décision. Apparemment ces enfants sont toujours reconnus par leurs deux parents.

Ces décisions sont variées, allant d'une demande d'attribution en sa faveur présentée par le père alors que la concubine ayant effectué des séjours en hôpital psychiatrique ne donne plus de nouvelles par exemple⁷, à une demande en déchéance d'autorité parentale présentée par la mère pour mise en danger par le père qui a fait l'objet de condamnations pénales par exemple⁸.

Les réponses sont variables, dépendant pour une large part, comme en droit commun, du rapport d'enquête sociale. On peut remarquer une sévérité particulière à l'égard du père lorsque celui-ci envisage de faire séjourner l'enfant en Turquie en sein de sa famille⁹.

⁶ Cf. CA Colmar, 09/09/1994.

⁷ TGI Strasbourg, 01/03/1990.

⁸ TGI Strasbourg, 13/05/1991.

⁹ Cf. TGI Colmar, 03/05/1990.

CONTENTIEUX DES COUPLES TURCS

1) Aspects procéduraux

a) Les parties

Si l'on passe à l'analyse du contentieux où les deux parties sont turques, comme l'avait déjà souligné le rapport intermédiaire présenté par Mademoiselle Cordier, dans la majorité des cas, **ce sont les femmes qui, en cas de conflit, prennent l'initiative d'une action en justice. Mais là également, la tendance semble se réorienter**, car on voit depuis 1994 de plus en plus d'hommes agir en justice, par exemple en introduisant des demandes en divorce¹⁰ ou persévérer en interjetant appel¹¹.

Ces femmes, sans emploi le plus souvent, **bénéficient généralement de l'aide juridictionnelle** ; mais cette dernière est parfois allouée aux deux parties.

Un nombre important de décisions est rendu par défaut : le défendeur ne comparait pas ni ne se fait représenter. Il est généralement fait état de son abandon du domicile conjugal et de l'absence de toutes nouvelles de sa part ou parfois de son retour en Turquie¹².

b) L'objet de la demande

Par rapport au contentieux des couples mixtes, **l'objet de la demande est plus diversifié**.

Certes **les décisions relatives au divorce sont les plus nombreuses**, mais contrairement à ce qui se passait pour les couples mixtes, **les actions alimentaires sont fréquentes**, les maris et pères turcs se révélant mauvais payeurs !¹³

On peut aussi relever **quelques actions relatives à la filiation naturelle** -action purement alimentaire ou action d'état sur le fondement de l'article 340 ancien du Code

¹⁰ Cf. TGI Strasbourg, 20/06/1994 et 04/11/1996.

¹¹ Dans les deux arrêts rendus en 1996 par la Cour de Colmar, le mari était l'appellé.

¹² Cf. par exemple TGI Strasbourg, 19/10/1987, où exceptionnellement le mari est demandeur alors que la femme est retournée en Turquie, TGI Strasbourg, 02/10/1989, situation opposée plus courante.

¹³ Un seul arrêt de la Cour où la femme française demande une révision de la prestation compensatoire qui lui est refusée, cf. Colmar, 19/02/1993.

civil¹⁴-, ce qui ne manque pas de surprendre mais cela montre que les jeunes femmes turques savent et osent utiliser les possibilités du droit français alors que cette situation est proscrite par l'islam. Il est vrai que le critère de la nationalité ne permet pas de rendre compte des appartenances à des groupes spécifiques des parties à l'instance.

2) La rupture du lien matrimonial

Pour ce qui est de la rupture du lien matrimonial, contrairement aux couples mixtes, **la procédure est exclusivement contentieuse: c'est le divorce pour faute** de l'article 242 du Code civil qui est invoqué ! Toujours par opposition aux couples mixtes, **le bénéfice de l'article 248-1 n'est pratiquement jamais invoqué**. De sorte que la lecture des dossiers permet de procéder à quelques projections sur le vécu de ces couples.

a) Quel mariage ?

Tout d'abord, **l'immense majorité des unions fut célébrée en Turquie**. Sans vouloir atteindre une précision mathématique, on peut dire que, comparé au nombre des mariages ayant eu lieu en Turquie, celui des unions contractées devant un officier d'état civil français correspond approximativement à la moitié et celui des mariages auprès des services consulaires au tiers. **La tradition du mariage au lieu d'origine de la famille demeure vivace**, car même dans les litiges récents, il apparaît que c'est là que l'union fut célébrée. C'est donc une différence notable par rapport aux couples mixtes¹⁵.

Par ailleurs, il ressort **qu'une forte proportion de ces mariages furent arrangés**, voire imposés disent certains époux¹⁶ **par les familles**. Or le fait que les futurs conjoints ne se connaissent pas, ne se soient pas rencontrés préalablement, va être une cause d'échec de leur mariage.

En effet, **le dépouillement de la jurisprudence révèle une certaine typologie des conflits conjugaux**.

D'une part, **il y a des mariages très brefs, sans enfant, qui reflètent une inadéquation originare des époux** dont l'un au moins n'a même pas voulu débiter la vie commune. Parfois, on ira jusqu'à faire état de l'absence de consommation du

¹⁴ Voir par exemple TGI Colmar, 16/03/1989 et 20/07/1988 ; TGI Strasbourg, 03/04/1992. Ad. Pour une demande d'attribution d'autorité parentale présentée par le père, TGI Colmar, 05/10/1989.

¹⁵ Cf. nos observations supra. Ce n'est qu'exceptionnellement qu'une femme française contracte un mariage en Turquie, voir par exemple TGI Strasbourg, 19/03/1990, couple mixte marié à Izmir et pour un mariage en la seule forme religieuse cf. TGI Mulhouse, 16/03/1989

¹⁶ Voir par exemple TGI Strasbourg, 07/03/1994.

mariage¹⁷. Toutefois, le mariage « arrangé » peut aussi viser au regroupement familial permettant l'entrée du mari sur le territoire français¹⁸.

D'autre part, **il y a des mariages qui ont une durée supérieure à deux ans**, certains remontant à plus de vingt ans¹⁹, **dont sont issus un ou plusieurs enfants**, pas plus de 5 cependant d'après les décisions. Pour ces enfants, le juge se montre aussi peu favorable à leur sortie du territoire français que lorsqu'il s'agit d'enfants d'un couple mixte²⁰.

b) Quelle « faute » matrimoniale ?

Si l'on élimine les mariages sans consistance parce que dépourvus de toute vie commune et qui furent évoqués précédemment, quels sont alors les « faits imputables » à l'un des époux et rendant intolérable le maintien de la vie commune dans les mariages présentant une certaine durée ?

L'on constate que **l'épouse reproche à son mari des brutalités** liées à des disputes (l'alcool n'est pas évoqué contrairement aux communautés musulmanes maghrébines), **l'abandon du domicile conjugal**, très souvent alors pour s'installer avec une autre femme, négligeant de subvenir aux besoins de la famille.

Quant aux maris, souvent dans le cadre d'une demande reconventionnelle, ils vont établir des faits constitutifs d'une faute de la part de l'épouse : **refus de le recevoir au domicile conjugal** alors que le mariage avait été contracté en Turquie trois ans auparavant²¹, **mais surtout attachement aux valeurs culturelles traditionnelles et refus d'intégration dans la communauté française**²². Les juges alsaciens ne se sont pas montrés très réceptifs à ce dernier argument : dans un cas la demande en divorce du mari est rejetée sur le fondement de l'article 242 et le juge organise la séparation de fait entre les deux époux, parents de trois enfants, au terme de l'article 258 du Code civil²³; dans les autres cas, le divorce est prononcé aux torts partagés. **Le juge se refuse à prendre parti sur une hiérarchie entre cultures** ; l'assimilation à la communauté française n'est pas l'objectif vers lequel doit tendre l'immigration turque aux yeux du juge. Il renvoie la communauté turque à ses propres valeurs, **sauf lorsqu'elles viendraient à contrarier l'ordre public français**. Ainsi on perçoit un relent de refus

¹⁷ Voir par exemple TGI Colmar, 15/01/1996 dans le cadre d'une demande d'annulation du mariage ; TGI Colmar, 30/01/1989 où la femme produit un certificat médical attestant sa virginité.

¹⁸ Voir par exemple TGI Colmar, 15/01/1996 précité, TGI Strasbourg, 28/11/1994 ; Ad. Les observations de Madame WEIBEL dans son rapport p. 15/16.

¹⁹ Voir par exemple TGI Strasbourg, 01/07/1991 : 36 ans ; TGI Strasbourg, 15/04/1987 et 19/02/1990 : 24 ans.

²⁰ Voir TGI Strasbourg, 19/02/1990 où le juge interdit au père de sortir les trois enfants du territoire national sans autorisation du juge aux affaires matrimoniales.

²¹ Cf. TGI Strasbourg, 28/11/1994.

²² Cf. TGI Strasbourg, 04/11/1996 et 20/06/1994.

²³ Cf. TGI Strasbourg, 04/11/1996 précité.

de tolérer une certaine forme de polygamie lorsque la Cour d'appel rappelle au mari, condamné par la juge aux affaires familiales à contribution aux charges du mariage, que l'entretien de la famille légitime est prioritaire en dépit de l'installation d'un nouveau foyer. Quid s'il y avait eu dissolution judiciaire du mariage ?²⁴

3) *L'évocation de la dot*

Le juge alsacien s'est également montré très frileux lorsque le problème de la dot fut évoqué, sans qu'il soit précisé de quel type de dot il s'agissait²⁵.

Toutefois, à la différence des sommes d'environ 20 000,- F avancées par les femmes interrogées par Madame Weibel, **les montants réclamés par les épouses sont nettement plus élevés** : 175 000,- F dans un cas²⁶, 151 000,- F dans un autre²⁷, « dot importante » dans un autre encore, sans plus de précision, mais qui englobait le mobilier du logement pillé par le mari à son départ²⁸. Sans doute faudrait-il rapprocher de la dot le vol de 245 000,- F en espèces dont le mari accuse son épouse lors de son départ du domicile avec leurs cinq enfants²⁹.

Les juges vont refuser de se prononcer sur la question, se retranchant derrière les contradictions des parties et « l'absence d'éléments de droit turc fournis »³⁰.

Néanmoins on ne peut qu'être surpris par **l'importance des sommes compte tenu du milieu social** : femme sans profession et mari ouvrier !! Incidemment, l'arrêt de la Cour en date du 27 mai 1994 donne un coup de projecteur sur les finances des Turcs qui « réussissent », le mari ayant une entreprise de crépissage. Des sommes liquides importantes semblent courantes, alimentant un réseau souterrain de circulation des richesses. D'ailleurs le fisc ne s'y est pas trompé puisqu'il a procédé à un contrôle fiscal des revenus du mari après sa déclaration de vol ! **On est donc là face à un contentieux marginal, fortement marqué par la culture de la communauté turque, mais qui permet de mieux percevoir sa situation financière**, alors que nous n'avons pu trouver évoqué dans les minutes des divorces qu'un seul contrat de mariage souscrit par les conjoints, sans que le régime choisi soit précisé³¹.

²⁴ Cf. CA Colmar, 03/06/1996.

²⁵ Cf. les différences mises en avant par Madame WEIBEL.

²⁶ TGI, Strasbourg, 28/11/1994.

²⁷ TGI Strasbourg, 15/04/1991.

²⁸ Cf. CA Colmar, 11/12/1995.

²⁹ Cf. CA Colmar, 27/05/1994.

³⁰ TGI Strasbourg, 28/11/1994 précité.

³¹ Cf. TGI Strasbourg, 15/04/1991.

4) L'émergence de flux migratoires turcs ?

Reste à savoir si le contentieux examiné laisse poindre une **spécificité alsacienne à raison de la localisation géographique de la province.**

Si spécificité il y a, elle est embryonnaire, car **ce ne sont que dans les litiges les plus récents qu'apparaissent des flux migratoires au sein de la communauté turque installée en Europe.** Ce qui ne manque pas de soulever **des questions de droit international privé** que le juge ne peut plus ignorer.

Ainsi dans un jugement du 14 janvier 1996, une jeune femme turque sollicitait l'annulation du mariage qu'elle avait contracté avec un de ses compatriotes au Consulat de Turquie à Karlsruhe (RFA). Par désignation de la règle de conflit de lois s'agissant des conditions de fond du mariage, la loi turque était applicable. Le tribunal va se référer aux articles 113 à 128 du Code civil turc et après leur analyse et leur adéquation aux faits de la cause, va en conclure que le mariage était entaché de nullité, le consentement ayant été vicié. Hélas, pour la demanderesse, « il n'appartient pas à une juridiction française de déclarer nul un acte public étranger », le mariage contracté sera simplement déclaré inopposable en France³².

