

Le féminisme islamique en Iran : nouvelle forme d'assujettissement ou émergence de sujets agissants ?

Azadeh Kian-Thiébaud

DANS **CRITIQUE INTERNATIONALE** 2010/1 n° 46 , PAGES 45 À 66

ÉDITIONS **PRESSES DE SCIENCES Po**

ISSN 1290-7839

ISBN 9782724631883

DOI 10.3917/criti.046.0045

Date de mise en ligne : 31/03/2010

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-critique-internationale-2010-1-page-45?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Le féminisme islamique en Iran : nouvelle forme d'assujettissement ou émergence de sujets agissants ?

par Azadeh Kian

en Iran, le féminisme islamique¹ est apparu après la Révolution, fruit d'un processus de changement social et de prise de conscience des femmes issues des classes moyennes ou inférieures traditionnelles et religieuses². Largement écartées de la sphère publique sous l'ancien régime mais dotées d'un capital social et culturel du fait de la massification et de l'expansion de l'enseignement supérieur dans l'Iran postrévolutionnaire, ces femmes ont pris conscience de leur position de subalternes politiques et

1. Je distingue l'islamique de l'islamiste. Selon le premier, la religion a pour fonction principale la génération des valeurs au sein de la société mais il n'entend pas appliquer les principes religieux aux institutions, aux lois ou au champ politique. Le second, en revanche, tente d'imposer un système totalisant pour gérer tous les aspects de la société en s'appuyant uniquement sur les fondements islamiques. Il faut également préciser que certaines militantes islamiques des droits des femmes ne se qualifient pas de féministes qu'elles considèrent comme un concept occidental. Cela ne les empêche pas d'œuvrer pour le changement des lois discriminatoires dans une perspective qui dénonce les inégalités sociales entre les sexes. De ce fait, je les qualifie de féministes islamiques.

2. Les membres de la classe moyenne moderne se distinguent d'autres groupes sociaux en particulier par la possession de la compétence et du capital culturel. Formés dans les établissements d'enseignement supérieur, ils sont composés de salariés des secteurs public et privé, et des professions libérales. On peut notamment citer les enseignants, les médecins, les avocats, les ingénieurs, les officiers de l'armée, les journalistes, les écrivains et essayistes, les étudiants d'université, etc..

ont contesté les inégalités entre les sexes, notamment après la fin de la guerre Iran-Irak (1980-1988)³. La stratification sociale est donc l'une des variables explicatives importantes du féminisme islamique iranien et de ses différences avec le féminisme séculier dominé par des femmes issues des classes moyennes modernes ou supérieures⁴. Contrairement au féminisme séculier (dans ses versions libérales, marxistes ou nationalistes) qui a marqué l'histoire du féminisme iranien du XX^e siècle jusqu'aux années 1990 et qui se réfère notamment aux modèles occidentaux et aux chartes et conventions internationales, le féminisme islamique se réfère au Coran et aux traditions islamiques mais mobilise le capital symbolique de l'islam afin de construire une rhétorique revendiquant sa réinterprétation au féminin et visant à établir l'égalité entre les sexes.

L'émergence du féminisme islamique iranien met donc en évidence l'hétérogénéité de la catégorie « femme » et la diversité des trajectoires et des vécus des femmes des classes moyennes d'origines socioculturelles différentes. En dépit de cette diversité, les militantes islamiques des droits des femmes partagent plusieurs traits avec des courants féministes d'obédience séculière en ce qu'elles se positionnent contre la vision conservatrice, dominante au sein du régime islamique, fondée sur une analyse biologisante qui naturalise et essentialise les différences entre les sexes. Cette vision définit les femmes iraniennes exclusivement comme des mères et des épouses et excluent toute possibilité d'atteindre l'égalité entre les sexes. Face à ce paradigme dominant de l'homme musulman/chi'ite et hétérosexuel qui tente de rendre les femmes invisibles et de les cantonner dans une situation d'infériorité, le féminisme islamique et le féminisme séculier soulignent les singularités et les particularités des femmes pour les présenter comme des sujets de l'histoire, dévoiler les discriminations dont elles font l'objet et la domination des hommes. Ces féminismes ne se préoccupent donc pas (encore), sur le plan théorique ou politique, des différences internes au « groupe des femmes » (celles de stratification sociale, d'ethnicité ou de religion) et des rapports de pouvoir qui le traversent dans le pays multi-ethnique et multireligieux qu'est l'Iran.

3. Azadeh Kian, « Women and Politics in Post-Islamist Iran: A Gender Conscious Drive to Change », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24 (1), 1997, p. 75-96, et A. Kian-Thiébaud, « Women and the Making of Civil Society in Post-Islamist Iran », dans Eric Hooglund (ed.), *Twenty Years of Islamic Revolution. Political and Social Transition in Iran since 1979*, New York, Syracuse University Press, 2002.

4. Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Féminisme islamique et modernité

Le féminisme islamique iranien a vu le jour dans le contexte d'une société au sein de laquelle s'enracinent les valeurs modernes. Aujourd'hui, 70 % de la population iranienne est urbaine, le taux d'alphabétisation des filles âgées de 6 ans et plus avoisine 80 %, le nombre moyen d'enfants par femme est de 2 et le nombre des étudiantes dans les établissements d'enseignement supérieur est de 1 500 000, soit 52 % des étudiants. La scolarisation massive des filles après la Révolution a contribué à retarder l'âge au premier mariage (23 ans) et à augmenter le nombre des mariages fondés sur le libre choix du conjoint⁵. Les conséquences sociales et culturelles de la modernisation de la société iranienne dans son ensemble ont contribué à la revendication d'appartenances multiples par le féminisme islamique ; un féminisme qui rejette une vision binaire faisant une distinction catégorique entre tradition et modernité, Orient et Occident. Le féminisme islamique tente ainsi de faire la synthèse entre les traditions culturelles, dont l'importance du rôle de la femme au sein de la famille, et les valeurs modernes, dont la participation active des femmes dans la vie sociale, politique, économique ou culturelle et l'égalité entre les sexes. Ce féminisme peut être qualifié de libéral dans la mesure où il tente d'atteindre l'égalité entre les sexes ou de rendre justice aux femmes (selon les versions) à travers des réformes d'institutions ou de lois fortement hiérarchiques. La stratégie des féministes islamiques est donc celle d'une remise en cause des rapports de pouvoir au sein de la société et de l'État dans le contexte de contraintes concrètes, une version de ce que Deniz Kandiyoti a appelé « *bargaining with patriarchy* »⁶. Cependant, le féminisme islamique en tant qu'appartenance multiple est souvent contesté par des féministes occidentales ou occidentalistes (issues des mondes musulmans) pour lesquelles l'islam et le féminisme seraient incompatibles⁷. Il est inconcevable pour elles d'admettre que des femmes se réclamant de l'islam puisse en même temps se revendiquer d'un acte de subversion. Ces analyses définissent les femmes musulmanes comme soumises et victimes du patriarcat qui trouverait ses origines dans l'islam et refusent d'accorder aux femmes musulmanes la capacité d'agir (*agency*). Comme le

5. Pour une analyse fondée sur mes enquêtes de terrain, voir A. Kian-Thiébaud, « From Motherhood to Equal Rights Advocates: The Weakening of Patriarchal Order », dans Homa Katouzian, Hossein Shahidi (eds), *Iran in the 21st Century. Politics, Economics and Conflict*, Londres, Routledge, 2008, p. 86-106.

