

L'ISLAM, LES FEMMES  
ET LA CITOYENNETÉ

**L**A MONTÉE DES MOUVEMENTS ISLAMISTES dans le monde musulman, marquée par la victoire de l'islam chi'ite dans la révolution iranienne (1979), a conduit nombre de spécialistes à tenir pour impossible une modernisation politique de type occidental dans le monde musulman et à conclure à l'incompatibilité entre l'islam et la modernité. Cette perspective fait une distinction catégorique entre les mondes occidental et musulman, analyse l'islam comme un corpus de doctrines immuables et le réifie comme une force objective et indépendante (du contexte historique, social, etc.) qui modèlerait les musulmans, leurs cultures et systèmes culturels, leurs relations sociales et leurs traditions intellectuelles. Les attentats du 11 septembre aux États-Unis, commis au nom de l'islam, ont contribué à la popularisation de cette perspective, qui resurgit en échos médiatiques aux appels de Ben Laden et de George Bush.

71

La différence présumée essentielle entre l'Occident et l'Orient musulman est aussi revendiquée par les dirigeants des sociétés de tradition musulmane et leur opposition islamiste. Elle est accompagnée d'une valorisation de soi à travers la glorification de la culture d'origine (nationale/islamique) et la stigmatisation de l'autre (l'Occident). Les dirigeants plaident pour cette différence afin de rejeter la viabilité d'un système démocratique, l'égalité des droits entre hommes et femmes, et justifier leur pouvoir autocratique. Le roi Fahd d'Arabie s'accorde avec les culturalistes occidentaux pour affirmer : « Le système démocratique existant dans le monde ne convient pas à notre région... Nous avons notre foi musulmane qui est à la fois une religion et un système complet. Les élections ne conviennent pas à la sphère de la religion musulmane<sup>1</sup>. »

---

1. Interview à al-Siyasat (Koweït), 28 mars 1992 (cité par Lisa Anderson, « State Policy and Islamist Radicalism », in John Esposito (dir.), *Political Islam. Revolution, Radicalism or Reform ?*, Londres, Lynn Reiner, 1997, p. 25).

72 S'inspirant de cette perspective culturaliste/essentialiste, de nombreux ouvrages sur les femmes dans les sociétés de tradition musulmane mettent en exergue la question idéologique et le rôle de l'islam dans la vie des femmes, comme si les musulmanes vivaient exclusivement dans le monde clos de la religion et de l'idéologie. Ces analyses se font au détriment de l'interaction entre l'idéologie, la religion, l'économie, la politique et le genre. Elles négligent l'impact des changements fondamentaux sur la vie des femmes survenus au sein de ces sociétés du fait de leur modernisation, et la réappropriation par elles des comportements et valeurs de la modernité mondiale, en dépit des préceptes religieux (chute continue de la fécondité, augmentation de leur âge au premier mariage, participation grandissante aux activités économiques, politiques, etc.). L'analyse culturaliste occulte aussi les contestations des rapports sociaux de sexe par les femmes qui refusent les justifications divines de l'action humaine et se positionnent dans les systèmes de valeurs et de luttes politiques qui ne sont pas centrés autour du rejet de l'Occident. Elles sont souvent accusées par les islamistes et les conservateurs d'avoir importé les idées et pratiques occidentales, étrangères à leur société.

En accordant la primauté au facteur religieux, les culturalistes admettent de fait le postulat des islamistes qui, dans une approche positive de la nature, essentialisent les différences entre les hommes et les femmes et excluent toute possibilité d'atteindre l'égalité entre les sexes dans les sociétés de tradition musulmane. Selon cette lecture, la différence sociale entre les deux sexes trouverait son origine dans la volonté divine et relèverait d'un fait naturel et non d'un choix politique. Les défenseurs d'une lecture traditionaliste et non évolutive de l'islam se réfèrent souvent au verset suivant pour démontrer la vérité de ce postulat : « Les hommes sont supérieurs aux femmes à cause des qualités par lesquelles Dieu a élevé ceux-là au-dessus de celles-ci<sup>2</sup>... »

Les propos d'un islamiste iranien résument bien cette justification religieuse de l'inégalité entre les sexes : « L'islam ne reconnaît pas l'égalité sociale entre les hommes et les femmes. Selon les principes islamiques, les hommes et les femmes n'ont pas des droits égaux [...]. Conformément au Coran les femmes sont inférieures aux hommes et la jurisprudence islamique a reconnu et codifié les différences entre les