De même dans un arrêt du 22 avril 1996, la Cour de Colmar est saisie par un national turc qui conteste la validité de la procédure de divorce menée aux Pays-Bas par son ex-épouse qui s'est vu attribuer l'autorité parentale sur l'enfant commun. Néanmoins comme l'attestent les autorités de l'état civil hollandais un jugement de divorce a été transcrit le 28 décembre 1994. La preuve d'une fraude ou de la violation de l'ordre public procédural n'étant pas rapportée, l'appellant ne pouvant invoquer le privilège de juridiction des articles 14 et 15 du Code civil, la Cour ne peut que confirmer que sa demande en divorce est irrecevable.

Ce sont là les deux seules décisions impliquant un recours au droit international privé par le rattachement de différents éléments matrimoniaux à plusieurs systèmes juridiques nationaux européens que nous avons pu trouver.

En définitive, l'analyse de la jurisprudence locale permet de confirmer la faible importance du contentieux concernant des Turcs.

³² TGI Colmar, 15/01/1996.

Ce contentieux est présent néanmoins et **révèle des caractéristiques propres** :

- **clivage des actions** selon que l'on est en face d'un couple mixte ou de nationaux turcs ;
- **résurgence d'éléments culturels** dans les conflits des couples turcs, notamment quant aux événements entourant la conclusion du mariage: choix du conjoint effectué par les familles, versement d'une dot, célébration en Turquie ;
- **évolution vers une mise à nu du choc des cultures** entre les Turcs qui veulent adopter le mode de vie occidental et ceux qui restent attachés à la tradition du pays d'origine.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

"Les étrangers en Alsace", *Chiffres pour l'Alsace*, décembre 1995, n° 30-31, 58 p.

AL QUDURÎ A.H, *Le statut personnel en droit musulman hanéfite*, Texte et traduction annotée de Muhtasar d'Al Qudurî, de G. BOUSQUET & L. BERCHER, Tunis, Institut des Hautes Etudes de Tunis, Bibliothèque juridique et économique, Sirey, 1953, 271 p.

AL TOURABI, *Islam avenir du monde*, Entretiens avec Alain Chevalérias, Paris, Jean Claude Lattès, 1997, 318 p.

ANTAKYALI F, "La droite nationaliste dans les milieux turcs immigrés", in *CEMOTI*, 1992, n° 13, pp 45-68.

BLANC F.B, *Le droit musulman*, Paris, Dalloz, Coll. du droit, 1995, 138p.

BOTIVEAU B, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala-IREMAM, 1993, 379 p.

BOZARSLAN H, PETEK-SALOM G, *Les femmes originaires de Turquie*, Paris, Elele, Maison des travailleurs de Turquie, 1992.

BOZARSLAN H, "Quel islam kurde aujourd'hui ?", in *Annales de l'Autre Islam*, 1993, n° 1, pp 121-132.

BOZARSLAN H, "L'immigration kurde. Un espace conflictuel", in *Migrants-Formation*, n° 101, juin 1995, pp 115-129.

COULSON J.N, *Histoire du droit islamique*, Paris, PUF, Coll. Islamiques, 1995, 234 p.

CRESCENZO DI RICCO, *Riti nuziali in Turchia*, Napoli, Istituto Universitario Orientale/Dipartimento di studi asiatici, Series minor XLIII, 1993, 209 p.

DELANEY C, *The seed and the soil*, Berkeley, University of California Press, 1991, 360 p.

DE TAPIA S, "La vie associative", in *Hommes et Migrations*, avril 1992, dossier "Les turcs en Alsace", pp 40-41.

DIRKS S, *La famille musulmane turque. Son évolution au XXe siècle*, Paris, Mouton, La Haye, 1969, 188 p.

DUMONT P, "L'islam en Turquie, facteur de renouveau ?", in *L'Afrique et l'Asie Modernes*, hiver 1984-1985, n° 13.

DUMONT P, "Le poids de l'alévisme dans la Turquie d'aujourd'hui", in *TURCICA*, Revue d'Etudes Turques, 1991, tome XXI-XXIII, pp 155-172.

FLAUSS-DIEM, *Religion et relations familiales au regard du droit civil*, Cours photocopié, Strasbourg, 1994, 44 p.

FREGOSI F, "L'islam en terre concordataire", in *Hommes et Migrations*, Septembre-Octobre, 1997, n° 1209, pp 29-48.

GERIM-FAS, "La communauté turque en Alsace", Rapport juillet 1990, 218 p.

GOKALP A, *Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Paris, Société d'ethnographie, 1980, 253 p.

GOKALP A, "Les trois religions de la Turquie", in *Migrants-Formation*, mars 1989, n° 76, pp 183-187.

KASTORYANO R, *Etre turc en France*, Paris, CIEMI, L'Harmattan, 1986, 207 p.

KASTORYANO R, "Etre turc en France revisité ", in *Migrants-Formation*, n° 101, juin 1995, pp 104-114.

KLEFF H.G, *Vom Bauer zum Industriearbeiter*, Mainz, Verlag Manfred Werkmeister, 1986, 207 p.

LEBRECHT M, "Alévis en Belgique. Approche générale et étude de cas", Louvain la Neuve, *Sybidipapers*, n° 21, Academia Bruylant, 1997, 94 p.

LEWIS B, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988, 520 p.

L'immigration turque au féminin, in *CEMOTI*, 1996, n° 21.

L'immigration turque en France et en Allemagne, *CEMOTI*, 1992, n° 13.

QARADHAWI Y, *Le licite et l'illicite en Islam*, Paris, *Al Qalam*, 1992, 363 p.

RUDE ANTOINE E, *Le statut personnel. Mariage, filiation, divorce-Algérie/Côte d'Ivoire/Mali/Maroc/Sénégal/Tunisie*, Adri études, juillet 1994, 53 p.

SCHACHT T.S, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, Coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 1983, 252 p.

SCHIFFAUER W, *Die Migranten aus Subay, Türken in Deutschland : eine Ethnographie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, 388 p.

TALBI M, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Tunis, CERES Editions, Paris, Desclée de Brouwer, Coll. Enjeux, 1998, 199 p.

TRIBALAT M, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, 1995, 232 p.

VALLENS J.L, *Le guide du droit local. Le droit applicable en Alsace et en Moselle de A à Z*, Paris, ECONOMICA/Publications de l'Institut du Droit Local, 1997, 231 p.

WEIBEL N, "Eléments pour une approche de l'islam à Strasbourg", in ETIENNE B (sous la direction de), *L'islam en France. Islam, Etat et Société*, Paris, 1992, pp 69-80.

WEIBEL N, *Femmes immigration et formation dans le Bas-Rhin*, Strasbourg, CLAPEST, FAS, 1992, 154 p.

WEIBEL N, "Femmes de Turquie : entre sécularisation et religion", in Collectif, *La place des femmes, les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1995, pp 247-250.

WEIBEL N, "L'Europe, berceau d'une Umma reconstituée ou l'émergence d'une nouvelle utopie religieuse", in *Archives de Sciences Sociales des Religions (ASSR)*, 1995, n° 92, octobre-décembre, pp 25-34.

WEIBEL N, "Pour une ébauche de l'islamisme en Alsace et en Allemagne", in JUND A, DUMONT P, DE TAPIA S, *Enjeux de l'immigration turque en Europe. Les turcs en France et en Europe*, Paris, CIEMI, L'Harmattan, 1995, pp 265-273.

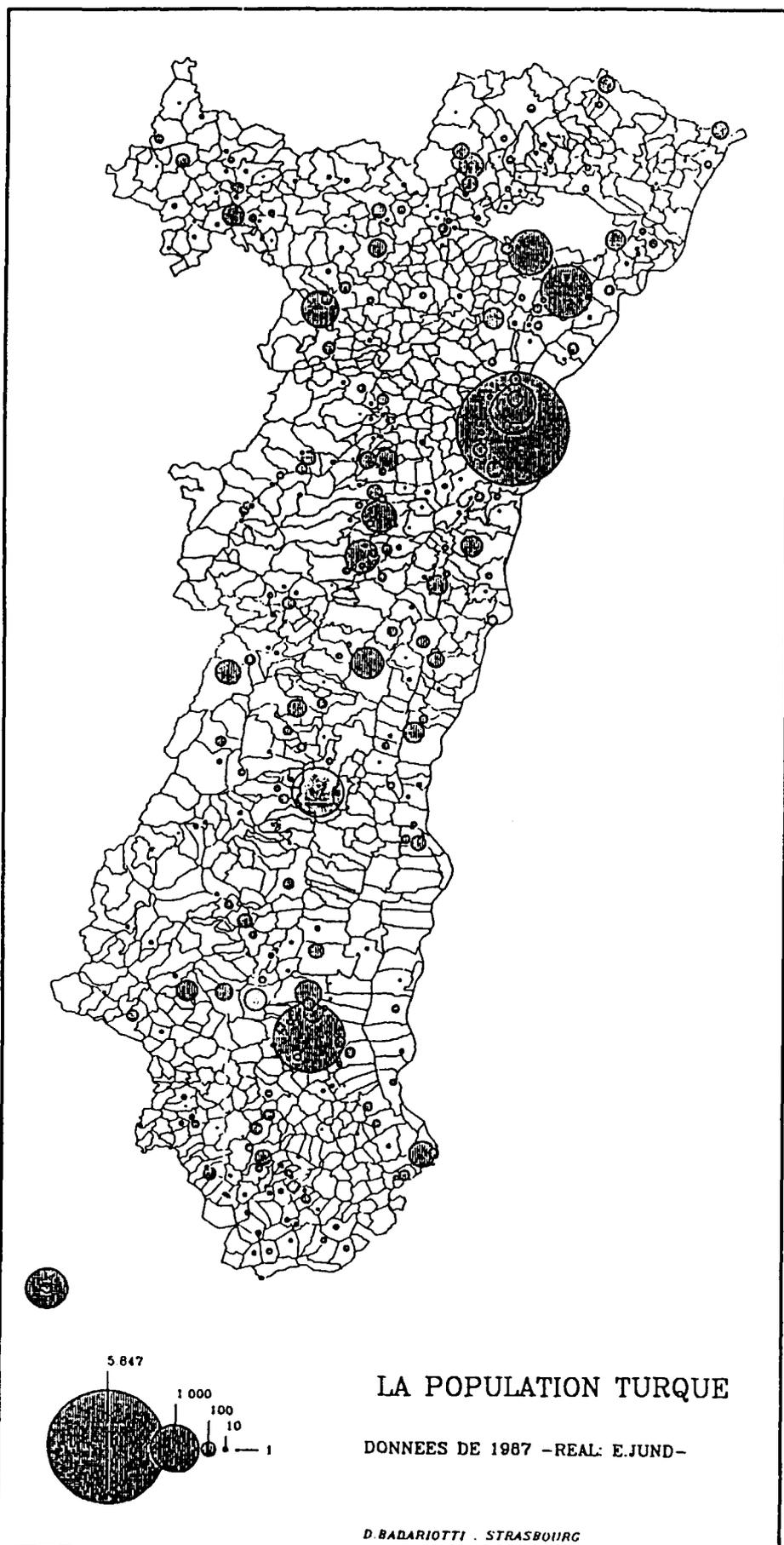
Women in modern turkish society, ed, by, Sirin TEKELI, London, Zed Books, LTD, 1995, 323 p.

YUCEL T, "Les traits essentiels du droit familial en Turquie", in GANGHOFER R, *Le droit de la famille en Europe. Son évolution de l'antiquité à nos jours*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992, pp 169-174.

ANNEXES

Au rapport de Franck Frégosi :	de 94 à 98
Au rapport de Nadine Weibel :	de 99 à 108
Au rapport de Isabelle Riassetto et Elise Cordier :	de 109 à 110

CARTE DE L'ALSACE



in La Communauté turque en Alsace
Rapport juillet 1990
GERIM/FAS

GRILLE D'ENTRETIEN TYPE CADRE D'ENSEMBLE

Il ne s'agit en effet que d'exemples de questions types posées à mes différents interlocuteurs dont la formulation peut varier suivant les associations contactées, de même quant à leur ordre chronologique qui peut changer suivant les circonstances et la longueur des réponses apportées.