6. Deniz Kandiyoti, « Bargaining with Patriarchy », *Gender and Society*, 2 (3), septembre 1988, p. 274-290.

7. Haideh Moghissi, d'origine iranienne et auteure de *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (Londres, Zed Books, 1999), fait partie de ces féministes.

précise Leila Ahmed, « les féministes occidentales ont réussi à rejeter leurs mythes culturels portant sur les femmes occidentales et leur supposées infériorité et irrationalité innées, mais elles continuent à souscrire et perpétuer les mêmes mythes à propos des femmes musulmanes et s'estiment supérieures à elles »⁸. Ce féminisme renforce tout en s'en nourrissant la perspective essentialiste/culturaliste qui fait une distinction catégorique entre les mondes occidental et musulman et analyse ce dernier en termes de déviance par rapport à l'histoire occidentale⁹. Le culturalisme analyse l'islam comme une force objective et indépendante des facteurs historiques, sociaux, économiques ou politiques qui modèlerait les musulmans, leurs cultures et systèmes culturels, leurs relations sociales et leurs traditions intellectuelles. « En considérant la religion comme la cause des inégalités et en percevant les femmes du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord comme des êtres a-historiques, ce paradigme compromet toute analyse du changement. Il a pour conséquence de priver les femmes d'existence »¹⁰.

Afin de mieux comprendre les raisons de l'émergence du féminisme islamique en Iran, une interrogation sur les raisons qui ont conduit les femmes appartenant aux milieux sociaux et culturels traditionnels et religieux à participer massivement à la Révolution de 1979 se révèle utile. D'autant que ces femmes ont contribué au renversement d'un régime qui leur avait accordé des droits civils et politiques pour mettre en place le régime islamique qui a tenté de restreindre leurs droits et leurs choix social, économique ou politique.

Femmes et droits politiques en Iran impérial

Les femmes iraniennes ont obtenu le droit de vote et d'éligibilité en 1963. Afin de réduire le pouvoir des grands propriétaires terriens, des chefs de tribus et du clergé, et d'obtenir le soutien de nouveaux groupes sociaux (notamment la classe moyenne moderne et les ouvriers industriels), le chah présenta au début des années 1960 son programme de modernisation appelé la « révolution blanche ». Parmi les six points de ce programme, deux en particulier ont provoqué la colère du clergé : la réforme agraire, qui s'étendait aux terres des *waqf*¹¹ gérées par l'institution cléricale et qui était suscep-

8. Leila Ahmed, « Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem », *Feminist Studies*, 8 (3), automne 1982, p. 526.

9. Parmi les représentants de cette vision essentialiste de l'islam, citons Bertrand Badie, *Les Deux États: pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, Paris, Fayard, 1987 ; Bernard Lewis, « Islam and Liberal Democracy », *Atlantic Monthly*, 27 (12), février 1993, p. 89-98 ; Martin Kramer, « Islam vs Democracy », *Commentary*, 95 (1), janvier 1993, p. 35-42.

10. Marnia Lazreg, « Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria », *Feminist Issues*, 14 (1), 1988, p. 87.

tible de priver le clergé de son indépendance financière vis-à-vis de l'État ; et l'octroi des droits politiques aux femmes, que le clergé a qualifié d'incompatible avec l'islam : « En octroyant le droit de vote aux femmes, le gouvernement a enfreint l'islam et a provoqué l'inquiétude des oulémas et d'autres musulmans »¹². Plusieurs clercs de haut rang s'associèrent à Khomeyni pour déclarer que « l'entrée des femmes dans les deux *Majles* [la chambre des représentants et le sénat] ou dans les conseils municipaux et locaux [était] contre les lois islamiques (...) et [abrogeait] les conditions que l'islam [avait] déterminées concernant les électeurs et les élus »¹³.

L'octroi de droits politiques aux femmes n'a pas entraîné de leur part (ni d'ailleurs de celle des hommes) une participation massive aux activités politiques car le champ restait verrouillé. Néanmoins, en 1963, pour la première fois en Iran, 6 femmes appartenant à l'élite ont fait leur entrée au 21^e Parlement (*Majles*). Le nombre des députées a progressivement augmenté pour atteindre 17 sur un total de 226 (soit 7,5 %) au 24^e et dernier Parlement élu sous le chah, en 1975. Quant au sénat, dont la moitié des 60 membres était nommée par le chah, il ne comptait que 3 femmes en son sein.¹⁴

Les réformes du statut politique, social et civil des femmes sous le chah : modernisation et exclusion

À partir de 1967, les Iraniennes ont vu leurs droits civils améliorés quand une série de réformes (dont celle du Code de la famille) fondées sur une lecture plus moderne de l'islam chi'ite ont été introduites avec la coopération de quelques clercs de haut rang cooptés par le régime. Ces réformes ont élargi les droits des femmes tant dans la sphère privée que publique. Mais l'État impérial n'a pas retiré à la religion sa fonction juridique et sociale, et les lois sont restées proches du modèle islamique : la répudiation a été abolie, le divorce est devenu judiciaire mais la polygamie n'a pas été supprimée, elle a seulement été réglementée (le deuxième mariage de l'homme nécessitait l'accord de sa première épouse) ; le mariage temporaire¹⁵ a continué d'exister ; les femmes ont obtenu le droit au divorce et à la garde des enfants

11. Le *waqf* est une donation dont les revenus financent l'institution cléricale, les mosquées, et autres établissements religieux.

12. Cf. le télégramme adressé par Khomeyni au chah le 9 octobre 1962 dans *Sabifeh-ye Nour*, Téhéran, vol. 22, 1989, p. 29.

13. Cf. le télégramme envoyé en février-mars 1963 au Premier ministre Alam par neuf clercs de haut rang dont Golpayegani, Shari'atmadari, Tabatabayi, Khomeyni et Zanjani. *Sabifeh-ye Nour*, Téhéran, vol. 1, 1989, p. 29.

14. Voir A. Kian-Thiébaud, « Des résistances conservatrices à la citoyenneté politique des femmes », dans Manon Tremblay (dir.), *Femmes et Parlements. Un regard international*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2005, p. 225-249.

après celui-ci, mais l'autorité parentale est restée l'attribut du père et du grand-père paternel ; enfin, la loi successorale est demeurée calquée sur la *shari'a*¹⁶ (selon laquelle la femme hérite de la moitié de la part de l'homme). À la suite de ces réformes, l'enseignement supérieur et diverses professions notamment judiciaires sont devenus plus accessibles aux femmes sous certaines conditions cependant. À titre d'exemple, il fallait renoncer au port du voile pour exercer certaines professions, notamment dans l'administration (qui employait la très grande majorité des femmes actives). Par conséquent, afin de pouvoir se saisir des possibilités offertes, les femmes issues des milieux traditionnels devaient parvenir à changer non seulement leur propre culture mais aussi celle de leurs familles et de leur entourage. Aux objections des familles religieuses s'ajoutait l'opposition de certains clercs, dont l'ayatollah Khomeyni qui affirmait que la présence des femmes dans l'administration et le secteur public semait le désordre¹⁷.

La plupart des femmes issues des familles religieuses et traditionnelles ont préféré s'extraire de la vie sociale et se limiter au rôle traditionnel de femme au foyer. D'autres, plus jeunes et mieux instruites, qui aspiraient à une interprétation plus moderne de l'islam et motivées par l'entrée dans la vie active, étaient contraintes de limiter leur champ de compétences aux professions dont l'exercice n'était pas incompatible avec le port de voile, ou d'autres pratiques et croyances religieuses. L'enseignement dans les écoles et les lycées religieux des filles, fondés par les commerçants (*bâzâris*) et le clergé dans les années 1960, est devenu le terrain favori des femmes islamiques instruites. Beaucoup d'entre elles étaient attirées par les enseignements de Ali Shari'ati, idéologue musulman anticlérical, décédé en 1977, qui présentait une version moderne et politisée de l'islam et des femmes musulmanes. Son livre *Fateme est Fateme* est devenu très populaire parmi ces jeunes femmes tandis que ses conférences à Hosseiniyeh Ershad (un institut religieux du Nord de Téhéran) ont attiré des milliers de jeunes entre 1967 et 1972¹⁸.