---

2. Le Coran, verset 34 de la sourate al-Nisa (Les femmes), trad. de Kasimirski, Paris, Flammarion, 1970, p. 92.

sexes : le prix du sang pour le meurtre d'une femme musulmane est la moitié de celui d'un homme musulman ; les femmes héritent la moitié de la part de l'homme ; elles ne sont pas autorisées à voyager ou même à quitter la maison sans l'autorisation de leurs époux ; les hommes ont le droit unilatéral au divorce ; et seuls les hommes peuvent assumer la direction religieuse et juridique [...]. Dans une société islamique, un homme musulman jouit du statut social le plus complet. Dans une telle société la supériorité de l'homme n'est pas une réalité sociale mais une vérité religieuse<sup>3</sup>. »

Dépourvus d'un véritable projet de société, les islamistes ont pour objectif déclaré l'application de la chari'a (les lois islamiques) destinée à « sauvegarder les traditions et les valeurs islamiques face à la mondialisation qui viserait à détruire les derniers bastions de la résistance au sein des sociétés musulmanes<sup>4</sup> ». Cette résistance serait assurée par l'application de la chari'a aux droits des femmes et au droit familial, car « la famille musulmane est l'un de ces derniers bastions ayant contribué à préserver la cohésion de la société musulmane ». Selon les islamistes marocains, la famille musulmane serait devenue « la cible de complots internationaux visant sa destruction et l'anéantissement des assises islamiques sur lesquelles elle s'est toujours appuyée et qui ont assuré sa continuité et sa résistance ». Parmi les membres de la famille, les femmes sont désignées comme les principales dépositaires des traditions. *El Mounqid*, le journal du Front islamique de salut en Algérie, rappelait sans cesse « le rôle de la femme dans l'éducation des jeunes générations en vue de fonder une famille musulmane et une société saine ». La femme qui, pour le FIS comme pour beaucoup d'autres islamistes, « est mère avant tout, a été créée pour la procréation, mission sacralisée, incontournable, la seule qui confère respect, dignité et qui préserve la féminité<sup>5</sup> ». Ces islamistes confinent ainsi la femme dans le monde clos de la sphère domestique dans laquelle l'égalité entre les hommes et les femmes est limitée par une hiérarchie naturelle.

3. Amir-Shahram Kholdi, « Haq-e Hayat-e Zananeh va Qara'at-e Dini va Qeyr-e Diniye Haq-e Hayat » (Les droits de vie des femmes et les lectures religieuses et non religieuses du droit de vie), *Jami'ih-e Sâlim*, janvier 1996, n° 24, p. 48-49.

4. *Notre position*, Mouvement de l'unification et de la réforme, Casablanca, juin 2000. Cette publication concerne les positions des mouvements islamistes marocains contre le Projet de plan d'action national pour l'intégration de la femme au développement.

5. Dalila Morsly, « Discours sur les femmes », in Andrée Dore-Audibert et Souad Khodja (dir.), *Être femme au Maghreb et en Méditerranée*, Paris, Karthala, 1998, p. 133-134.

La différenciation des rôles masculins et féminins est l'une des conséquences logiques de ce confinement. Le travail rémunéré de la femme à l'extérieur, qui est susceptible de favoriser son autonomisation, est remis en question, et la maternité et les travaux domestiques deviennent la fonction principale de la femme tandis que la fonction économique est réservée à l'homme. Certains islamistes, dont le FIS, proposent même que le travail à la maison soit « légitimement considéré comme une fonction sociale et éducative donnant à la mère droit à une pension<sup>6</sup> ». Selon un traditionaliste iranien, « Dieu a créé la femme pour effectuer les travaux domestiques et s'occuper de l'éducation de ses enfants. Dieu a créé l'homme pour les affaires extérieures, pour affronter les problèmes de la vie<sup>7</sup> ».

74 Le modèle idéal de la femme musulmane prescrit par la chari'a est celui des femmes appartenant aux classes aisées pour lesquelles le travail de la femme est un choix et non une nécessité économique. C'est la raison pour laquelle l'activité salariée des femmes issues des milieux populaires, qui sont contraintes de travailler, est largement dévalorisée par les islamistes, car elle ne correspond pas à l'idéal de la féminité islamique. Les théoriciens musulmans justifient cette inégalité sous prétexte que le besoin financier des femmes est inférieur à celui des hommes, car subvenir aux besoins de la famille et satisfaire les dépenses des femmes est du ressort des hommes<sup>8</sup>. Les lois islamiques reconnaissent l'autorité et la supériorité de l'homme sur la femme et lui accordent des privilèges excessifs du fait de sa fonction économique car « les hommes emploient leurs biens pour doter les femmes<sup>9</sup> ». Cette autorité dans l'institution familiale lui garantit aussi un statut privilégié dans le domaine de l'emploi.