Questions générales : (Profil sociologique et philosophique de l'association)

- Présentez-moi votre association :
 - date de création et lieu d'enregistrement (Tribunal, Consulat, les deux)
 - statuts
 - nombre de membres
 - objectif (association culturelle/religieuse/politique - défense des intérêts des immigrés originaires de Turquie...)
- Avez-vous des liens avec les autres associations turques de la ville ? (du département ?)
- Relations avec le consulat de Turquie
- Relations avec les organismes travaillant dans le domaine de l'intégration, la défense des droits des immigrés...

Questions spécifiques relatives au droit de la famille : (Mariage, divorce...)

- Mariage et régime matrimonial

- La célébration du mariage en Turquie et en France est-elle différente ?
 - descriptif
 - précisez les différences/les constantes
- Comment se déroule au sein de votre communauté (association) la célébration du mariage ? (insistance sur l'aspect religieux ou non suivant les associations)
 - vérification ou non de l'antériorité du mariage civil/mariage religieux
 - célébration rituelle du mariage (contrat oral ou écrit, présence des futurs époux, échange des consentements, évocation de la dot, lieu de célébration, fonction et rôle de l'imam ou assimilé...)

- La pratique de la dot est-elle effective au sein des communautés turques vivant en France ?
 - différence *baslik* (forme traditionnelle et anatolienne de la dot)/*mahr* (version islamique de la dot)
 - qui en fixe le montant/forme ? (famille de la mariée, la mariée, tiers personnes dont l'imam...)
 - la dot est-elle indispensable religieusement pour pouvoir célébrer le mariage ?
 - les membres de votre association ont-ils recours aux contrats de mariage devant un notaire ?

 - Divorce et ses effets

- Que pensez-vous du divorce ? (licéité religieuse)

- Un divorce civil donne-t-il lieu à une procédure religieuse équivalente (répudiation) ?

- Avez-vous déjà officiellement été sollicité par des magistrats ou des avocats lors d'une demande de divorce à titre de témoin, de consultant, à des fins de conciliation des parties, ou en ce qui concerne l'attribution de la garde des enfants ?

رقم العقد : N° :

عقد نكاح شرعي**ACTE DE MARIAGE MUSULMAN****Le Marié****الزوج**

Nom et Prénom : : الاسم واللقب

du père : : الأب

de la mère : : الأم

Date et lieu de naissance : : تاريخ ومكان الازدياد

Nationalité : : الجنسية

Pièce d'Identité N° : : رقم بطاقة الهوية

Délivrée le : : الصادرة بتاريخ

Adresse : : العنوان

La Mariée**الزوجة**

Nom et Prénom : : الاسم واللقب

du père : : الأب

de la mère : : الأم

Date et lieu de naissance : : تاريخ ومكان الازدياد

Nationalité : : الجنسية

Pièce d'Identité N° : : رقم بطاقة الهوية

Délivrée le : : الصادرة بتاريخ

Adresse : : العنوان

Le Représentant de la Mariée**ولي الزوجة**

Nom et Prénom : : الاسم واللقب

Date et lieu de naissance : : تاريخ ومكان الازدياد

Nationalité : : الجنسية

Pièce d'Identité N° : : رقم بطاقة الهوية

Délivrée le : : الصادرة بتاريخ

La Dot

المهر

La dot a été fixée à : : قيمة المهر :

La valeur délivrée : : الحال منه :

La valeur restante : : وتأجل منه :

Les Témoins

الشاهدين

1- Nom et Prénom : : ١- الاسم واللقب :

Date et lieu de naissance : : تاريخ و مكان الازدياد :

Nationalité : : الجنسية :

Pièce d'Identité N° : : رقم بطاقة الهوية :

Délivrée le : : الصادرة بتاريخ :

Adresse : : العنوان :

2- Nom et Prénom : : ٢- الاسم واللقب :

Date et lieu de naissance : : تاريخ و مكان الازدياد :

Nationalité : : الجنسية :

Pièce d'Identité N° : : رقم بطاقة الهوية :

Délivrée le : : الصادرة بتاريخ :

Adresse : : العنوان :

Signature

توقيع

الشاهدين
Les Témoinsولي الزوجة
Le représentantالزوجة
La Mariéeالزوج
Le Marié

حرر بمسجد استراسبورغ من طرف السيد :

بتاريخ : 14 هـ الموافق لـ :

Rédigé à la Mosquée de Strasbourg par M. :

Le :

توقيع المحرر و ختم ادارة المسجد

Cachet de l'administration

des actes mentionnés ci-dessus au nom de l'assisté. Sa fonction consiste uniquement à prêter son concours lors de l'accomplissement de ces actes.

b) Conseil légal de gestion

150. — Le conseil légal de gestion découle de la nécessité de retirer, dans son propre intérêt, au propriétaire connu et présent d'une fortune l'administration de celle-ci et de prendre des mesures pour le protéger contre lui-même. Le conseil légal de gestion est le représentant du pupille pour toutes les affaires concernant l'administration de sa fortune ; son rôle est non seulement de coopérer aux actes du pupille, mais d'agir sans lui et à sa place. Mais il a besoin d'une autorisation spéciale pour tous les actes juridiques qui sortent du cadre de l'administration cou-

rante et des mesures à prendre pour la conservation de la fortune. Le pupille conserve toutefois la libre disposition de ses revenus (*art. 395, al. 2*).

151. — La combinaison des deux rôles (concours et administration) du conseil légal est admise et justifiée lorsque, dans l'intérêt d'une personne, soit l'une, soit l'autre mesure ne suffit pas à elle seule, sans que pourtant il fût nécessaire de nommer un tuteur. Même en combinant ces deux rôles du conseil légal, il subsiste entre celui-ci et la tutelle une différence assez grande pour justifier cette mesure intermédiaire ; en effet, celui qui est pourvu d'un conseil légal garde un exercice assez étendu de ses droits civils puisqu'il peut organiser comme il l'entend sa vie, choisir son champ d'activité, faire des actes juridiques de moindre portée, etc.

IV. — MARIAGE

152. — Les deux données essentielles de la famille sont le mariage et la filiation, cette dernière pouvant être soit légitime, soit adoptive, soit naturelle. Ainsi tout le droit de la famille peut réellement se construire à partir de ces deux notions premières.

153. — Le Code civil turc a adopté le principe du mariage monogamique, laïc et égalitaire, calqué sur les principes du Code civil suisse.

A. — Fiançailles

154. — Les fiançailles constituent la première étape du mariage. Elles reflètent un accord antérieur à l'échange solennel des consentements devant l'officier d'état civil.

155. — Le Code civil turc définit les fiançailles comme une promesse de mariage (*art. 82, al. 1^{er}*). Les promesses de mariage doivent être réciproques.

156. — Les mineurs et les interdits capables de discernement doivent avoir obtenu le consentement de leur représentant légal pour se fiancer (*art. 82, al. 2*). Ce consentement peut également prendre la forme d'une ratification. Si l'acte n'est pas ratifié, le partenaire majeur et capable de discernement cesse d'être lié. Quant aux personnes privées de discernement, elles ne peuvent conclure un acte de mariage ni personnellement, ni par l'intermédiaire de leur représentant légal.

157. — Le Code civil turc ne prévoit pas une forme légale pour la validité ou pour la preuve de l'acte des fiançailles. Aussi la partie qui en allègue la conclusion doit en apporter la preuve. A cet égard, la jurisprudence turque admet les présomptions, mais n'admet pas toujours la cohabitation ou les simples rapports sentimentaux comme la preuve des fiançailles ; selon elle, ce qui compte c'est l'existence et la preuve de volontés tendant à instituer une union matrimoniale.

158. — S'agissant des effets des fiançailles, la loi n'accorde aucune action pour contraindre au mariage le fiancé qui s'y refuse (*art. 83, al. 1^{er}*). Des dommages-intérêts positifs ne peuvent pas non plus être demandés en cas de rupture de fiançailles. De même, si une clause pénale ou un dédit a été prévu pour le cas où le mariage n'aurait pas lieu, ceux-ci ne peuvent

pas être actionnés en justice ; mais s'ils ont été acquittés volontairement, on ne peut pas obtenir en justice le remboursement du paiement (*art. 83, al. 2*).

159. — Cependant, lorsqu'un des fiancés rompt les fiançailles sans de justes motifs, ou lorsque les fiançailles sont rompues par l'un ou l'autre des fiancés à la suite d'un fait imputable à l'un d'eux, la partie en faute doit à l'autre, aux parents ou aux tiers ayant agi en lieu et place de ces derniers, une indemnité équitable pour les dépenses faites de bonne foi en vue du mariage (*art. 84*). Il s'agit là des dommages-intérêts négatifs tendant à l'indemnisation des dépenses faites de bonne foi dans l'attente assurée du mariage et de la perte pécuniaire acceptée en vue de sa conclusion (par exemple la perte de gain résultant d'un changement ou d'un abandon de métier en vue du mariage). Cette action est cessible et transmissible à cause de mort. Si la rupture porte une grave atteinte aux intérêts personnels d'un fiancé sans qu'il y ait faute de sa part, le juge peut lui allouer une somme d'argent à titre de réparation morale lorsque l'autre partie est en faute (*art. 85, al. 1^{er}*). Le droit de réclamer une indemnité à titre de réparation morale est un droit strictement personnel ; par conséquent, elle est incessible. Elle passe toutefois aux héritiers, si elle était reconnue par le fiancé en faute ou si le fiancé lésé avait manifesté sa volonté de la faire valoir (*art. 85, al. 2*). Les prétentions de dommages-intérêts ou de réparation morale, issues de la rupture de fiançailles ne peuvent en principe être fondées sur des événements antérieurs au contrat de fiançailles.

160. — En cas de rupture des fiançailles ou si l'un des fiancés décède ou est déclaré absent, les fiancés peuvent réclamer les

présents qui ne sont pas des présents d'usage, qu'ils se font faits ; les parents et les tiers qui ont agi à leur place ont également ce droit quant aux présents de même nature qu'ils ont faits à l'autre fiancé (art. 86, al. 1^{er}). Ce droit appartient à chacun des fiancés, même à celui qui est fautif. Si les présents n'existent plus en nature, la restitution s'opère comme en matière d'enrichissement illégitime (art. 86, al. 2). Le point de savoir si, en cas de rupture des fiançailles, la correspondance et les photographies doivent être restituées, est très discuté. La majorité des auteurs répondent à cette question par l'affirmative en se fondant sur les règles protectrices de la personnalité (art. 23-24).

161. — L'enfant des fiancés qui n'ont pu célébrer le mariage en raison de la rupture des fiançailles, peut agir en recherche de paternité et obtenir des aliments et l'établissement de sa filia-

tion (art. 310). Le juge déclare la paternité avec effets d'état civil lorsque le père avait promis le mariage à la mère ; à cet égard, la promesse unilatérale suffit ; la promesse de mariage existe lorsque, raisonnablement et de bonne foi, la mère a pu conclure des déclarations du père et de son comportement qu'il avait l'intention de l'épouser. La rupture des fiançailles par la mère, même sans justes motifs, n'empêche pas l'attribution de l'enfant avec effets d'état civil. Par ailleurs, l'enfant de père et mère qui se sont promis le mariage, mais qui n'ont pu le célébrer par suite du décès de l'un des fiancés ou de perte de la capacité requise pour contracter mariage, sera légitimé par le juge, à la demande de l'autre fiancé ou de l'enfant lui-même (art. 249).

162. — Les actions pécuniaires dérivant des fiançailles se prescrivent par un an à compter de la rupture (art. 87). Les autres actions sont soumises aux règles générales de la prescription.

B. — Formation du mariage

163. — La formation du lien matrimonial suppose la réunion d'un certain nombre de conditions de fond et de forme, d'éléments constitutifs, en l'absence desquels le mariage ne serait pas licite et pourrait même n'être pas valable.

1^o Conditions de fond

a) Capacité

164. — Ne peuvent contracter mariage que les personnes capables de discernement ; celui qui est atteint d'une maladie mentale est incapable de contracter mariage, même s'il est capable de discernement (art. 89).

165. — Être capable de discernement n'est pas suffisant pour contracter mariage ; il faut encore que l'homme ait 17 ans et la femme 15 ans révolus. Cependant, à titre exceptionnel et pour des raisons majeures, le juge, après avoir entendu les parents ou le tuteur, peut déclarer un homme de 15 ans ou une femme de 14 ans révolus capable de contracter mariage (art. 88, al. 2). A cet égard, le juge a un large pouvoir d'appréciation.