Les mutations de la société iranienne ont renforcé les différences entre diverses catégories de femmes qui continuaient à se construire des identités pro-

15. Le mariage temporaire (*nekâb-e monqate'*, *mor'eb* ou *sigheh*) dont la durée varie de quelques minutes à quatre-vingt dix-neuf ans, est propre à la *shari'a* chi'ite duodécimaine. Voir A. Kian-Thiébaud, *Les femmes iraniennes entre islam, État et famille*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002.

16. Bien que la *shari'a* soit la catégorie employée dans le langage courant, dans l'ensemble des pays musulmans, les Codes du statut personnel ou lois sur la famille sont en fait des dispositions fondées sur une interprétation particulière du *fiqh* musulman qui est décidée par les États au moment de leur élaboration. Sur cette confusion et sur ses implications, notamment en termes de réformes possibles, voir l'article de Margot Badran dans ce dossier. M. Badran, « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, 46, janvier-mars 2010, p. 25-44.

17. Voir *Maktoubat, sokhanraniba, payamba va fatavi-ye Emam Khomeyni*, Téhéran, Ashena, 1981, p. 15.

18. Amir Nikpey, *Politique et religion en Iran contemporain. Naissance d'une institution*, Paris, L'Harmattan, 2001.

pres. Les femmes issues des milieux religieux ont été davantage écartées de la sphère publique par le féminisme d'État et le monopole du discours féminin par la très officielle Organisation des femmes d'Iran¹⁹ (présidée par la sœur jumelle du chah et composée de femmes appartenant à l'élite). Créée en 1966, cette organisation a initié certains changements dans la législation au profit des femmes sans modifier la culture patriarcale et les coutumes sociales. De plus, étant étroitement liée au pouvoir politique du chah qui était patriarcal, autoritaire et anti-égalitaire, elle a subordonné les objectifs et les activités des femmes aux directives du monarque. Ce dernier ne cherchait pas à établir l'égalité entre les sexes et demandait aux femmes d'être modernes mais modestes. Cette position a provoqué la participation massive des femmes, séculières et religieuses, à la Révolution de 1979, révolution qui, peu après, a institutionnalisé les inégalités entre les sexes.

La question de la citoyenneté civile et politique des femmes dans la première décennie de l'Iran révolutionnaire

Après l'établissement du régime islamique, un modèle basé sur une lecture traditionaliste de l'islam fut appliqué aux droits des femmes et au droit familial : port obligatoire du voile, limitation importante du droit au divorce et à la garde des enfants pour les mères divorcées, retour à un âge minimum pour le mariage et la responsabilité pénale des filles très précoce (il est porté à 9 ans puis à 13 ans), légalisation de la polygamie, soumission de la femme à l'autorité et aux exigences, y compris sexuelles, de son époux, contrôle des activités des femmes en dehors du foyer par le mari. Selon ce code pénal, le prix du sang (*diyyeh*) des femmes est la moitié de celui des hommes, et le témoignage d'une femme dans une affaire pénale n'est accepté qu'à condition d'être corroboré par celui d'un homme. Le droit successoral, quant à lui, reste inchangé, les femmes héritant de la moitié de la part des hommes.

Les femmes qui refusaient de se soumettre à l'ordre moral des islamistes (symbolisé par le port obligatoire du voile, premier signe et garant de l'installation du régime islamique) ont perdu leurs emplois et ont été écartées de la sphère publique au profit de femmes issues de milieux traditionnels et souvent moins instruites. Ainsi l'imposition du port du voile a-t-elle eu pour ces dernières des conséquences bénéfiques : du fait de l'islamisation de l'espace public, elles ont pu assurer leur ascension sociale avec l'autorisation de leurs familles. Nombre d'entre elles ont réussi à entreprendre des études supérieures, à travailler, à s'affirmer et à s'autonomiser vis-à-vis des hommes, de leur

19. A. Kian-Thiébaud, « Des résistances conservatrices à la citoyenneté politique des femmes », cité.

famille et de leur entourage, et sont parvenues à contester leur pouvoir. Se qualifiant d'héritières de la Révolution, ces femmes se sont au début associées au nouveau pouvoir révolutionnaire. Cependant, la régression de leurs droits et l'aggravation de leur condition ont conduit à l'émergence d'une solidarité de sexe sans précédent ouvrant des possibilités de collaboration entre des femmes et des militantes ayant des convictions politiques et des valeurs sociales divergentes : « Nous savons que les laïques ne partagent pas nos convictions mais cela ne nous pose aucun problème car nous œuvrons toutes à la promotion du statut de la femme. Nous [militantes islamiques] avons abandonné l'idée selon laquelle nous étions les seules héritières de la Révolution. (...) Nous sommes conscientes que notre sectarisme a abouti à l'isolement de beaucoup de femmes compétentes pendant les premières années de la Révolution et que cet isolement s'est fait au détriment de toutes les femmes. Aujourd'hui, nous voulons rattraper nos erreurs »²⁰.

En dépit des problèmes sociaux rencontrés par les femmes, le gouvernement n'a conduit aucune politique économique, sociale ou culturelle qui leur fût spécifiquement destinée. En fait, les femmes étaient tout simplement absentes du Premier Plan quinquennal mis en œuvre pendant la période révolutionnaire et la guerre Irak-Iran. Les propos d'une militante, qui se qualifie de « féministe islamique » et a préféré garder l'anonymat, illustrent cette prise de conscience : « Les droits des femmes ont subi une régression. Les autorités n'avaient besoin de nous que pour manifester dans la rue, mais, une fois la Révolution achevée, elles voulaient nous voir rentrer au foyer. J'ai compris alors que l'activité sociale révolutionnaire perdait son sens quand les femmes perdaient leurs droits. C'est ainsi que j'ai commencé à défendre les droits des femmes »²¹.

Durant la même période, l'image de la femme musulmane diffusée par la culture et le discours dominants était exclusivement celle d'une mère et d'une épouse, non celle d'une femme socialement active. Dans la majorité des films, et en particulier dans les feuilletons télévisés, les femmes passaient leur temps à la maison, à laver, à faire la cuisine, à nettoyer. Dans les rares occasions où une femme active était mise en scène, sa vie familiale était décrite comme étant entièrement détruite parce qu'elle travaillait à l'extérieur. Les mosquées, les prières du vendredi et les livres scolaires ont été également mis à contribution

20. Entretien personnel avec Mahboubeh Abbasqolizadeh, rédactrice de la revue *Farzâneh*, Téhéran, 27 septembre 1994. *Farzâneh* était publié par Mahboubeh Abbasqolizadeh et Ma'soumeh Ebtékâr alors maître de conférences en immunologie et qui est devenue vice-présidente et responsable de l'environnement sous Khâtami.

21. Téhéran, 12 septembre 1994, entretien avec l'auteure.

pour propager l'idéologie dominante selon laquelle la fonction principale de la femme se limitait à la maternité et aux travaux domestiques.

Cette représentation de la femme, qui heurtait les aspirations participatives des militantes islamiques, et la ségrégation sexuelle institutionnalisée ont amené ces militantes à se rendre compte que de telles régressions visaient toutes les femmes, quelles que soient leurs convictions.

Les féministes islamiques : esquisse d'une typologie

Les féministes islamiques peuvent être réparties en trois catégories selon leur âge, la nature de leur instruction (théologique ou universitaire, ou les deux) et la manière dont elles se sont intéressées aux droits des femmes (par leurs activités sociales ou politiques).