La résistance des traditionalistes à l'indépendance financière des femmes s'explique par le fait que le statut des femmes dépend largement du contrôle qu'elles peuvent exercer sur leurs propriétés et leur force de travail<sup>10</sup>. L'indépendance économique de la femme, qui est susceptible de la conduire à l'autonomie intellectuelle, vient concurrencer les habilitations traditionnelles de l'homme et le menace dans son autorité au

6. *Ibid.*

7. Seyyed Javad Mostafavi, *Behesht-e khanevadeh* (Le paradis de la famille), Téhéran, vol. I, 1995, p. 118.

8. Ayatollah Morteza Mottahari, *Nezam-e Hoquq-e zan dar Eslam* (Le système des droits de femmes en islam), Téhéran, Sadra, 1993 (17<sup>e</sup> éd.).

9. Le Coran, verset 34, *op. cit.*, p. 92.

10. Robert L. Blumberg, « A General Theory of Gender Stratification », *Sociological Theory*, 1984, p. 23-101.

sein de la famille. Elle risque de bouleverser l'équilibre traditionnel ou « l'harmonie matrimoniale fondée sur la domination de l'homme ».

Néanmoins, les islamistes ne sont pas tous unanimes pour reléguer la femme à la domesticité et sont susceptibles de changer de discours sous la pression sociale des femmes, face à la réalité sociétale ou encore dans une vision tactique. Certains d'entre eux admettent la participation des femmes à la sphère publique mais s'opposent à leur autonomisation. Les Frères musulmans égyptiens ont favorisé l'instruction des femmes et leur participation à la vie publique. Leur fondateur Hassan al-Banna avait dans les années 1930 créé des écoles privées pour les filles. Les Frères musulmans ont fondé l'organisation des Sœurs musulmanes en 1937 pour instruire et organiser leurs adhérentes dont le nombre a atteint 5 000 en 1948, alors l'un des plus élevés parmi les organisations de femmes. Mais pour Hassan al-Banna les femmes musulmanes devaient dépendre de leurs époux économiquement et moralement. Dans cette optique, conforme à la chari'a, l'activité économique devait être exclusivement réservée aux hommes qui avaient pour responsabilité la protection des femmes. L'emprisonnement massif des Frères musulmans après l'assassinat du premier ministre égyptien en 1948 a privé les Sœurs musulmanes de cette « protection » et les a conduites à organiser leurs activités indépendamment de leurs frères. Cet épisode associé à l'emprisonnement des Sœurs musulmanes sous Nasser dans les années 1960 a provoqué le changement du discours des Frères musulmans sur les femmes<sup>11</sup>. En Iran, l'octroi du droit politique aux femmes par le chah en 1963 a suscité le mécontentement des clercs de haut rang, dont l'ayatollah Khomeyni qui a annoncé : « En octroyant le droit de vote et d'éligibilité aux femmes, le gouvernement a enfreint l'islam et a provoqué l'inquiétude des ulémas [clergé] et d'autres musulmans<sup>12</sup>. » Mais face à la constitution des femmes en actrices sociales et politiques pendant la révolution (1978-1979), Khomeyni a rétracté sa précédente position et a entériné, sur le plan religieux, la participation politique des femmes : « Les femmes ont le droit d'intervenir dans les affaires politiques. C'est leur devoir religieux<sup>13</sup>... » En vue de rassurer les femmes,

11. Mervat Hatem, « Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization : do Secularist and Islamist Views Really Differ ? », *The Middle East Journal*, vol. 48, n° 4, automne 1994, p. 672-673.