166. — Le mineur et l'interdit capable de discernement ne peuvent se marier sans le consentement de leur représentant légal. Ce consentement ne peut être refusé qu'en considération du seul intérêt du mineur ou de l'interdit lui-même, mais non en considération de l'intérêt économique de tierces personnes. Il doit être accordé aussi longtemps qu'il n'existe pas de motifs suffisants pour le refuser. En outre, il ne peut être donné ou refusé d'une manière générale, mais seulement pour tel cas déterminé. En cas de désaccord des parents, le consentement du père est insuffisant (V. supra n. 79). Cependant, si l'un des parents seul a la puissance paternelle, son consentement suffit (art. 90). L'interdit peut recourir au tribunal contre le refus du tuteur (art. 91). En revanche, le mineur n'a pas de recours contre le refus de ses parents ; on peut toutefois estimer qu'il peut s'adresser au juge de paix, qui donnera des conseils aux parents si leur refus est infondé ; si les parents ne suivent pas ces conseils, ils peuvent être déchus de la puissance paternelle.

b) Empêchements

167. — Le mariage est prohibé : entre parents en ligne directe, entre frères et sœurs germains, consanguins ou utérins, entre oncle et nièce, tante et neveu, que la parenté soit légitime ou naturelle ; entre alliés en ligne directe, même si le mariage dont résulte l'alliance a été annulé ou dissous par suite de décès ou de divorce ; entre l'adoptant et l'adopté, ainsi qu'entre l'un d'eux et le conjoint de l'autre (art. 92). Concernant ce dernier cas, la révocation de l'adoption fait disparaître l'empêchement.

168. — Toute personne qui veut se remarier doit établir que son précédent mariage a été dissous par le décès, le divorce ou un jugement en nullité (art. 93) ou en dissolution du mariage en cas d'absence (art. 94).

169. — La veuve, l'épouse divorcée et la femme dont le mariage a été déclaré nul ne peuvent se remarier avant l'expiration de 300 jours à partir de la dissolution ou de l'annulation du précédent mariage ; ce délai prend fin en cas d'accouchement ; en outre, le juge peut l'abrégé, lorsqu'il n'est pas possible que la femme soit enceinte des œuvres de son mari ou lorsque des époux divorcés se remarient ensemble (art. 95).

170. — La loi sur la protection générale de la santé prohibe le mariage d'une personne atteinte de syphilis, de blennorragie, de chancre mou et de lèpre (art. 122). Ces personnes ne peuvent contracter mariage qu'après rapport médical attestant la guérison complète ou la non-contagion. Le mariage des personnes atteintes de tuberculose contagieuse avancée est retardé de six mois (même L. art. 124).

171. — Ces quatre catégories d'empêchements sont limitatives.

2^o Conditions de forme

172. — Le mariage est un acte civil, public et laïc. Sa forme paraît tenir surtout dans la célébration du mariage, mais, avant la cérémonie, une formalité préparatoire doit être accomplie.

a) Formalités préparatoires

173. — Les fiancés déclarent, verbalement ou par écrit, leur promesse de mariage à l'officier public préposé au mariage ; ce faisant, ils lui présentent également les pièces exigées par la loi (acte de l'état civil, consentement des parents pour les mineurs, du tuteur pour l'interdit capable de discernement, acte relatif à la dissolution du précédent mariage, certificat de domicile, certificat médical si l'un des futurs époux demande l'examen médical prénuptial, photographies). Les futurs époux font leur déclaration à l'officier public préposé au mariage du domicile du fiancé ; lorsque le fiancé est domicilié à l'étranger, elle peut être faite à l'officier du lieu où il est inscrit au registre d'état civil, et si une telle inscription n'existe pas à l'officier du lieu où son père est inscrit au registre d'état civil (art. 98). Signalons aussi que les agents consulaires turcs ont compétence pour conclure les mariages des sujets turcs.

174. — Si l'officier public préposé au mariage constate une irrégularité, une incapacité ou un empêchement, il refuse de

célébrer le mariage et le fait savoir par écrit aux fiancés. Pour ce faire, il faut toutefois que l'incapacité ou l'empêchement soit hors de discussion. Si tel n'est pas le cas, il doit procéder à la célébration du mariage.

175. — La publication de la promesse de mariage des futurs époux n'est pas nécessaire (*L. sur l'état civil, art. 15*). Cependant, tout intéressé peut former (par écrit) opposition au mariage auprès de l'officier public compétent, jusqu'à la veille du jour de célébration, en alléguant l'incapacité d'un des fiancés ou l'existence d'un empêchement légal (*L. sur l'état civil, art. 15; Règl. relatif au mariage, art. 24*). L'officier public est tenu d'écarter purement et simplement toute opposition qui n'est pas fondée sur l'incapacité de contracter mariage ou sur un empêchement légal (*art. 100, al. 2*). Le ministère public est également tenu de s'opposer d'office au mariage lorsqu'il existe une cause de nullité absolue (*art. 101*).

176. — L'officier public préposé au mariage porte l'opposition à la connaissance des fiancés ; si l'un des fiancés conteste l'opposition, l'auteur de celle-ci en est informé sans délai (*art. 102*). Si ce dernier entend maintenir son opposition, il doit porter sa demande en interdiction de mariage devant le juge du lieu où la promesse de mariage a été reçue (*art. 103*).

177. — S'il n'y a pas d'opposition ou si celle-ci est écartée, l'officier public qui a reçu la promesse de mariage est tenu de procéder à la célébration du mariage ou de délivrer, à la demande des fiancés, un certificat d'autorisation, qui autorise les fiancés à se marier dans les six mois devant tout officier public turc préposé au mariage (*art. 105*).

b) Célébration du mariage

178. — Le mariage est célébré publiquement dans la salle des mariages, en présence de deux témoins majeurs, capables de

discernement (*art. 108*). Le mariage ne peut être célébré valablement par procuration ; les futurs époux doivent être présents ensemble et en même temps devant l'officier public.

179. — Le mariage est célébré publiquement dans un local de la mairie ou un local officiel spécial. Toutefois, à la demande des fiancés, il peut être conclu au domicile, dans des bâtiments ou salons privés ; s'agissant des détenus, sur permission du ministère public, dans les maisons de détention ; s'agissant des malades, sur permission du directeur, dans les hôpitaux (*Règl. relatif au mariage, art. 26*). Cependant, le mariage ne peut être célébré dans les lieux qui ne permettent pas aux fiancés de déclarer librement leur volonté, ou qui sont incompatibles avec la nature du mariage, ou encore dans des temples ; en pareilles hypothèses, l'officier public diffère le mariage.

180. — Lors de la célébration, l'officier public demande à l'un et à l'autre des fiancés s'ils veulent s'unir par le lien du mariage, et, après leur réponse affirmative, il les déclare légalement unis par le lien du mariage, en vertu de leur consentement mutuel (*art. 109*). Le mariage ainsi conclu est inscrit au registre des mariages, qui est signé par les époux, les deux témoins et l'officier public. Celui-ci avise également l'officier de l'état civil, qui procédera à l'enregistrement du mariage sur le registre respectif des époux.

181. — L'officier public délivre aux époux, immédiatement après la célébration, un certificat de mariage ; la cérémonie religieuse ne peut avoir lieu que sur présentation de ce certificat, et elle n'influe en rien sur la validité du mariage (*art. 110*). Toute célébration religieuse effectuée avant le mariage civil constitue un délit (*C. pén. art. 237*).

C. — Effets du mariage

182. — Le mariage produit une série d'effets juridiques. On peut classer ces effets selon qu'ils concernent principalement les rapports personnels et les rapports pécuniaires entre les époux.

1° Rapports personnels

183. — La célébration du mariage crée l'union conjugale (*art. 151, al. 1^{er}*). Celle-ci n'est pas une association ni une société douée de personnalité morale ; elle est une union de fait légalement réglementée. Le mari est le chef de l'union conjugale ; il choisit la demeure commune (*art. 152, al. 2*), donne son nom et sa nationalité à sa femme (*art. 153, al. 1^{er}*) et à ses enfants.

184. — Les époux s'obligent mutuellement à assurer la prospérité de l'union conjugale d'un commun accord et à pourvoir ensemble à l'entretien et à l'éducation des enfants (*art. 151, al. 2*).

185. — Les époux se doivent l'un à l'autre fidélité et assistance (*art. 151, al. 3*). Le devoir d'assistance des époux passe avant l'obligation de verser une pension alimentaire à un parent indi-

gent ; il comprend aussi, en tant que de besoin, le devoir de pourvoir à l'entretien des enfants du conjoint.

186. — Les époux sont tenus d'habiter ensemble. Toutefois, un époux peut avoir une demeure séparée aussi longtemps que sa santé, sa réputation ou la prospérité de ses affaires sont gravement menacées par la vie en commun (*art. 162, al. 1^{er}*). Dans ce cas, à la demande de l'un des conjoints, le juge règle les subsides à verser par l'une des parties pour l'entretien de l'autre (*art. 162, al. 3*). Le droit d'avoir une demeure séparée peut être exercé même sans autorisation du juge si la suspension de la vie commune est justifiée. Mais si les époux ne s'entendent pas sur le point de savoir lequel des deux quittera le domicile commun, l'un d'eux peut demander l'intervention du juge, qui déterminera alors les relations personnelles avec les enfants, le montant de la pension alimentaire, etc.

187. — Lorsqu'un des époux néglige ses devoirs de famille ou expose son conjoint à péril, honte ou dommage, la partie lésée peut requérir l'intervention du juge ; celui-ci cherche à ramener l'époux coupable à ses devoirs et, s'il n'y réussit pas, prend les mesures prévues par la loi pour sauvegarder les intérêts de

l'union conjugale (art. 161). Ainsi, le juge peut enjoindre à un époux d'avoir à réintégrer le domicile conjugal.

188. — Ces mesures protectrices réglant les rapports personnels entre époux peuvent être supprimées ou modifiées par le juge, à la demande de l'un des époux, lorsque les causes qui les ont déterminées n'existent plus ou changent de caractère (art. 164).

2° Rapports pécuniaires

189. — Le mari pourvoit convenablement à l'entretien de la femme et des enfants (art. 153, al. 2). Il doit donner l'argent nécessaire à la tenue du ménage en tenant compte de ses moyens et des besoins de la femme ainsi que des enfants ; en cas d'insuffisance de ses revenus, il peut requérir la participation de sa femme.

190. — La femme dirige le ménage (art. 153, al. 2) et elle représente l'union conjugale pour les besoins courants de celui-ci ; le mari est tenu des actes de la femme en tant qu'elle n'excède pas ses pouvoirs d'une manière reconnaissable pour les tiers (art. 155). A cet égard on admet généralement que la femme excède ses pouvoirs de représentation en contractant un prêt, en faisant des acquisitions d'un montant total excessif, en recourant exagérément au crédit pour des achats de marchandises en eux-mêmes normaux, en louant un appartement. En cas d'insolvabilité du mari, la femme est tenue à l'égard des tiers des dettes contractées pour l'entretien commun.

191. — La femme peut exercer des pouvoirs plus étendus avec le consentement exprès ou tacite du mari (art. 158). Si des pouvoirs exceptionnels de représentation sont conférés à la femme, ils permettent à celle-ci de contracter des dettes pour l'union conjugale lorsqu'il s'agit de nécessités qui dépassent les nécessités courantes ; mais encore faut-il que ce soient des besoins de l'union conjugale ; la femme excède donc ses pouvoirs si elle conclut des contrats qui se rapportent à l'activité professionnelle du mari.

192. — La règle selon laquelle la femme ne peut exercer une profession ou industrie sans le consentement exprès ou tacite du mari (art. 159) a été annulée par la Cour constitutionnelle comme étant contraire au principe de l'égalité entre homme et femme, et à la liberté de travailler.

193. — La femme est capable d'ester en justice (art. 160). De cette capacité découle le pouvoir de disposer de l'indemnité allouée à titre de dépens. Cependant, dans les contestations de la femme avec des tiers relativement à ses apports, le mari a seul qualité pour la représenter (art. 160).

194. — Le mari peut retirer tout ou partie des pouvoirs de la femme, lorsqu'elle abuse de son droit de représenter l'union conjugale ou lorsqu'elle est incapable d'exercer ce droit ; ce retrait n'est opposable aux tiers de bonne foi qu'après avoir été publié (art. 156). Si la femme établit que le retrait de ses pouvoirs n'est pas justifié, elle est réintégrée dans ses droits par le juge ; cette décision est publiée si le retrait l'a été (art. 157).