Azam Taleqani fait partie des militantes islamiques des droits des femmes qui étaient impliquées dans des activités politiques contestataires bien avant la Révolution. Fille de l'ayatollah Mahmoud Taleqani – clerc radical très populaire au sein de la gauche islamique, décédé peu après la Révolution –, cette sexagénaire a fondé en 1970, dans un quartier du centre de Téhéran, une école privée (appelée Alâyi) qu'elle a dirigée jusqu'à ce qu'elle soit démise de ses fonctions pour ses activités politiques et emprisonnée. En 1979, elle fonda l'Institut islamique des femmes iraniennes, devint rédactrice en chef du magazine féminin *Payam-e Hâjar* et fut élue députée au sein du 1^{er} Parlement islamique, réuni en 1980 : « L'idée de fonder une organisation féminine islamique remonte à la période où j'étais emprisonnée sous le chah. J'ai compris alors que les femmes appartenant à la gauche laïque étaient mieux organisées et parvenaient même à attirer les femmes musulmanes. J'étais ainsi persuadée de la nécessité d'une organisation pour servir les femmes ayant des problèmes juridiques et économiques. (...) Après la Révolution et à la suite de l'application des nouvelles lois, beaucoup de femmes venaient nous voir pour se plaindre de leur condition. Leurs griefs nous ont amenées à nous rendre compte que les femmes avaient des problèmes spécifiques. J'ai alors décidé de créer une association pour défendre leurs droits et leurs intérêts ». Azam Taleqani se fonde sur les enseignements de son père pour revendiquer la justice sociale et critique avec véhémence le consumérisme de l'élite au pouvoir et le fossé de plus en plus grand entre une minorité qui s'est enrichie et une majorité qui s'est appauvrie depuis la Révolution²².

Shahla Sherkat, fondatrice de l'influent magazine *Zanân* qui fut le premier magazine en Iran à se revendiquer du féminisme, est l'une des représentan-

22. Téhéran, 19 février 1996, entretien avec l'auteure.

tes les plus connues du féminisme islamique en Iran²³. Cette quinquagénaire née à Ispahan (troisième ville du pays), dans une famille de la classe moyenne traditionnelle (commerçante), a fait des études en psychologie après la Révolution. Dans les années 1980, elle a été rédactrice en chef de *Zan-e Rouz* (magazine féminin existant sous le chah, qui, depuis 1979, appartient à la société de presse *Keyhan*, dirigée par les traditionalistes), avant de fonder *Zanân*, grâce à une autorisation accordée en 1992 par Mohammad Khâtami, alors ministre de la Culture et de la Guidance islamique (le magazine a été interdit de publication en janvier 2008). Shahla Sherkat a été l'une de ces jeunes femmes instruites mais religieuses qui, après la Révolution, se sont constituées en actrices sociales et ont tenté de participer au processus de reconstruction identitaire²⁴. Elle a contesté les inégalités entre les sexes, s'est positionnée contre l'idéologisation de la religion et a présenté une relecture au féminin, vivante et adaptée, des lois et traditions islamiques : « Face aux problèmes qu'affrontent les femmes, un changement radical des lois est nécessaire. Puisque plusieurs articles du Code civil sont fondés sur la *shari'a*, la réinterprétation de celle-ci est indispensable, et les femmes doivent participer à cet effort »²⁵.

Zahra Rahnavaard (sexuagénaire, professeure à l'université de Téhéran, ancienne doyenne de l'université al-Zahra et épouse de Mir-Hossein Mousavi, candidat à la présidentielle de juin 2009), Faezeh Hashemi-Rafsanjani (fille cadette de l'ancien Président et députée du 5^e Parlement), Elahah Koulayi (professeure de relations internationales à l'Université de Téhéran et députée réformatrice au 6^e Parlement), Zahra Eshraqi (petite-fille de l'ayatollah Khomeyni et épouse de Mohammad Reza Khatami, frère du Président Khatami), Fakhrosadat Mohtashamipoor (épouse de Mostafa Tâjzadeh, vice-ministre de l'Intérieur sous Khatami) et Farideh Mâshini du Parti de la participation de l'Iran islamique sont parmi les féministes islamiques quinquagénaires ou quadragénaires qui, à partir de la seconde moitié des années 1990, ont découvert dans la politique un puissant agent de changement pour le statut des femmes, leur pouvoir et leur place dans la société. En tant qu'élues ou militantes au sein de partis réformateurs, elles ont défendu les droits des femmes et leur participation plus grande dans les sphères du pouvoir. En dépit de leurs liens familiaux avec des hommes politiques, elles se sont constituées en groupes de pression et leur influence sur la politique adoptée

23. Shahla Sherkat, *Zanân. Le journal de l'autre Iran*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

24. Dans ce processus, le poids de l'élément identitaire fondé sur le religieux est affaibli au profit de formulations identitaires fondées sur la nation ou le genre.

25. Téhéran, 27 septembre 1994, entretien avec l'auteur.

par leur parti n'a cessé de grandir. Ce rôle accru est susceptible de féminiser et de diversifier la structure politique du pays.

La relecture au féminin du Coran et des lois islamiques

La période de reconstruction (1989-1997) et la fin de la guerre avec l'Irak ont donné lieu à l'expression des revendications d'une société civile émergente, en particulier celles des femmes. Pendant cette période, les militantes pour les droits des femmes ont intensifié leurs activités et la presse féminine portant la voix des femmes instruites des classes moyennes s'est développée. Les féministes islamiques ont commencé à publier des magazines féminins dont *Zanân*, *Farzaneh* ou *Zan*²⁶ qui critiquaient les lois discriminatoires, revendiquaient le changement du Code civil et du code pénal, la législation du travail ou la loi constitutionnelle et protestaient contre le statut inférieur des femmes : « Les femmes iraniennes se posent la question de savoir pourquoi elles sont dépourvues du droit de prendre la direction spirituelle, politique et juridique de la population. Nous pensons que le Coran n'a pas interdit aux femmes d'exercer ces fonctions. Cette interdiction prend sa source dans les opinions du clergé d'antan, construites probablement sur le modèle de leurs propres rapports à leur épouse ou à leur entourage féminin qu'ils ont par la suite généralisé à toutes les femmes. Elle est donc le résultat de l'époque où les femmes étaient prisonnières dans leurs foyers et menaient leur vie derrière des portes fermées, une époque où elles étaient tenues à l'écart de la société. Aujourd'hui les femmes sont présentes dans tous les domaines et prennent part activement à la vie publique »²⁷.

Plusieurs articles du Code civil en vigueur dont celui concernant le droit des hommes à la polygamie sont directement inspirés des versets coraniques, en particulier le verset des Femmes (*Al Nésa*). C'est pourquoi certaines militantes islamiques, sans se revendiquer du féminisme, procèdent à l'historicisation et à la contextualisation de l'islam afin de réexaminer les versets coraniques. Le magazine *Payam-e Hâjar*, publié par Azam Taleqani, a été le premier en Iran après la Révolution à réfuter la légalisation de la polygamie et à en proposer une nouvelle interprétation : « L'analyse des versets coraniques sur la polygamie montre que ce droit est recommandé par le Coran dans certains cas spécifiques et uniquement pour subvenir à un besoin social et en vue de

26. Le quotidien *Zan*, publié par Faezeh Rafsanjani, a été interdit en mars 1999 par le Tribunal de la Révolution pour avoir publié le message de l'impératrice Farah Pahlavi à l'occasion du nouvel an iranien ainsi qu'un dessin qui ridiculisait le code pénal islamique, notamment le prix du sang.