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

13. *Sabifeh-ye Nour*, vol. 9, 1989, p. 136.

notamment les modernistes, il a présenté une nouvelle interprétation des lois et traditions islamiques : « Selon l'islam, les hommes et les femmes sont égaux. Certains commandements sont spécifiques aux hommes et certains autres aux femmes. Cela ne veut pas dire que l'islam a privilégié l'un ou l'autre [...]. Nous ne sommes pas contre l'éducation de la femme. Nous ne sommes pas contre son activité économique. Nous ne nous opposons pas à son droit au voyage. Nous respectons la liberté de la femme tout comme celle de l'homme. La femme n'a absolument aucune différence avec l'homme [...]. Selon l'islam, la femme doit être voilée mais elle n'est pas obligée de porter le chador. Elle peut choisir n'importe quel vêtement qui lui servira de voile<sup>14</sup>. » Mais au lendemain de la victoire, l'application d'un modèle islamique aux droits des femmes et au droit familial a ébranlé la confiance des Iraniennes dans le pouvoir islamiste et a provoqué leur mobilisation. Face à ceux qui utilisent l'islam pour justifier les discriminations sexuelles et conforter la logique patriarcale et la domination masculine, elles se nourrissent de la même religion pour contester les rapports sociaux de sexe à travers leur réinterprétation au féminin.

Les partisans de l'idéal de la féminité islamique sont aussi susceptibles de modifier leurs interprétations de la chari'a face à la réalité économique, liée à l'urbanisation croissante et à l'absence ou au dysfonctionnement des institutions sociales dus au retrait de l'État. La crise économique et la cherté de la vie rendent en effet indispensable la participation des femmes, notamment celles appartenant aux classes moyennes, dont beaucoup n'étaient pas actives, aux revenus du ménage. Cependant, seule la dimension économique-financière de cette activité est valorisée, au détriment de sa dimension sociale, et les femmes continuent d'être considérées comme dépendantes de leurs époux. Ainsi l'ayatollah Khamenehi, l'actuel Guide de la révolution en Iran, déclare : « L'islam autorise la femme à travailler à l'extérieur. Son travail peut être même nécessaire mais à condition qu'il ne bouleverse pas sa principale responsabilité, notamment l'éducation de ses enfants et l'entretien du foyer<sup>15</sup>. »

Si les islamistes sont contraints d'accepter, par la force des circonstances, le travail rémunéré des femmes, ils n'assument pas pour autant ses conséquences logiques, à savoir l'autonomisation de celles-ci et le

14. *Ibid.*, vol. 4, 1989, p. 60 et 103.

15. Propos de l'ayatollah Ali Khamenehi, prononcés en 1371/9/26 (16 décembre 1992), publiés dans *Cheshmeh-ye Nour*, Téhéran, 1374/1995, p. 269.

rejet par elles de l'autorité sans partage de l'homme. Autrement dit, la remise en question de la pertinence des lois islamiques par les unes ou l'utilisation tactique de ces lois afin d'obtenir des concessions financières de leurs maris par les autres. L'opposition des islamistes, qui voient dans l'autonomie des femmes les vestiges de l'émancipation à l'occidentale, conduit souvent les femmes « islamistes », en particulier les jeunes et les plus instruites, à se distancier des hommes de leurs mouvements ou de ceux au pouvoir, dans le cas de l'Iran, et à adhérer à un féminisme se référant à l'islam.

La défense de la logique patriarcale et de la domination masculine n'est pas l'apanage des islamistes. Les États modernisateurs-autoritaires laïques ou laïcisants ont tant bien que mal inclus les femmes dans le programme général de la *modernisation* et du développement national. Dans la majorité de ces sociétés, les femmes ont obtenu les droits politiques, le droit au travail ou à l'éducation. Néanmoins, comme l'institutionnalisation des rapports sexués, ces États n'ont pas défié les rapports de genre à l'intérieur de la famille et n'ont pas enlevé à la famille et à la religion toutes leurs fonctions sociales – ce qui en retour entrave le processus de laïcisation. En Iran, sous Reza chah (1925-1941), qui était largement inspiré par Mustafa Kemal Atatürk, une législation ayant eu pour origine une volonté étatique « laïque » mais antidémocratique était introduite et certaines réformes pour faciliter l'accès des femmes à la sphère publique étaient engagées : la scolarisation des filles en milieu urbain était accélérée ; la fondation en 1936 de l'Université de Téhéran (la première en Iran) a permis l'accès des femmes à l'éducation supérieure et à certains emplois notamment dans l'enseignement et l'administration. Le port du voile était interdit en 1936, mais dans le code du statut personnel, fondé sur la chari'a et promulgué en 1933, la répudiation, la polygamie et le mariage temporaire restaient en vigueur et l'union conjugale entre une musulmane et un non-musulman était prohibée. De par leur portée limitée, ces réformes n'ont pas réussi à changer les perceptions et la culture traditionnelles car, d'une part, elles se limitaient au milieu urbain et, d'autre part, elles ne touchaient pas au fondement de l'autorité patriarcale. La femme mère restait privilégiée par rapport à la femme citoyenne et on demandait aux femmes d'être « modernes » mais « modestes ». C'est à partir de 1967, avec la promulgation de la loi sur la protection de la famille, que cette moitié de la population voit ses droits s'élargir tant dans la sphère privée que publique. La répudiation est abolie et le divorce devient judiciaire, la polygamie est réglementée, les femmes obtiennent le droit au divorce et