195. — Tous les actes juridiques sont permis entre époux. Cependant, les actes juridiques relatifs aux apports de la femme aux biens de la communauté ne sont valables que s'ils ont été approuvés par le juge de paix (art. 169, al. 1^{er}). Il en est de même des obligations que la femme assume envers des tiers dans l'intérêt du mari (art. 169, al. 2). A cet égard la Cour de cassation exige l'approbation du juge de paix aussi bien pour les actes d'obligation que pour les actes de disposition. Sera donc soumise à approbation, la mise en gage d'un immeuble appartenant à la femme pour garantir l'exécution d'une dette contractée par le mari.

196. — En principe les époux ne peuvent pas pendant le mariage requérir l'exécution forcée l'un contre l'autre (art. 165, al. 1^{er}). Cette interdiction intéresse l'ordre public ; elle peut être soulevée en tout temps ou prise en considération d'office. Elle est valable dès la date du mariage et jusqu'à la dissolution du lien conjugal ; elle vaut aussi en cas de séparation de corps prononcée par jugement, et en cas d'une action en divorce pendante. Les mesures d'exécution ordonnées au mépris de cette interdiction sont nulles. Exceptionnellement, l'exécution forcée peut être poursuivie à l'effet de réaliser la séparation de biens légale judiciaire et le recouvrement des subsides que l'un des époux doit à l'autre en vertu d'une décision du juge (art. 168). Rentrent dans le cadre de cette exception uniquement les aliments et les prestations qui leur sont assimilables, par exemple les prestations prévues dans une transaction ratifiée par le juge, les contributions imposées à un époux par une convention ratifiée par le juge, mais non les contributions fixées par un accord privé et l'argent nécessaire pour le ménage. En outre, exceptionnellement, si des poursuites sont exercées contre l'un des époux par un tiers, l'autre conjoint peut participer à la saisie ou intervenir dans la faillite (art. 166). De même, en cas d'insuffisance des biens d'un conjoint poursuivie par voie de saisie, ses créances contre l'autre époux deviennent exigibles et peuvent être saisies ; si l'un des conjoints est déclaré en faillite, ses créances contre son conjoint tombent dans (l'actif) la masse (art. 167). Cette exception s'applique à tous les époux, même à ceux qui vivent sous le régime de la séparation de biens, et elle est valable pour toutes les créances que les époux ont l'un contre l'autre, quelle que soit la cause de ces créances.

197. — S'agissant des rapports pécuniaires, lorsqu'un des époux néglige ses devoirs de famille, le juge peut ordonner des mesures protectrices de l'union conjugale (art. 161 et s.). Dans ce contexte, il peut par exemple retirer les pouvoirs de la femme de représenter l'union conjugale ; il peut aussi, quel que soit le régime matrimonial, prescrire aux débiteurs des époux d'opérer tout ou partie de leurs paiements entre les mains de la femme (art. 163). En revanche, le juge ne peut pas imposer au mari la somme qui doit être affectée aux besoins du ménage autrement que sous forme d'une recommandation ; car si le mari, malgré l'admonestation, ne satisfait pas à son devoir de remettre à sa femme une somme d'argent convenable pour les besoins du ménage, le juge a uniquement le pouvoir, en vertu de l'article 163, de prescrire aux débiteurs des époux d'opérer tout ou partie de leurs paiements en mains de la femme ou encore, en vertu de l'article 162, alinéa 1^{er}, d'autoriser la femme, vu que son existence économique est en danger, à avoir une demeure séparée et de lui allouer des subsides au sens de l'article 162, alinéa 3. Les mesures protectrices de l'union conjugale ont un caractère essentiellement provisoire et temporaire ; à la demande de l'un des époux, elles peuvent être rapportées ou modifiées en cas de changement de circonstances (art. 164).

3° Régimes matrimoniaux

198. — Le Code civil turc prévoit trois formes de régime matrimonial : la séparation de biens, qui est le régime légal ; l'union des biens et la communauté des biens, qui sont des régimes contractuels. Les régimes contractuels peuvent être adoptés par contrat de mariage passé avant ou après la célébration du mariage ; le contrat conclu après le mariage ne peut toutefois porter atteinte aux droits que les tiers avaient sur les biens des époux (art. 171). Le contrat de mariage doit être fait en la forme authentique et signé tant des parties que, le cas échéant, de leur représentant légal ; le contrat de mariage conclu après le mariage doit en outre être soumis à l'approbation du tribunal ; la forme authentique et l'approbation du tribunal sont également nécessaires pour la modification ou la révocation d'un contrat de mariage existant (art. 173). Pour être opposables aux tiers, les contrats de mariage, ainsi que leur modification et leur

révocation, doivent être inscrits au registre des régimes matrimoniaux tenu par le notaire, et publiés (*art. 173, al. 3, art. 237*) ; la publication du contrat de mariage mentionne en principe simplement le régime matrimonial adopté par les époux (*art. 240*). Il en est de même des décisions judiciaires concernant le régime matrimonial et des actes juridiques intervenus entre époux au sujet des apports (*V. supra n. 195*) de la femme ou des biens communs (*art. 237*). L'inscription a lieu dans le registre du domicile du mari (*art. 239, al. 1^{er}*). Le registre des régimes matrimoniaux est tenu par les notaires, et il est public (*art. 240*).

a) Séparation de biens

199. — Les époux sont placés de plein droit sous le régime de la séparation de biens (*art. 170*). Ils peuvent toutefois adopter un autre régime par contrat de mariage. Néanmoins, même si tel est le cas, les époux sont soumis de plein droit au régime de la séparation de biens dès que les créanciers de l'un d'eux subissent une perte dans sa faillite (*art. 174*). En outre, le juge peut prononcer la séparation de biens à la demande de la femme, lorsque le mari néglige de pourvoir à l'entretien de sa femme et de ses enfants, lorsqu'il ne fournit pas les sûretés requises pour les apports de la femme et enfin lorsque le mari ou la communauté est insolvable (*art. 175*). Le juge peut à la demande du mari aussi, prononcer la séparation de biens en cas d'insolvabilité de la femme, lorsque la femme refuse indûment de donner à son mari l'autorisation dont il a besoin, en vertu de la loi ou du contrat, pour disposer des biens matrimoniaux, lorsque la femme a demandé des sûretés pour ses apports (*art. 176*). Enfin, même s'il a été convenu à l'origine un autre régime par les époux, le juge peut prononcer la séparation de biens à la demande d'un créancier, qui a subi une perte dans la saisie faite contre l'un des époux (*art. 177*) ; pour ce faire, il faut que le créancier possède un acte de défaut de biens après saisie.

200. — Sous le régime de la séparation de biens, chacun des époux conserve la propriété, l'administration et la jouissance de ses biens (*art. 186, al. 1^{er}*). Toutefois, lorsque la femme remet l'administration de ses biens au mari, il y a lieu de présumer qu'elle renonce à lui en demander compte pendant le mariage et qu'elle lui abandonne la totalité des revenus pour subvenir aux charges du mariage (*art. 186, al. 2*). La femme ne peut cependant renoncer valablement à son droit de reprendre en tout temps l'administration de ses biens.

201. — Sous le régime de la séparation de biens, le mari est tenu personnellement de ses dettes antérieures au mariage et des dettes contractées pendant le mariage, soit par lui-même, soit par la femme représentant l'union conjugale. Cette dernière est tenue des dettes contractées par le mari pour l'entretien du ménage commun seulement en cas d'insolvabilité du mari ; mais sa responsabilité est primaire pour les dettes contractées par elle pour les besoins du ménage commun (*art. 187, al. 2*). En cas de faillite du mari ou dans la saisie faite contre lui, la femme ne peut revendiquer aucun privilège sur les biens du mari, même si elle lui avait confié l'administration de ses biens (*art. 188*).

202. — Sous ce régime, chaque époux a droit aux revenus de ses biens et au produit de son travail (*art. 189*). Le mari peut toutefois exiger que la femme contribue dans une mesure équitable aux charges du mariage (*art. 190, al. 1^{er}*). En cas de dissentiment au sujet de cette contribution, chacun des conjoints

peut demander qu'elle soit fixée par le tribunal (*art. 190, al. 1^{er}*) ; suivant les circonstances, la contribution de la femme peut être fixée à la moitié et même aux deux tiers de son gain. Le mari n'est tenu à aucune restitution en raison de cette contribution de la femme (*art. 190, al. 2*), même si les prestations de celle-ci excèdent une mesure équitable. Ce principe s'applique également aux prestations fournies par la femme volontairement, en sus de son obligation légale, pourvu que ces prestations soient faites *animo donandi* ou pour accomplir un devoir moral.

203. — Sous le régime de la séparation de biens, les époux peuvent stipuler par contrat de mariage, qu'une partie des biens de la femme sera constituée en dot au profit du mari pour subvenir aux charges du mariage (régime dotal) ; les biens dont l'administration est ainsi abandonnée au mari pendant toute la durée du mariage sont soumis, sauf convention contraire, aux dispositions régissant les apports de la femme sous le régime de l'union des biens (*art. 236*).

b) Union des biens

204. — Sous ce régime, les biens que les époux possédaient au moment de la célébration du mariage et ceux qu'ils acquièrent par la suite constituent les biens matrimoniaux et rentrent dans l'union, à l'exception des biens qu'ils auront exclus expressément de celle-ci dans le contrat de mariage (*art. 191, al. 1^{er}*). En sont également exceptés les biens réservés de la femme et du mari (*art. 182*) ainsi que les biens acquis par donation sous condition de ne pas rentrer dans l'union de par la volonté du donateur (*art. 191, al. 2*).

205. — Les propres des époux sont, pour la femme, les biens qui constituent ses apports, à savoir les biens qui lui appartiennent lors de la conclusion du mariage ou qui lui échoient pendant le mariage par succession ou à quelque autre titre gratuit ; pour le mari, les mêmes biens qui constituent ses apports ainsi que tous les biens rentrant dans l'union et qui ne sont pas des apports de la femme (*art. 192*). Les époux sont propriétaires de leurs apports ; le mari est également propriétaire de tous les autres biens matrimoniaux qui ne sont pas des apports de la femme (*art. 192*). Les revenus de la femme, à partir de leur exigibilité, et les fruits naturels de ses apports, après leur séparation, deviennent propriété du mari, sauf les règles concernant les biens réservés (*art. 192*). Les acquisitions faites pendant le mariage en emploi des biens de la femme sont réputées apports de celle-ci (*art. 193*).

206. — Le mari administre les biens matrimoniaux ; les frais de gestion sont à sa charge ; la femme n'a le pouvoir d'administrer les biens matrimoniaux que dans la mesure où elle a qualité pour représenter l'union conjugale (*art. 196*). Le mari a en outre la jouissance des biens matrimoniaux et des apports de la femme et il encourt de ce chef la même responsabilité que l'usufruitier (*art. 197, al. 1^{er}*).

207. — Le mari ne peut, en dehors des actes de simple administration, disposer sans le consentement de la femme des apports de celle-ci qui n'ont pas passé en sa propriété ; ce consentement est toutefois présumé au profit des tiers, à moins que ces derniers ne sachent ou ne doivent savoir qu'il n'a pas été donné, ou à moins qu'il ne s'agisse de biens que chacun peut reconnaître comme appartenant à la femme (*art. 198*).

208. — La femme ne peut disposer des biens matrimoniaux que dans la mesure où elle a qualité pour représenter l'union conjugale (art. 199) ; elle ne peut pas répudier une succession sans le consentement de son mari (art. 200) ; en revanche, elle peut l'accepter sans le consentement de celui-ci. La femme peut en tout temps requérir des sûretés du mari ; si le mari devient insolvable ou est déclaré en faillite, les créanciers peuvent demander l'annulation de ces sûretés dans les six mois de la constatation de l'insolvabilité du mari ou du prononcé de la faillite (art. 201).