27. Shahla Sherkat, Téhéran, 27 septembre 1994, entretien avec l'auteur.

répandre la justice sociale »²⁸. Les cas spécifiques étaient les périodes de guerre au cours desquelles les chefs de familles étaient tués au front, laissant derrière eux de nombreux orphelins et des veuves sans ressources. Ces situations occasionnaient alors d'importants problèmes pour la communauté musulmane. En l'absence d'institutions sociales de prise en charge des veuves et des orphelins, cette responsabilité fut déléguée aux hommes musulmans *via* la polygamie. La nouvelle interprétation des versets coraniques affirme que « Dieu a recommandé la polygamie dans le cas d'une nécessité sociale, et à condition que les hommes puissent préserver l'équité entre leurs épouses »²⁹. Elle est appliquée à la réalité de la société iranienne postrévolutionnaire afin de rejeter une justification éventuelle de la polygamie fondée sur l'argument de sa nécessité sociale : puisque « contrairement à l'époque ancienne, l'État moderne et ses institutions sociales sont conçus pour subvenir aux besoins des familles en difficultés, la polygamie n'a plus de fonction sociale à remplir »³⁰.

Les militantes islamiques critiquent également le code pénal fondé sur les lois islamiques. Nahid Shid, juriste musulmane proche d'Azam Taleqani qui a une double formation théologique et universitaire, déclare : « Une grande partie des lois en vigueur peut et doit être changée parce qu'elles ne sont pas d'ordre divin. Elles sont fondées sur les principes secondaires³¹. Le prix du sang en fait partie. Il a été déterminé à une époque où les hommes étaient valorisés en tant que combattants contribuant à l'expansion de l'islam, tandis que les femmes étaient dépourvues d'une telle valeur sociale. Les temps ont changé et les lois doivent refléter ce changement. (...) La loi concernant le prix du sang ne peut pas fonctionner dans une société où les femmes sont médecins, professeurs d'université ou ingénieurs. Leur vie doit avoir la même valeur que celle des hommes »³².

Le droit successoral issu du droit islamique n'échappe pas à la critique des féministes islamiques. Arguant du fait qu'il convenait à une époque où la fonction économique était exclusivement réservée aux hommes, elles

28. Forouq Ebn Eddin, « Lozoum -e eslah -e qavanine -e marbout beh talaq, t'addod -e zozjat va hezandat » (La nécessité de la réforme des lois sur le divorce, la polygamie, et la garde des enfants), *Payam -e Hâjar*, 19 shahrivar 1371 (10 septembre 1992), p. 28-29.

29. *Ibid.*.

30. *Ibid.*.

31. Dans la *sbari'a* chi'ite, les principes islamiques sont scindés en principes fondamentaux, qualifiés d'immuables et d'obligatoires pour tous les musulmans (la prière, le jeûne de Ramadan ou le pèlerinage), et en principes secondaires, qui régulent, quant à eux, la vie quotidienne et sont sujet au changement en fonction du contexte historique, social ou culturel.

32. Téhéran 22 février 1996, entretien avec l'auteure. La loi permet à celui qui a provoqué le décès d'autrui d'échapper à la peine capitale en dédommageant financièrement la famille de sa victime. Le prix du sang d'une femme est la moitié de celui d'un homme.

estiment que le partage inégal de l'héritage est rendu caduc par la participation des femmes aux activités économiques et aux revenus du ménage.

Parmi les magazines publiés par les féministes islamiques, *Zanân* occupe une place à part. Peu après son lancement en 1992, ce magazine a publié une série d'articles pour démontrer que le Coran n'interdisait pas aux femmes de délivrer des édits religieux et qu'elles pouvaient même prendre la direction religieuse, juridique et politique de la société. Rejetant les lois qui renforcent la suprématie de l'homme au sein de la famille, ces féministes islamiques ont plaidé pour l'égalité des droits et le partage des responsabilités entre les époux. Leur argument principal est centré sur le rôle actif que les femmes ont assumé pendant la Révolution et qu'elles jouent aujourd'hui dans la sphère publique. En réinterprétant les textes et les lois islamiques, elles entendent établir la légitimité de l'autorité des femmes dans les institutions politiques, religieuses et juridiques. Les obstacles posés à l'exercice par les femmes de l'autorité dans le domaine religieux ont été débattus dans une série d'articles publiés dans ce magazine : « Dans les principaux textes islamiques, rien ne prouve ou ne justifie le fait que l'islam interdise aux femmes de délivrer des édits religieux ou de devenir des sources d'imitation. En revanche, dans les sources secondaires [les interprétations des autorités religieuses], quelques indications existent »³³.

Selon l'auteur, aucun consensus n'existe parmi les autorités religieuses pour justifier de telles entraves. Par conséquent, « une femme peut délivrer des édits religieux. (...) et peut diriger la population dans les domaines religieux, spirituels, politiques et juridiques »³⁴.

Les féministes islamiques bénéficient du concours de femmes spécialisées en théologie qui font une relecture du Coran et des traditions au profit des femmes. Monir Gorgi est l'une d'elles. Spécialiste reconnue de l'islam, elle a reçu une éducation religieuse et assure la direction du Centre d'études et de recherches sur les problèmes des femmes à Téhéran, après avoir été directrice de Jame'at-ol Zahra, l'école théologique pour femmes. Monir Gorgi réfute la position de la jurisprudence islamique qui interdit l'accès des femmes aux postes de direction politique au nom d'une supposée fragilité physique et intellectuelle des femmes. Se référant au Coran, elle analyse la personnalité, les opinions et la manière de gouverner de la reine de Saba (*Belqeys*) et affirme : « Le Coran ne mentionne que très peu de dirigeants

33. Mina Yadegar-Azadi, « Qezavat -e zan », *Zanân*, 1992, 5, p. 21 et 28. L'auteur de ces articles qui a choisi un pseudonyme féminin est en réalité le Hojjat-ol Eslam Mohsen Saidzadeh. Il a été traduit devant le Tribunal du clergé, emprisonné et détroqué en juin 1998 pour ses visions réformistes.

34. *Ibid.*

politiques et pourtant *Belqeys* en fait partie. De plus, elle est dépeinte comme l'un des dirigeants les plus justes et les plus rationnels. Cela suffit pour attester que le Coran accepte la capacité naturelle et intrinsèque des femmes à gérer et à gouverner. En effet, *Belqeys* n'est pas une exception. Elle représente l'ensemble des femmes. Elle a montré que les femmes ne sont pas plus faibles que les hommes en matière de gouvernement et qu'elles peuvent même être meilleures dans la mesure où la notion de justice était l'une des caractéristiques du règne de *Belqeys* »³⁵.

Quant aux différences biologiques entre les hommes et les femmes, Monir Gorgi constate que dans les systèmes politiques modernes la prédominance du savoir technique et gestionnaire moderne a rendu caduc le rôle de la force physique dans l'exercice du pouvoir. Par conséquent, elle remet en question la pertinence de la jurisprudence politique islamique selon laquelle l'appartenance au sexe masculin est l'une des conditions préalables pour diriger les pays musulmans.

Féminisme islamique et citoyenneté politique des femmes sous le régime islamique

Perdant une partie importante de leurs droits civils, les femmes ont pu maintenir leurs droits politiques parce qu'elles ont pris leur place en tant qu'actrices sociales et politiques dans le mouvement révolutionnaire. Cela a conduit l'ayatollah Khomeyni à revenir sur ses choix précédents et à entériner, sur le plan religieux, les droits politiques des femmes. Contrairement à la majorité des clercs de haut rang qui s'opposaient à la présence des femmes dans la sphère publique et souhaitaient les voir regagner la sphère domestique, Khomeyni s'est prononcé en faveur de l'activité sociale et politique des femmes islamiques : « Dieu est satisfait de leur grand service. C'est un péché de saboter leurs activités dans la sphère publique »³⁶. Avec son approbation, quatre femmes ont été élues dans chacun des trois premiers Parlements islamiques de 1980, 1984 et 1988. Elles occupaient 1,5 % des sièges seulement. Les privilèges excessifs accordés aux hommes par les dispositions juridiques islamiques en vigueur n'ont pas tardé à provoquer le mécontentement de la population féminine, y compris de celles qui, pendant la Révolution, revendiquaient la mise en application de ces dispositions. Les élues islamiques étaient assaillies par leurs électrices issues des milieux traditionnels et religieux et

35. Monir Gorgi, « Zan va zamâmdâri. Negahi beh hokoumat-e malakeh-ye saba dar qorân », (Femmes et direction. Un aperçu du gouvernement de la reine de Saba dans le Coran) », *Farzâneh*, vol. 1, automne 1993, p. 9-29.