209. — Le mari est tenu de ses dettes antérieures au mariage, de ses dettes nées pendant le mariage et des dettes contractées par la femme représentant l'union conjugale (art. 202). Quant à la femme, elle est tenue sur tous ses biens, sans égard aux droits que le régime matrimonial confère au mari, de ses dettes antérieures au mariage, des dettes qu'elle a faites avec le consentement du mari, ou en faveur de celui-ci avec l'approbation du juge de paix, des dettes qu'elle contracte dans l'exercice régulier d'une profession ou d'une industrie, des dettes grevant les successions à elle échues, des dettes résultant de ses actes illicites (art. 203). Elle n'est tenue des dettes contractées par le mari ou par elle pour l'entretien du ménage commun qu'en cas d'insolvabilité du mari. La femme n'est tenue pendant et après le mariage que jusqu'à concurrence de la valeur de ses biens réservés, des dettes qu'elle a contractées en restreignant sa responsabilité dans cette mesure, des dettes qu'elle a faites sans le consentement de son mari et des dettes qu'elle a faites en faveur d'un tiers de mauvaise foi en outrepassant son droit de représenter l'union conjugale (art. 204).

210. — Il y a lieu à récompense, par chacun des époux, en raison de dettes grevant les apports de l'un et payées de deniers provenant des apports de l'autre ; cette récompense n'est toutefois exigible, en principe, qu'à la dissolution de l'union des biens (art. 205).

211. — L'union des biens est dissoute au décès de la femme ou du mari. Au décès de la femme, ses apports sont dévolus à ses héritiers, sous réserve des droits successoraux du mari (art. 208, al. 1^{er}). Au décès du mari, la femme reprend ses apports et peut se faire indemniser par les héritiers en raison des biens non représentés (art. 209).

212. — L'union des biens est également dissoute dans les cas prévus aux articles 171 (V. supra n. 198), 174 (V. supra n. 199), 175 et 176 (V. supra n. 199), en cas de séparation de corps (art. 147), de divorce (art. 146) et de déclaration d'absence.

213. — Au moment de la liquidation du régime de l'union des biens, le bénéfice restant après le prélèvement des apports appartient pour un tiers à la femme ou à ses descendants et, pour le surplus, au mari ou à ses héritiers ; le déficit est à la charge du mari ou de ses héritiers, en tant que la preuve n'est pas faite qu'il a été causé par la femme ; le contrat de mariage peut prévoir une autre répartition du bénéfice et du déficit (art. 210).

c) Communauté des biens

214. — Sous le régime de la communauté des biens, tous les biens et revenus tant du mari que de la femme appartiennent indivisément aux deux époux, et ni l'un, ni l'autre ne peuvent disposer indépendamment de leur part, devenue indivise (art. 211, al. 2). Les biens réservés des époux et les biens acquis par donation sous condition de ne pas rentrer dans la communauté de par la volonté du donateur, ne sont pas soumis à l'indivision (art. 211, al. 3).

215. — C'est le mari qui administre les biens et les frais de gestion sont à la charge de la communauté (art. 212). La femme n'a le pouvoir d'administrer que dans la mesure où elle a qualité

pour représenter l'union conjugale (art. 212). Le mari et la femme ne peuvent, en dehors des actes de simple administration, disposer des biens de la communauté que conjointement ou avec le consentement l'un de l'autre ; toutefois, ce consentement est présumé au profit des tiers de bonne foi (art. 213). L'un des époux ne peut pendant le mariage répudier une succession sans le consentement de l'autre ; si ce consentement est refusé, il peut recourir au juge de paix (art. 214).

216. — S'agissant de la responsabilité du mari sous ce régime, il est tenu personnellement (sur ses biens réservés) et sur les biens communs, des dettes des époux antérieures au mariage, des dettes contractées par la femme représentant l'union conjugale, de toutes les autres dettes faites pendant le mariage, soit par lui-même, soit par la femme à la charge de la communauté (art. 215).

217. — Quant à la femme, elle est tenue personnellement (sur ses biens réservés) et sur les biens communs, de ses dettes antérieures au mariage, des dettes qu'elle a faites avec le consentement du mari ou en faveur de celui-ci avec l'autorisation du juge de paix, des dettes qu'elle contracte dans l'exercice régulier d'une profession ou d'une industrie, des dettes grevant les successions à elle échues, des dettes résultant de ses actes illicites (art. 216, al. 1^{er}). Elle n'est tenue personnellement des dettes contractées par le mari ou par elle pour l'entretien du ménage commun, que si les biens de la communauté ne suffisent pas à les payer (art. 216, al. 2). La femme n'est pas tenue personnellement des autres dettes de la communauté (art. 216, al. 3).

218. — Pour certaines dettes, la femme n'est responsable que jusqu'à concurrence de la valeur de ses biens réservés. Ces dettes sont celles qu'elle a contractées en restreignant sa responsabilité dans cette mesure, celles qu'elle a faites sans le consentement du mari, celles qu'elle a faites en outrepassant son droit de représenter l'union conjugale (art. 217).

219. — Pendant la durée de la communauté, toutes les poursuites fondées sur des dettes communes doivent être dirigées contre le mari (art. 218).

220. — Il n'y a pas lieu à récompense entre époux, lorsque des dettes de la communauté ont été payées de deniers communs ; mais lorsqu'il s'agit de dettes communes payées de deniers provenant des biens réservés, ou de dettes grevant ces biens et payées de deniers communs, des récompenses peuvent être demandées, et celles-ci sont exigibles déjà pendant le mariage (art. 219).

221. — Au décès de l'un des époux la communauté est dissoute et la moitié de celle-ci est dévolue au conjoint survivant ; l'autre moitié passe aux héritiers du défunt, sous réserve des droits successoraux de l'autre époux (art. 221). Le contrat de mariage peut cependant prévoir un autre mode de partage ; mais dans tous les cas, les descendants du conjoint prédécédé ne peuvent être privés du quart des biens communs existant lors du décès (art. 222). En cas de décès, le mari survivant reste personnellement tenu de toutes les dettes de la communauté (art. 223, al. 1^{er}). La femme survivante peut se libérer, en répudiant la communauté, des dettes communes dont elle n'est pas personnellement responsable ; si elle accepte la communauté dévolue à elle, elle reste obligée, mais elle peut se libérer de sa responsabilité dans la mesure où elle établit que les biens reçus ne suffisent pas à désintéresser les créanciers (art. 223, al. 2).

222. — Le bénéfice existant lors de la dissolution de la communauté appartient par moitié à chacun des conjoints ou à ses héritiers (art. 235). Le déficit est à la charge du mari ou de ses héritiers, en tant que la preuve n'est pas faite qu'il a été causé par la femme. Le contrat de mariage peut prévoir une autre répartition du bénéfice et du déficit (art. 235).

LEGISLATION COMPAREE

TURQUIE

8, 1992

Droit comparé

Notarial Formulaire

LEGISLATION COMPAREE : TURQUIE

223. — En cas de décès de l'un des époux, le conjoint survivant peut prolonger la communauté avec les enfants issus du mariage (communauté prolongée), qui sera dissoute de plein droit par le décès ou par le mariage du conjoint survivant ou encore par la faillite de celui-ci ou des enfants (art. 225, 229).

224. — Les époux peuvent modifier la communauté en stipulant par contrat de mariage que certains biens ou certaines espèces de biens, notamment les immeubles, en seront exclus

(communauté réduite) ; les biens exclus sont soumis aux règles de la séparation de biens (art. 237). Ils peuvent également stipuler par contrat de mariage que la communauté sera réduite aux acquêts (communauté d'acquêts), ceux-ci comprenant le revenu des apports des époux ou des acquisitions faites en remploi d'un de ces biens, le revenu du travail du mari et le revenu à titre non gratuit de la femme n'appartenant pas aux biens réservés (art. 234).

D. — Fin du mariage

225. — Sous ce vocable, on réunit toutes les causes qui dissolvent le mariage. Ces causes sont : la mort de l'un des époux, la déclaration d'absence concernant l'un des époux, l'inexistence du mariage, les nullités (absolue et relative) du mariage, le divorce. La séparation de corps n'est pas une cause de dissolution, puisqu'elle laisse subsister en droit la qualité d'époux. Cependant, la séparation de corps aboutit à dispenser les époux de l'obligation de vivre ensemble, et, de ce point de vue, elle apparaît comme un remède à l'altération des relations affectives entre les époux. Aussi peut-on l'examiner dans la partie consacrée aux remèdes de caractère plus définitif et plus radical.

1° Décès et absence

a) Décès

226. — Le décès de l'un des époux met fin au mariage. L'époux survivant peut se remarier ; la veuve ne peut cependant se remarier avant l'expiration de trois cents jours à partir du décès, ce délai pouvant être abrégé lorsqu'il n'est pas possible que la femme soit enceinte des œuvres de son mari (V. supra n. 169).

227. — L'époux survivant est le successeur légal et réservataire du décédé. Le droit de succession de l'époux survivant pose un problème au cas où le décès aurait lieu après l'action, mais avant l'entrée en force de chose jugée du jugement en divorce. La Cour de cassation et la doctrine estiment en général que dans ce cas l'époux survivant continue d'être l'héritier légal du décédé. La femme porte le nom de famille du mari décédé, à moins qu'elle ne se remarie.

b) Absence

228. — L'absence déclarée de l'un des époux ne provoque pas, par elle-même, la dissolution de son mariage. Le conjoint de l'absent peut cependant requérir que cette dissolution soit prononcée, en même temps que l'absence ou ultérieurement (art. 94). S'il ne la sollicite pas, il peut se trouver dans le cas d'héritier de l'absent tout en restant uni à lui par les liens du mariage.

2° Inexistence

229. — Il y a inexistence du mariage lorsque l'un de ses éléments de forme ou de fond fait défaut. Il en est ainsi en cas de mariage entre personnes de même sexe, en cas de mariage conclu

par un officier public incompétent, en cas d'absence de volonté matrimoniale ou de volonté déclarée par représentant.

3° Nullités absolues et relatives

a) Nullités absolues

230. — Le mariage est nul : lorsqu'un des époux était déjà marié au moment de la célébration (ce qui constitue également le délit de bigamie) ; lorsqu'un des époux était, au moment de la célébration, atteint d'une maladie mentale, ou incapable de discernement par l'effet d'une cause durable ; lorsque les conjoints sont parents ou alliés à un degré prohibé (art. 112).

231. — Le mariage entaché de nullité absolue est valable jusqu'à ce qu'il soit dissous par le juge. Sa dissolution peut être demandée par tout intéressé et/ou, d'office, par le ministère public (art. 113), et l'action tendant à cette fin est imprescriptible. Toutefois, la nullité ne peut plus être demandée ou poursuivie d'office par le ministère public lorsque le mariage entaché de nullité a été dissous, par exemple par suite de divorce ou de décès, avant la demande ou avant le jugement en dissolution ; néanmoins, tout intéressé peut la faire déclarer en dépit de la disparition du lien matrimonial (art. 114, al. 1^{er}). De même, lorsque l'époux incapable de discernement ou atteint d'une maladie mentale a recouvré la plénitude de ses facultés, la nullité du mariage ne peut plus être demandée que par l'un ou l'autre des époux. Enfin, il n'y a pas lieu à nullité, dans le cas de bigamie, lorsque le précédent mariage a été dissous dans l'intervalle et que le conjoint de la personne mariée était de bonne foi (art. 114, al. 3).

b) Nullités relatives

232. — La nullité relative d'un mariage peut être soulevée par l'un des époux ou par les père et mère ou tuteur.

233. — Le mariage peut être attaqué, pour cause de nullité relative, par celui des époux qui, pour une cause passagère, était incapable de discernement lors de la célébration (art. 115). Il peut également être attaqué, pour cause de nullité relative, par l'un des époux : lorsque le demandeur a déclaré par erreur consentir à la célébration, soit qu'il n'ait pas voulu se marier, soit qu'il n'ait pas voulu épouser la personne qui est devenue son conjoint ; lorsqu'il a contracté mariage sous l'empire d'une erreur relative à des qualités si essentielles du conjoint, que leur défaut lui rend la vie commune insupportable (l'erreur doit être objectivement essentielle ; par exemple l'erreur sur l'honora-

bilité du conjoint peut être prise en considération) ; lorsque le demandeur a été induit à dessein en une erreur décisive au sujet de l'honorabilité de son conjoint soit par ce dernier, soit par un tiers de connivence avec lui (dol quant à l'honorabilité du conjoint) ; lorsqu'une maladie offrant un danger grave pour la santé du demandeur ou pour celle de sa descendance lui a été cachée ; lorsque le mariage a été contracté sous la menace d'un danger grave et imminent pour la vie, la santé ou l'honneur du demandeur ou de l'un de ses proches (art. 116, 117, 118). Dans toutes ces hypothèses, l'action se prescrit par six mois à compter du jour où l'ayant droit a découvert la cause de nullité ou a cessé d'être sous l'empire de la menace et, dans tous les cas, par cinq ans depuis la célébration du mariage (art. 119). L'action est irrecevable en cas de pardon, mais il n'y a pas pardon dans la simple circonstance que l'époux qui a découvert une cause de nullité fait encore pendant quelque temps l'essai de continuer la vie commune.