36. La déclaration de Khomeyni est datée du 12 mars 1982 dans *Sabifeh-ye Nour*, Téhéran, 1989, vol. 17, p. 211.

mécontentes de l'aggravation de leur condition. Ces députées, qui, à l'exception d'Azam Taleqani, partageaient une vision traditionaliste et adhéraient à l'idéologie dominante, défendaient « les besoins et les droits islamiques des femmes ». Elles affirmaient que les lois islamiques octroyaient aux femmes tous leurs droits et que si ces lois étaient appliquées à la lettre les femmes obtiendraient leurs droits.

L'ampleur du mécontentement de la population féminine a provoqué une mobilisation plus importante des femmes islamiques aux élections pour le 5^e Parlement (1996-2000). Les législatives ont également fourni aux femmes une occasion de revendiquer ouvertement et publiquement leurs droits et d'exiger que les candidats s'expriment sur divers aspects de la condition féminine. Parmi les 320 femmes candidates (6 % du total), certaines, comme Soheila Jelodarzadeh, d'origine ouvrière, qui a été élue au 5^e, 6^e (2000-2004) et 8^e (2008-2012) Parlement, Fâzeh Hachemi-Rafsanjani, présidente du Conseil de la solidarité du sport féminin des pays musulmans, et Marziyyeh Seddiqi, candidate à Mashhad (deuxième ville du pays), étaient considérées par le public féminin comme des défenseuses des droits de femmes. Toutes trois ont été souvent élues grâce aux votes des femmes. Les treize élues qui représentaient 5 % des sièges ont tenté d'améliorer la condition féminine.

Fâzeh Hachemi-Rafsanjani a rejeté la lecture figée et rigide des préceptes islamiques par les autorités religieuses et politiques et revendiqué leur réinterprétation : « Ce n'est pas l'islam mais les interprétations par le clergé de ses préceptes qui sont à l'origine de l'interdiction d'accès des femmes à la magistrature »³⁷. Fâtemeh Ramezanzadeh, Soheyla Jelodarzadeh et Marziyyeh Seddiqi, quant à elles, ont affirmé que le dynamisme de l'islam devait être reflété dans le Code civil, et ont revendiqué pour les femmes l'égalité du droit au divorce et le droit exclusif de garde de leurs enfants après le divorce³⁸. Le 5^e Parlement a approuvé la création d'une commission spéciale des affaires des femmes et de la famille au sein de l'Assemblée visant la réforme des lois en vue d'une meilleure protection des droits des femmes. Malgré l'opposition des élus conservateurs, les députées militantes ont réussi à faire modifier certaines lois de manière à limiter le droit unilatéral des hommes au divorce. Pour demander le divorce, les couples doivent se présenter auprès des tribunaux, lesquels ont été autorisés à embaucher des conseillères judiciaires. En janvier 1996, 200 femmes ont été désignées à ce poste, un premier pas vers la nomination de femmes juges.

37. Fâzeh Hachemi-Rafsanjani, Téhéran, 31 juillet 1996, entretien avec l'auteure.

38. Voir *Zan-e Rouz*, 1577, 19 octobre 1996, p. 18-19 et 60.

Les élections législatives de février-mai 2000 pour le 6^e Parlement ont été organisées à un moment où la rupture était consommée entre les réformateurs et les conservateurs. Fortement politisées, ces élections ont relégué au second plan les revendications spécifiques aux femmes³⁹. En dépit de leur nombre limité et de la résistance d'une partie importante de la classe politique qui entendait sauvegarder l'ordre patriarcal, les élues réformatrices du 6^e Parlement, qui étaient connues comme militantes des droits des femmes⁴⁰, ont tenté de modifier certaines lois grâce au recours à l'*ijtihad* (droit à l'interprétation). À cette fin, elles ont engagé des pourparlers avec des autorités religieuses réformatrices, notamment pour substituer des peines d'emprisonnement à la lapidation, prévue par le code pénal pour sanctionner l'adultère (*zina*), pour obtenir l'égalité entre les hommes et les femmes quant au prix du sang, et pour élever l'âge minimal au mariage. Le grand ayatollah Yousef Sane'i, selon lequel l'islam n'interdit pas aux femmes de devenir juges ni d'émettre des édits religieux ou de diriger le pays, a, en décembre 2002, délivré une *fatwa* selon laquelle la valeur de la vie d'une femme doit être égale à celle de la vie d'un homme. Grâce au soutien des clercs réformateurs, les élues ont souvent réussi à faire voter des lois améliorant le statut légal des Iraniennes. Néanmoins, le Conseil de surveillance⁴¹ a fait avorter ces réformes au motif de leur incompatibilité avec l'islam. Parmi ces projets de lois désapprouvés figuraient notamment l'adhésion de l'Iran à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW), la réforme de la loi sur le divorce afin de faciliter le divorce à l'initiative de l'épouse, le paiement par les principaux héritiers de la pension (*nafaqeh*)⁴² à l'épouse après le décès de l'époux (selon les lois en vigueur, l'épouse n'hérite que d'1/8^e des biens de son époux s'ils ont des enfants et d'un quart s'ils n'ont pas d'enfants), la procréation assistée ou encore l'égalité du prix du sang pour les femmes et les hommes. Cependant, pour la première fois depuis la Révolution, le 8 mars, la journée internationale de la femme, a été célébrée publiquement à l'initiative de plusieurs nouvelles élues, notamment Elaheh Koulayi, députée de Téhéran.

La loi constitutionnelle attribue à l'homme le droit exclusif à la direction religieuse et juridique de la société (articles 5, 107 et 163), mais reste ambivalente

39. Voir A. Kian-Thiébaud, *Les femmes iraniennes entre islam, État et famille*, op. cit..

40. Notamment, Elaheh Koulayi, Fâtemeh Haghghatjou, Fâtemeh Rakeyi, Jamileh Kadivar, Akram Mansourimanesh.

41. Composé de 6 clercs nommés par le Guide de la Révolution et de 6 juristes proposés au Parlement par le chef du judiciaire lui-même nommé par le Guide, ce Conseil est chargé de veiller à la constitutionnalité des lois, à leur compatibilité avec l'islam, et de valider tout candidature aux élections.

42. Dans le mariage permanent, l'époux doit fournir à son épouse une pension (*nafaqeh*) qui doit couvrir les frais du logement, de l'alimentation, de l'achat de vêtements et de meubles (article 1204 du code civil).

quant à la direction politique. L'article 115 utilise le terme *rajal* qui désigne un homme mais aussi une personnalité reconnue. Cette ambiguïté a permis à certaines de revendiquer la possibilité pour une femme de gouverner politiquement le pays : « Quelle est la différence entre la Présidence de la république et la direction d'une administration ? Aucune. Dans les deux cas, il s'agit d'une responsabilité exécutive. Alors pourquoi une femme ne pourrait-elle pas diriger le pays si elle peut être à la tête d'une administration ? »⁴³. Se saisissant de cette même ambivalence, 8 femmes ont déclaré leur candidature à l'élection présidentielle de 1997 et défié la perception des traditionalistes. Ainsi en fut-il d'Azam Taleqani : « J'ai le droit de présenter ma candidature. De plus, je souhaite que le mot *rajal* soit clarifié dans la Constitution. Si le Conseil de surveillance respecte l'islam, je serai habilitée »⁴⁴. À la présidentielle de 2001, 47 femmes, dont la plus audacieuse n'avait que 19 ans (alors que selon la loi les candidats doivent être âgés de 30 à 75 ans), ont de nouveau défié les conservateurs du Conseil de surveillance en présentant leur candidature. Leur nombre a atteint 89 en 2005 et 42 en 2009. Néanmoins, le mot *rajal* n'a pas été clarifié ; aucune des candidates n'a été habilitée et le Conseil de surveillance n'a fourni aucune explication à cela.