234. — Le mariage contracté sans le consentement des père et mère ou du tuteur peut être attaqué par eux lorsqu'un des époux n'avait pas atteint l'âge requis, était mineur ou était interdit (art. 120, al. 1^{er}). La nullité pour ce motif ne peut cependant pas être déclarée lorsque les époux ont dans l'intervalle atteint l'âge requis, obtenu ou recouvré la capacité d'exercice, ou lorsque la femme est enceinte (art. 120, al. 2).

235. — Le Code civil turc précise que certaines interdictions, bien qu'elles constituent de par la loi des empêchements au mariage, n'emportent pas nullité de celui-ci lorsqu'elles n'ont pas été respectées. Ainsi, le mariage conclu entre personnes auxquelles la loi l'interdisait pour cause d'adoption ne sera pas déclaré nul ; dans ce cas, l'adoption cesse par leur mariage (art. 121). De même, le mariage conclu avant l'expiration des délais légaux et judiciaires pendant lesquels il est interdit à une personne de se remarier, ne sera pas déclaré nul (art. 122). Par ailleurs, le mariage contracté devant l'officier public compétent ne pourra pas être déclaré nul pour cause d'inobservation des formalités légales (art. 123). A ces cas il faudra ajouter les mariages fictifs, qui n'ont reçu aucune réglementation jusqu'à présent ; ces unions ne peuvent être considérées, semble-t-il, comme des mariages entachés de nullité.

c) Effets des nullités absolues et relatives

236. — La nullité d'un mariage ne peut être déclarée que par le juge, et jusqu'au jugement le mariage produit tous les effets d'un mariage valable (art. 124).

237. — Les enfants issus d'un mariage déclaré nul sont légitimes même si leur père et mère n'étaient pas de bonne foi (art. 125, al. 1^{er}). Quant à la femme, elle reprend le nom de famille qu'elle portait auparavant ; mais, si elle a contracté mariage de bonne foi, elle est maintenue, nonobstant le jugement de nullité, dans la condition qu'elle avait acquise par son mariage (art. 126, al. 1^{er}). Est de bonne foi l'époux qui, lors de la célébration du mariage, ignorait la cause de nullité absolue ou relative. La « condition » dont parle l'article 126 comprend aussi la nationalité et les droits de succession. La liquidation des biens matrimoniaux et les indemnités réclamées par les époux à titre de dommages-intérêts, pension alimentaire ou réparation morale sont réglées comme en cas de divorce (art. 126, al. 2).

238. — Le droit de faire prononcer la nullité absolue ou relative d'un mariage ne passe pas aux héritiers ; ceux-ci peuvent toutefois continuer l'action intentée (art. 127).

239. — La compétence à raison de la matière et du lieu ainsi que la procédure dans les actions en nullité absolue ou relative du mariage, sont réglées comme en cas de divorce (art. 128).

4° Divorce

240. — Le divorce est la dissolution d'un mariage valable du vivant des époux ; il doit être prononcé par autorité de justice et pour des causes déterminées par la loi. Le droit de divorce est reconnu à chacun des époux, et il constitue tant une sanction de la violation des obligations conjugales qu'un remède à une vie commune devenue insupportable.

241. — Le droit turc du divorce est un droit de compromis entre différents systèmes juridiques existants relatifs à la matière. Cet esprit de compromis se manifeste dans les causes, dans la procédure et dans les effets du divorce.

a) Causes de divorce

242. — Le Code civil turc prévoit cinq causes déterminées et trois causes indéterminées, qui peuvent être alléguées à l'appui d'une action en divorce.

243. — L'adultère de l'un des époux constitue une cause déterminée de divorce (art. 129, al. 1^{er}). A cet égard, aucune distinction n'est faite entre l'adultère de l'homme et celui de la femme. L'action en divorce fondée sur cette cause est toutefois irrecevable en cas de pardon de l'adultère (art. 129, al. 3). Le législateur turc n'a pas retenu le consentement à l'adultère comme une cause d'irrecevabilité de l'action en divorce, considérant ce pardon octroyé à l'avance comme un acte immoral.

244. — L'attentat d'un conjoint à la vie de l'autre, les sévices ou injures graves constituent une autre cause déterminée de divorce (art. 130, al. 1^{er}). Pour qu'il y ait injure grave, il faut une manifestation intentionnelle de mépris qui frappe directement la personne de l'époux, la blesse profondément et qui soit de nature à porter atteinte à son honneur et à la considération dont il jouit ; l'intimité excessive et même suspecte dans les relations d'un des conjoints avec un tiers ne saurait être retenue comme une injure grave. Des injures graves en cours d'instance peuvent constituer une cause de divorce, mais non les allégations, même attentatoires à l'honneur de l'autre partie, faites de bonne foi pour justifier les conclusions prises. S'agissant d'attentat d'un conjoint à la vie de l'autre, il faut et il suffit que l'acte soit commis avec intention de tuer ; il n'est pas nécessaire que l'instrument utilisé à cette fin soit indiqué pour tuer. L'action en divorce fondée sur l'attentat à la vie, sévices et injures graves est irrecevable en cas de pardon (art. 130, al. 3).

245. — Le délit infamant et la conduite déshonorante constituent une autre catégorie de cause déterminée de divorce. En effet, d'après l'article 131 du Code civil, chacun des époux peut demander le divorce en tout temps, lorsque son conjoint a commis un délit infamant ou même une conduite si déshonorante que la vie commune est devenue insupportable au demandeur. A cet égard, le seul et unique critère est de savoir si l'acte réprimé pénalement apparaît comme déshonorant de l'avis général ; la Cour de cassation estime que les délits d'homicide, de vol, d'espionnage, d'escroquerie, d'abus de confiance, de détournement, de corruption constituent des délits infamants. Dans ce contexte, ce qui importe c'est la nature du délit ; une condamnation au pénal n'est pas nécessaire ; le juge civil examinera lui-même, dans le cadre de l'action en divorce, si un délit infamant a été commis ou non. L'époux qui, connaissant la condamnation subie par son conjoint, a cependant continué la vie commune ne peut après coup l'invoquer comme cause de divorce. Tant le délit infamant commis par l'un des époux que la conduite déshonorante de l'un de ceux-ci ne peuvent être invoqués à l'appui d'une demande de divorce formée par l'autre conjoint que s'ils lui rendent la vie commune insupportable. Cependant, la Cour de cassation estime généralement qu'en cas de délit infamant il n'est point nécessaire de rechercher si la vie commune est devenue insupportable pour l'époux demandeur.

246. — L'abandon malicieux en vue de se soustraire aux devoirs conjugaux ou le refus de réintégrer, sans de justes motifs, le domicile conjugal sont également des causes déterminées de divorce (*art. 132*). Il faut toutefois que l'abandon ait duré au moins trois mois et n'ait pas pris fin ; si tel est le cas, à la requête de l'époux offensé, le juge somme l'époux absent de rentrer au domicile conjugal dans un mois ; l'action ne peut être intentée qu'après l'expiration de ce délai (*art. 132*). Cette sommation revêt le caractère d'une condition de l'action. En outre, l'abandon doit être malicieux, ce qui suppose notamment que l'époux coupable a abandonné son conjoint sans y être autorisé. La Cour de cassation considère comme un abandon le fait pour l'un des époux d'exclure du domicile commun son conjoint, le refus d'un conjoint de réintégrer le domicile qu'il avait quitté pour de justes motifs, le fait pour le mari de n'avoir pas procuré à sa femme un domicile distinct et habitable.

247. — La maladie mentale du conjoint constitue une cause déterminée de divorce, si cet état rend la continuation de la vie commune insupportable au demandeur et si, après une durée de trois ans, la maladie a été reconnue incurable à dire d'experts (*art. 133*). A cet égard, des améliorations passagères n'interrompent pas le cours du délai. La maladie mentale au sens de cette disposition comprend non seulement les maladies mentales au sens médical, mais aussi d'autres troubles psychiques d'une nature et d'une intensité telles qu'ils peuvent exercer sur le lien conjugal une action aussi préjudiciable que le ferait une véritable maladie mentale et que l'époux atteint ne peut, pas plus que le vrai malade mental, être rendu responsable de son comportement anormal.

248. — La désunion est une cause indéterminée de divorce. En effet, chacun des époux peut demander le divorce lorsque le lien conjugal est si profondément atteint que la vie commune est devenue insupportable (*art. 134, al. 1^{er}*). Cependant, si la désunion est surtout imputable à l'un des conjoints, celui-ci n'est pas recevable à demander le divorce.

Mais lorsque l'objection dans ce sens de l'époux non coupable, ou moins coupable, constitue un abus de droit et qu'il n'existe plus un intérêt digne de protection, pour le défendeur et les enfants, dans la continuation de l'union conjugale, le juge peut prononcer le divorce (*art. 134, al. 2*). Pour admettre que la vie commune est devenue insupportable, il suffit qu'on ne puisse raisonnablement exiger de l'époux innocent qu'il continue à vivre avec son conjoint. Le fait qu'un mariage a duré de longues années ne permet pas de tirer la conclusion générale qu'on peut en imposer la continuation aux époux. La désunion ne suppose pas nécessairement une faute à la charge de l'un des époux.

249. — Le consentement mutuel des époux constitue également une cause indéterminée de divorce. En effet, lorsque le mariage a duré au moins un an et que les époux se sont adressés au tribunal ensemble ou que l'un des époux a accepté l'action en divorce intentée par l'autre, l'union conjugale est présumée être profondément atteinte (*art. 134, al. 3*). Dans ce cas, pour prononcer le divorce, le juge doit entendre les parties et être convaincu qu'elles ont exprimé leur volonté librement ; il doit, en outre, approuver l'accord des parties relatif aux effets pécuniaires du divorce et à la situation des enfants. En tenant compte des intérêts des parties et des enfants, le juge peut, s'il l'estime nécessaire, modifier cet accord ; le divorce ne pourra alors être

prononcé que si les parties consentent à ces modifications (*art. 134, al. 3*).

250. — L'écoulement d'un délai de trois ans après le rejet d'une action en divorce constitue la dernière cause indéterminée, lorsque, dans ce laps de temps, quelle qu'en soit la raison, la vie commune n'a pu être réinstituée (*art. 134, al. 4*). Le délai de trois ans commence à partir de l'entrée en force de chose jugée du jugement relatif au rejet de l'action en divorce. Celle-ci peut avoir été introduite en se fondant sur une cause déterminée ou indéterminée ; ce qui importe c'est qu'elle soit rejetée, que le délai de trois ans se soit écoulé après ce rejet et que l'un des époux demande le divorce en se prévalant de ce rejet et écoulement.

b) Procédure

251. — L'action en divorce doit être portée devant le juge du domicile de la partie demanderesse ou devant le juge du lieu où les époux ont, pour la dernière fois, habité ensemble au moins pendant six mois (*art. 136, C. proc. civ. art. 9, al. 3*). Si la femme n'a pas été autorisée à avoir un domicile séparé, elle est supposée habiter au domicile du mari.

252. — Après l'introduction de l'action en divorce, le juge prend d'office les mesures provisoires nécessaires pour la durée de celle-ci, notamment en ce qui concerne la demeure et l'entretien de la femme, les intérêts pécuniaires des époux et la garde des enfants (*art. 137*).

253. — Lors de l'action en divorce, le juge doit obéir à certaines règles procédurales spécifiques (*V. art. 150*). Tout d'abord, il ne peut retenir comme établis les faits à l'appui d'une demande en divorce que s'il est convaincu de leur existence. Ensuite, le serment ne peut être déféré sur ces faits ni à l'une ni à l'autre des parties, et la même règle s'applique à l'affirmation solennelle tenant lieu de serment. Par ailleurs, les déclarations des parties, de quelque nature qu'elles puissent être, ne lient pas le juge ; toutefois, en cas d'action en divorce fondée sur le consentement mutuel des parties, cette règle ne s'applique pas (*art. 134, al. 3*). En outre, le juge apprécie librement les preuves. Enfin, les conventions relatives aux effets accessoires du divorce ne sont valables qu'après leur ratification par le juge.

254. — L'action en divorce fondée sur l'adultère, sur l'attentat à la vie, sévices et injures graves se prescrit par six mois à compter du jour où l'époux offensé a connu la cause de divorce et, dans tous les cas, par cinq ans depuis l'accomplissement de cette cause (*art. 129, al. 2, art. 130, al. 2*).

255. — Lorsqu'une cause de divorce est établie, le juge est tenu de prononcer le divorce. Mais si la réconciliation des époux paraît probable, il peut prononcer la séparation de corps pour une durée de un à trois ans, même lorsque l'action tend au divorce (*art. 138, al. 3*). La probabilité d'une réconciliation doit reposer sur des faits précis et concrets. Si, au bout du délai imparti aux parties, la réconciliation escomptée n'est pas intervenue, chacun des époux peut demander le divorce.

c) Effets du divorce

256. — Le premier de ces effets, qui est général, est la dissolution du lien conjugal. D'autres s'y ajoutent, suivant les cas.

Le plus souvent, le divorce entraîne des règlements pécuniaires, et il a inévitablement une incidence sur les relations personnelles.

257. — Après le divorce, chacun des époux retrouve son indépendance. La dissolution du lien implique, pour chacun, la faculté de se remarier, sauf à la femme à observer le délai de 300 jours destiné à empêcher une confusion des paternités (*V. supra n. 169*).

258. — La femme divorcée est maintenue dans la condition qu'elle avait acquise par son mariage (*art. 141*). Son droit de cité subsiste ; mais elle peut renoncer, dans les trois ans qui suivent le divorce, à la nationalité turque acquise par voie de mariage pour reprendre sa nationalité d'origine, à condition toutefois qu'elle ait conservé celle-ci ou, si tel n'est pas le cas, qu'elle puisse la réacquiescer (*L. sur la nationalité turque, art. 28*). Malgré le divorce, la parenté d'alliance subsiste (*art. 18, al. 2*). Mais la femme ne peut plus continuer à porter le nom de famille de son mari ; elle reprend son nom de célibataire ; elle peut toutefois être autorisée par le juge à conserver le nom de famille du mari divorcé si elle parvient à prouver qu'elle y a intérêt et que cela ne portera aucun préjudice à son ex-conjoint (*art. 141, al. 1^{er}*) ; en cas de changement dans les circonstances, l'ex-mari peut demander la suppression de cette autorisation (*art. 141, al. 2*).

259. — Le juge du divorce prend les mesures nécessaires concernant la puissance paternelle et les relations personnelles entre parents et enfants, après avoir entendu les père et mère (*art. 148, al. 1^{er}*). La puissance paternelle ne peut être retirée aux deux parents et l'enfant confié à des tiers ou à des établissements d'éducation que dans les conditions de l'article 274 relatif à la déchéance de la puissance paternelle. Lorsqu'il s'agit d'attribuer la puissance paternelle sur des enfants en bas âge, l'amour maternel doit être pris en considération au premier chef, particulièrement si la mère est capable de les éduquer ; mais des faits nouveaux, tels le décès, le remariage de l'époux détenteur de la puissance paternelle peuvent justifier une telle mesure (*art. 149*). L'époux auquel les enfants sont attribués devient le détenteur exclusif de la puissance paternelle ; l'autre époux a cependant le droit de conserver avec ses enfants les relations personnelles indiquées par les circonstances (*art. 148, al. 2*). A cet effet, le juge du divorce règle d'office le droit de visite du parent auquel les enfants ne sont pas attribués. L'acceptation ou le refus de l'enfant déjà grand d'avoir des relations avec celui des père et mère auquel il n'est pas attribué est sans importance. Cependant, le droit de visite peut être entièrement refusé (ou supprimé) lorsque l'intérêt de l'enfant à son abolition l'emporte de beaucoup sur l'intérêt du parent qui en est titulaire à son exercice.

260. — Le parent auquel les enfants ne sont pas confiés est tenu de contribuer, selon ses facultés, aux frais de leur entretien et de leur éducation (*art. 148, al. 2*). Cette contribution doit être sous forme de montants à verser à échéances successives ; le juge ne peut pas, même pour partie, capitaliser ces montants et accorder un sursis. L'obligation de contribuer aux frais d'entretien et d'éducation cesse normalement à la majorité de l'enfant ; au-delà de la majorité l'enfant peut toutefois demander personnellement une pension à ses parents s'il est dans le besoin. Le créancier de la contribution est l'enfant, et non celui des parents à qui il est attribué ; toutefois, en cas de non-paiement c'est le détenteur de la puissance paternelle qui fera valoir judiciairement les droits de l'enfant.

261. — En cas de divorce chacun des époux reprend son patrimoine personnel, quel qu'ait été le régime matrimonial ; le bénéfice est réparti entre eux conformément aux règles de leur régime, mais le déficit est à la charge du mari à moins que celui-ci n'établisse qu'il a été causé par la femme (*art. 146, al. 1^{er}*).

262. — Les époux divorcés cessent d'être les héritiers légaux l'un de l'autre et perdent tous les avantages résultant du contrat de mariage ou de dispositions pour cause de mort faites avant le divorce (*art. 146, al. 2*).

263. — L'époux innocent dont les intérêts pécuniaires, même éventuels, sont compromis par le divorce a droit à une équitable indemnité de la part du conjoint coupable ; en outre, si les faits qui ont déterminé le divorce ont porté une grave atteinte aux intérêts personnels de l'époux innocent, le juge peut lui allouer une somme d'argent à titre de réparation morale (*art. 143*). Par ailleurs, le juge peut accorder à l'époux innocent qui tomberait dans le dénuement par suite de la dissolution du mariage, une pension alimentaire proportionnée aux facultés de l'autre conjoint, même si ce dernier n'a pas donné lieu au divorce ; le mari ne peut demander la condamnation de la femme au paiement d'une telle pension alimentaire que si la situation économique de celle-ci est prospère (*art. 144*). Les indemnités en cas de divorce peuvent être allouées sous forme de rente ou de capital, sauf la somme accordée à titre de réparation morale, qui ne peut être allouée sous forme de rente (*art. 145, al. 2*). L'époux auquel une rente viagère a été allouée, par jugement ou convention, à titre de dommages-intérêts ou d'aliments, cesse, sauf convention contraire, d'y avoir droit s'il se remarie, s'il mène une vie déshonorante, si le dénuement dans lequel il se trouvait disparaît, s'il vit en concubinage (*art. 145, al. 1^{er} et al. 3*). La rente viagère ou la pension alimentaire peuvent être supprimées ou réduites si les circonstances qui les ont déterminées ont disparu ou perdu sensiblement de leur importance ou si la situation économique du débiteur s'est notablement détériorée ; en cas de changement dans les circonstances et si l'équité l'exige, on peut également demander l'augmentation de la rente ou de la pension (*art. 145, al. 4*).

5^e Séparation de corps

264. — La séparation de corps est un relâchement du lien matrimonial résultant d'un jugement qui dispense les époux de l'obligation de vivre ensemble.

265. — En droit turc la séparation de corps ne peut être prononcée que pour une durée déterminée, allant d'un à trois ans ; la séparation de corps d'une durée indéterminée n'a pas été admise par le législateur turc (*art. 139*).

266. — Les causes de la séparation de corps sont les mêmes que celles du divorce. Si l'action tend à la séparation, le juge ne peut pas prononcer le divorce (*art. 138, al. 2*) ; mais si elle tend au divorce, il peut prononcer la séparation de corps, même si l'époux demandeur ne l'a pas invoquée, à la condition toutefois que la réconciliation des époux paraisse probable (*art. 138, al. 3*).

267. — Si, après l'expiration du temps de séparation fixé par le juge, une réconciliation n'est pas intervenue, chacun des époux peut demander le divorce (*art. 139 ; V. aussi supra n. 255*). Cependant, l'époux exclusivement coupable n'a ce droit que si l'autre époux se refuse à reprendre la vie commune (*art. 140, al. 1^{er} et al. 2*).

268. — En cas de séparation de corps, le juge ordonne la dissolution ou le maintien du régime matrimonial, en ayant égard à la durée de la séparation et à la situation des conjoints ; si l'un des époux demande la séparation de biens, le juge ne peut refuser cette demande en invoquant son pouvoir d'appréciation (*art. 147*). Quant aux relations personnelles entre les époux séparés de corps, ceux-ci gardent leur qualité d'époux, et un nouveau mariage leur est donc interdit, à peine de bigamie ; ils continuent à être tenus du devoir de fidélité ; ils conservent leur vocation successorale ; la femme conserve l'usage du nom du mari, et ce dernier est tenu de pourvoir à son entretien ainsi

GRILLE DE QUESTIONS

Questions au juge des enfants (T.G.I.)

1. Le juge des enfants est-il amené à protéger le mineur à l'occasion de problèmes concernant la religion ? (art. 375).
2. De quelle manière le conflit, dont l'enfant est le centre, se manifeste t-il ? (art. 375-1 c.civ.)
3. Le juge des enfants tient-il effectivement compte de la religion de l'enfant ou des parents lorsqu'il prend une mesure d'assistance éducative ? (art. 1200.N.C.P.C.)
4. Dans ce cas, quelle importance accorde t-il aux convictions religieuses ?
5. De quelle manière cette prise en considération se traduit-elle ? (avis d'un expert religieux ? Contacts avec les services consulaires ?)

Questions au juge des tutelles (T.I.)

1. Le juge des tutelles est-il amené à protéger le mineur à l'occasion de problèmes concernant la religion ? Dans quels cas ?
2. De quelle manière cette protection s'organise t-elle ?
3. Dans les diverses mesures que le juge des tutelles est amené à prendre, la religion de l'enfant et de sa famille est-elle prise en considération ?
De quelle manière ?
Quelle importance lui accorde-t-il ?

Questions au juge aux affaires familiales (T.G.I.)

1. La religion est-elle source de conflits dans le couple ? (mariages mixtes, problèmes de changement de religion, application stricte des préceptes religieux)
2. Y a-t-il des cas de prosélytisme ou de conflits relatifs à la religion des enfants ?
3. Les questions religieuses peuvent-elles, sous couvert d'une faute quelconque, être causes de divorce ?
4. Le juge aux affaires familiales prend-il en considération les convictions religieuses des enfants et des parents lorsqu'il règle les conséquences du divorce ?

5. Séparation de corps : Y a-t-il encore un grand nombre de séparations de corps ? (art 299 c.civ.)
Sont-ils sollicités par des époux ayant des convictions religieuses ?
6. Les convictions religieuses constituent-elles les conséquences morales d'une exceptionnelle dureté ?

Question au Parquet

1. A t-on déjà poursuivi un ministre du culte pour avoir procédé à une cérémonie religieuse avant l'union civile ?

Questions aux Notaires

- Thème général : Dans la gestion des biens, les communautés religieuses adoptent-elles des comportements spécifiques ?
- Dans le cadre du choix d'un régime matrimonial :
 1. Perçoit-on une préférence marquée pour tel ou tel type de régime matrimonial ?
 2. La religion influence-t-elle le choix d'un type particulier de régime matrimonial ?
 3. Comment se répartissent les biens entre les époux ?
 4. Ne retrouve t-on pas incidemment la dot, condition de validité de certains mariages religieux, dans les contrats de mariage ? En cas de disparition du mariage, un remboursement de cette dot est-il prévu ?
- En matière de transmission de biens :
 1. Recourent-ils au Notaire ?
 2. Les donations contiennent-elles des clauses spécifiques à coloration religieuse ?
 3. Les legs contiennent-ils des clauses restrictives spécifiques (ex. mariage du légataire) ?
- Lors de l'achat d'un immeuble, le recours au Notaire est obligatoire, qui a la propriété de l'immeuble ? Les deux époux ?

LISTE DES AUTEURS

CORDIER Elise

ATER, Faculté de Droit, Université Robert Schuman - Strasbourg

FLAUSS-DIEM Jacqueline

Maître de conférences, Faculté de Droit, Université Robert Schuman - Strasbourg

FRÉGOSI Franck

Chargé de Recherche, *Société, Droit et Religion en Europe*, CNRS/Université Robert Schuman - Strasbourg

MESSNER Francis

Directeur de Recherche, *Société, Droit et Religion en Europe*, CNRS/Université Robert Schuman - Strasbourg

RIASSETTO Isabelle

Chargé de cours, Faculté de Droit, Université Robert Schuman - Strasbourg

WEIBEL Nadine

Chercheur associé, *Société, Droit et Religion en Europe*, CNRS/Université Robert Schuman - Strasbourg