De l'espoir déçu à la radicalisation

Après son élection en 1997 et en réponse aux interrogations relatives à l'absence de femmes ministres dans son gouvernement, le Président Khâtami a déclaré avoir privilégié la compétence et non le sexe. En dépit du rôle primordial joué par les femmes dans son élection et de l'espoir que cet événement avait suscité parmi elles, aucun changement radical n'a vu le jour concernant le statut et la condition des femmes. À cet égard, la politique du gouvernement Khâtami ne constitue pas une rupture par rapport à celle de son prédécesseur.

Malgré l'existence de plusieurs femmes dotées de précieuses compétences pour l'exercice du pouvoir, y compris parmi les députées au 6^e Parlement, le Président a persisté dans son refus de nommer des femmes ministres après sa réélection en 2001. Zahra Shoja'i, qui était la conseillère du Président pour les affaires féminines et la directrice du Centre de participation des femmes, et Ma'soumeh Ebtekar, vice-présidente et responsable de la protection de l'environnement, ont été les seules femmes présentes au sein de l'exécutif du Président Khâtami, ce qui a provoqué la critique des élues féministes

43. Fâezeh Hachemi-Rafsanjani, Téhéran, 31 juillet 1996, entretien avec l'auteure.

44. *Zamân*, 34, avril-mai 1997, p. 6-7.

islamiques. Jamileh Kadivar, deuxième élue de Téhéran au 6^e Parlement, a alors déclaré : « Nous savons que la présence d'une ou deux femmes au gouvernement ne va pas résoudre les problèmes des femmes, mais nous sommes persuadées que la nomination de femmes ministres aura des conséquences positives sur la société et sa culture. (...) Dans ce pays, on fait beaucoup de propagande pour la participation des femmes mais on utilise très peu leurs compétences »⁴⁵.

Pour Akram Mansouri-Manesh, députée d'Ispahan, « le refus [du Président] de nommer des femmes pourtant beaucoup plus compétentes que les hommes désignés comme ministres est un tort à l'ensemble de la population féminine »⁴⁶. Sous la présidence de Khâtami (1997-2005), la politique de la République islamique envers les femmes est demeurée ambiguë, comme le constate Zahra Shoja'i : « Plus de deux décennies après la Révolution, nous ne connaissons pas encore la doctrine de la République islamique concernant les femmes. Le taux d'activité des femmes doit-il augmenter ou non ? Nous sommes dépourvus d'un programme global concernant les femmes. Ce ne sont pas les quatre principes de la Constitution, les sermons de l'imam Khomeyni ou l'histoire des femmes au début de l'islam qui peuvent nous conduire à la conception d'un programme global ! »⁴⁷.

Cette ambiguïté doctrinale ne se résume pas aux politiques de la République islamique concernant les femmes mais trouve son origine dans les fondements de ce régime qui se veut à la fois républicain et islamique.

La lenteur des réformes pendant la présidence de Khâtami a déçu les femmes instruites et modernes qui avaient joué un rôle prépondérant dans son élection. Elle a contribué à leur démobilitation politique et à leur radicalisation. L'absence de mobilisation de ces femmes a favorisé l'ascension politique de femmes conservatrices ou ultraconservatrices qui, grâce à un taux de participation très bas, ont été élues au 7^e Parlement (2004-2008). Ce dernier, en majorité conservateur, comptait 12 femmes, dont une seule était issue de la mouvance réformatrice⁴⁸. À peine élues, deux d'entre elles, les plus antiféministes⁴⁹, ont soutenu la polygamie, plaidé pour l'accentuation

45. Voir les propos de Jamileh Kadivar dans *Siyasat-e Rouz*, 115, 13 shahrivar 1380 (4 septembre 2001).

46. Voir les propos de Akram Mansouri-Manesh dans *Zanân*, 79, septembre 2001, p. 12.

47. Interview de Mahboubeh Abbasqolozadeh, éditrice de la revue féminine *Farzâneh* avec Zahra Shoja'i, Téhéran, printemps 2001.

48. Il s'agit de Mehranguiz Morovati, députée de Khalkhal également élue au 6^e Parlement. Les autres appartenaient au camp conservateur. Rafat Bayat élue de Zanjan est une conservatrice indépendante. Fatemeh Alia, Nafiseh Fayyazbakhsh, Elham Aminzadeh, Laleh Eftekhari, Fatemeh Ajorlou et Fatemeh Rahbar étaient élues de Téhéran, Effat Shari'ati, Hajar Tahiri, Eshrat Shayeq et Nayereh Akhavan-Bitaraf étaient respectivement élues de Karaj, Rasht, Tabriz et Isfahan.

49. Fatemeh Alia et Eshrat Shayeq.

des mesures répressives à l'encontre des femmes « mal voilées » et se sont prononcées contre l'adoption de la CEDAW. Ces prises de position ont provoqué la protestation des femmes urbaines, soutenues par les revues féminines, les journaux réformateurs et les anciennes élues réformatrices. Leur réaction a contraint les députées conservatrices à battre en retraite sur le sujet de la polygamie, mais elles ont été unanimes à rejeter la ratification de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes par l'Iran comme en témoignent les propos de l'une d'entre elles : « Nous n'avons aucunement besoin de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes. Nous avons déjà préparé une convention islamique et, si elle est ratifiée, les autres pays musulmans pourront également l'adopter »⁵⁰. Les femmes membres du traditionaliste Parti de la coalition islamique, quant à elles, critiquaient surtout le féminisme perçu comme « le vestige du colonialisme occidental », déploraient le « non-respect des femmes iraniennes pour le voile islamique » et revendiquaient « l'islamisation de la société »⁵¹. Ces positions prises trois décennies après la Révolution révèlent l'échec d'un projet islamiste de société qui n'est pas parvenu à imposer un système totalisant prenant en charge tous les aspects de la société en s'appuyant uniquement sur les fondements islamiques.

Le retour des féministes islamiques sur la scène politique

Depuis l'élection du radical-populiste Ahmadinejâd (due à l'abstention massive de l'électorat réformateur au second tour de la présidentielle de juin 2005), d'importantes régressions dans les droits et les activités des femmes et des féministes ont conduit certaines féministes islamiques d'obédience politique réformatrice à assurer leur présence active dans la sphère politique et publique. L'une des occasions qui leur ont été offertes de prêter leurs voix au mécontentement des femmes a été le projet de loi portant sur la « protection de la famille » préparé par le judiciaire et présenté dans le courant de l'année 2007 par le gouvernement de Ahmadinejâd. Sous prétexte de consolider les fondements de la famille, ce projet de loi octroie de nombreux privilèges supplémentaires aux hommes en ce qui concerne le mariage polygame permanent et le mariage temporaire, et limite davantage les droits des femmes en matière de divorce. Il conditionne le deuxième mariage de l'époux à l'autorisation du tribunal qui, elle, dépend seulement des moyens financiers

50. Voir les propos de Effat Shari'ati dans *Sharyq*, 535, 28 juillet 2005, p. 3.

51. *Ibid.*

de l'homme. Dans une résolution qu'elles ont adoptée contre le projet de loi sur la famille, certaines féministes islamiques ont critiqué les obstacles dressés par les autorités aux droits légitimes des femmes, qu'elles qualifient d'oppression et de discrimination, susceptibles de retarder le processus de développement du pays. Elles se positionnent contre les conservateurs qui réduisent la femme exclusivement à son rôle de procréatrice : « Limiter le rôle des femmes aux rôles traditionnels et stéréotypés, déclarer inutile la participation des femmes aux activités sociales et politiques, imposer des restrictions aux activités des militantes des droits des femmes ou mettre fin aux projets de développement des femmes ne font que perpétuer la vision du deuxième sexe »⁵².

En septembre 2008, plus d'une cinquantaine de féministes islamiques⁵³ et séculières ont investi le Parlement. Se saisissant de la rivalité politique entre Ali Larijani, le président du Parlement, et Ahmadinejâd, elles ont réussi à faire retirer les deux articles de lois particulièrement discriminatoires à l'égard des femmes⁵⁴. Les interactions entre les militantes islamiques et séculières ont joué un rôle crucial dans leur prise d'autonomie intellectuelle et dans la formation d'une solidarité de sexe et de classe (elles sont issues des classes moyennes) leur permettant de défier et parfois d'infléchir des institutions, des lois et des traditions qu'elles percevaient précédemment comme puissantes et inaltérables.

L'ampleur du conservatisme et du sexisme du gouvernement, d'une part, celle des activités contestataires des féministes islamiques et séculières, d'autre part, ont même conduit les conservatrices antiféministes, dont certaines députées, à rendre public leur mécontentement sur la politique menée par leur propre camp à l'égard des femmes. Elles se sont déclarées déçues du refus du Conseil de surveillance d'habiliter les femmes candidates à l'élection présidentielle, ont critiqué le nombre restreint de femmes dans les instances décisionnaires, et ont désapprouvé le refus du Président Ahmadinejâd de nommer des femmes ministres. Ces élues conservatrices ont également vivement réagi quand leurs collègues masculins se sont opposés à l'élection d'une femme aux instances dirigeantes du Parlement : « Dire que la présence des

52. Résolution intitulée *Eteraz beh layehy-e khanevadeh* (Protestation contre le projet de loi sur la famille), signée par la Commission des femmes du front de la participation de l'Iran islamique, la Société de la protection des droits des femmes, l'Association des femmes journalistes, la Société des femmes musulmanes réformistes et l'Association des chercheuses en sciences humaines, *Iran Emrooz*, 3 septembre 2007.

53. La taxation du douaire et l'article 23 qui autorisait les mariages polygames pour les hommes dotés de moyens financiers suffisants, sans que la condition du consentement de la première épouse soit mentionnée.

54. Parmi lesquelles figuraient Elaheh Koulayi, Farideh Mashini et Fakhri Mohtashampour du principal parti réformateur, le Parti de la participation de l'Iran islamique, et Azam Taleqani, Shahla Sherkat, Minou Mortazi-Langeroudi, et Ashraf Geramizadegan (journalistes et militantes dans des ONG).

femmes dans les instances dirigeantes du Parlement est en contradiction avec l'humilité des femmes musulmanes n'est qu'un prétexte. La vérité est que ces députés se croient supérieurs aux femmes »⁵⁵. Les législatives pour l'élection du 8^e Parlement qui se sont déroulées en avril-mai 2008 ont de nouveau provoqué la colère de certaines femmes politiques conservatrices dont Maryam Behrouzi, ancienne députée, membre du Parti de la coalition islamique, principal parti conservateur, et présidente de la conservatrice Association Zeynab, lorsque les conservateurs ont refusé de présenter plus de 4 candidates. Behrouzi, qui plaide pour un quota de 30 % de candidates sur les listes électorales, avait préparé, avec son association, une liste de 10 femmes sur un total de 30 candidats pour Téhéran. Sa proposition n'ayant pas été retenue par son parti, elle a refusé de participer aux élections. Le 8^e Parlement compte 8 députées en son sein. Concernant les obstacles dressés à la présence des femmes au Parlement, elle a déclaré : « Les femmes doivent participer activement à la prise de décision. Il n'y a pas d'interdiction légale quant à leur accès massif au Parlement. C'est le système patriarcal dominant qui souhaite écarter les femmes de la sphère publique »⁵⁶.

L'élection présidentielle de juin 2009 a été une nouvelle occasion pour les militantes de défier l'ordre politique patriarcal. Une large coalition d'activistes séculières et musulmanes a appelé le futur président de la République islamique à prendre des mesures pour la ratification de la CEDAW et la modification des articles de la loi constitutionnelle et du Code civil particulièrement discriminatoires à l'égard des femmes.

Face à l'État islamique qui utilise la religion pour justifier les discriminations sexuelles et conforter la logique patriarcale, les féministes islamiques ou les militantes islamiques des droits des femmes contestent les inégalités sociales entre les sexes au nom de cette même religion. À travers une relecture au féminin dynamique et critique du Coran et des traditions, elles procèdent à l'historicisation et à la contextualisation de l'islam et rejettent toute vision déterministe de la religion. Mettant en question les identités et les rôles sexués traditionnels attribués aux femmes, elles défendent l'idée selon laquelle les différences entre les sexes relèvent d'un choix politique et non d'une volonté divine, et revendiquent pour les femmes le droit à la citoyenneté pleine et entière. Elles visent également l'établissement de l'autorité des femmes dans le domaine du sacré. Leur stratégie consiste à construire des

55. Voir les propos de Nayereh Akhavan-Bitaraf dans *Aftab-Yazd*, 1599, 3 septembre 2005, p. 2.

56. Voir l'interview de Maryam Behrouzi sur la chaîne de radio allemande Deutsche Welle, le 19 février 2008 (<http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,3137038,00.html>).

modèles religieux (chi'ites) féminins afin de s'affranchir des hommes et des autorités religieuses qui ont jusque-là monopolisé l'interprétation des lois et des traditions islamiques au détriment des femmes.

Le féminisme islamique iranien conteste également la validité d'un modèle d'émancipation unique qui serait issu de l'histoire et de modèles occidentaux. Il nous invite à mettre en question les préjugés qui entourent la représentation de l'islam comme étant un corpus de doctrines figées et immuables. En prenant la parole, à travers leurs actions et leurs luttes, les féministes islamiques revendiquent le statut de sujets agissants, le renouveau de l'islam et le changement des rapports de pouvoir entre hommes et femmes.

Reste à savoir si, sans volonté de la part de l'État, ces efforts intellectuels et ces luttes sociales parviendront à introduire des changements institutionnels et culturels. ■

Azadeh Kian est docteure en sociologie politique de l'Université de Californie (UCLA), professeure de sociologie, directrice du Centre d'enseignement, de documentation et de la recherche pour les études féministes à l'Université Paris 7-Diderot et chercheure au laboratoire Mondes iranien et indien (CNRS). Elle a publié dernièrement *La République islamique d'Iran : de la maison du Guide à la raison d'État* (Paris, Éditions Michalon, 2005) ; *Famille et mutations sociopolitiques : l'approche culturaliste à l'épreuve* (en collaboration avec Marie Ladier-Fouladi, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2005) ; « Social Change, the Women's Rights Movement, and the Role of Islam », *The Middle East Institute: The Iranian Revolution at 30* (www.mideasti.org, 2009, p. 55-57, réédité dans mrzine.monthlyreview.org/kt050309.html) ; « Crafting Iranian Nationalism: Intersectionality of Aryanism, Westernism and Islamism » (en collaboration avec Gilles Riaux), dans Susana Carvalho, Francois Gemenne (eds), *History, Nationalism and the (Re)construction of Nations* (New York, Palgrave, 2009, p. 189-203) ; « Erving Goffman : de la production sociale du genre à l'objectivation sociale des différences biologiques », dans Danielle Chabaud-Rychter, Virginie Descoutures, Anne-Marie Devreux, Eleni Varikas (dir.), *Questions de genre aux sciences sociales normâles* (Paris, La Découverte, 2010).

Adresse électronique : azadeh.kian@univ-paris-diderot.fr