à la garde des enfants après le divorce, et leur accès à plusieurs emplois, y compris la magistrature, jusque-là réservés aux hommes, est facilité. Mais ces changements statutaires étaient loin d'avoir établi l'égalité entre les sexes, d'autant que leur application s'est limitée aux classes moyennes et aisées urbaines et modernes. Les classes moyennes traditionnelles et religieuses refusaient de participer à la modernisation impériale et les femmes rurales, qui constituaient pourtant la majorité de la population féminine, demeuraient en dehors de ces changements. La Turquie avec son code civil adopté en 1926 et qui s'inscrit dans une vision laïque de l'État, et la Tunisie avec son code du statut personnel de 1956 fondé, selon son initiateur Habib Bourguiba, sur une lecture moderniste du Coran, ne font pas exception à cette règle. Leurs régimes laïques et/ou laïcisants ont préservé les rapports patriarcaux au sein de la famille et donc de la société. En Tunisie, dont l'islam est la religion d'État (article 1<sup>er</sup> de la Constitution), le statut de chef de famille est conféré à l'homme et le droit successoral est calqué sur les lois islamiques. Le code civil turc accorde à l'homme le statut de chef de famille, le droit de choisir le lieu de résidence de la famille et oblige les femmes mariées à utiliser leur nom d'épouses. En dépit de l'existence de codes civils qui protègent mieux leurs droits dans ces deux sociétés de tradition musulmane, citées souvent en exemple par les défenseurs de la laïcité, les Tunisiennes et les Turques subissent une position subordonnée au sein de leurs familles et sont loin d'avoir acquis un statut égal aux hommes et encore moins le partage égalitaire du pouvoir. Les disparités entre hommes et femmes persistent aussi bien dans le champ politique, qu'économique et social. Le parlement turc élu en 1999 ne compte que 23 femmes sur 550 élus (soit 4 %), une proportion encore plus faible qu'en Iran (13 femmes sur 290 élus, soit 4,5 %). Il convient de noter que, depuis 1946, quand le multipartisme est instauré en Turquie, jusqu'en 1999, le pourcentage des femmes au parlement n'a jamais dépassé le seuil des 2 %. En Tunisie, où le champ politique est verrouillé du fait de la mainmise du RCD, le parti du pouvoir, les femmes n'occupent que 7 % des sièges du parlement élu en 1994. Leur nombre a atteint 23 sur un total de 94 députés (soit 13 %) lors des élections de 1999. En terme d'activité économique des femmes, les taux officiels sont de 22,9 % pour la Tunisie et de 32 % pour la Turquie. Quant au taux d'analphabétisme des femmes âgées de 15 ans et plus, il est de 45 % pour la Tunisie et de 32 % pour la Turquie.

Face à la montée des mouvements islamistes et pour neutraliser cette opposition, les régimes laïcisants ont souvent procédé à l'islamisation de



leurs sociétés et à l'application des lois islamiques, notamment, au droit des femmes et au droit familial, s'accommodant ainsi de l'ordre moral des islamistes. Les dirigeants algériens donnent un gage aux islamistes en adoptant le code du statut personnel de 1984 calqué sur la chari'a. Au Pakistan, l'islam devient officiellement la religion de l'État en 1973 sous le gouvernement de Zulfikar Ali Bhutto (1971-1977). Son successeur Zia ul Haq (1977-1988) procède au changement du code pénal hérité des Britanniques pour le calquer sur la chari'a, au détriment des femmes et des minorités religieuses. Le port du voile est encouragé, notamment à travers les médias et les livres scolaires, et les femmes perdent une partie importante de leurs droits tandis que pour les rendre davantage invisibles les personnages féminins disparaissent des écrans. En Égypte, sous la présidence de Anwar el-Sadate, la chari'a devient la source principale de la loi en 1980. En Indonésie, dont le droit familial est calqué sur une version modifiée de la chari'a, la polygamie qui était largement tabou est réapparue après la réislamisation des années 1990, tout comme l'expansion du port du voile ou encore la pratique de l'excision. Le retrait par l'État marocain en l'an 2000 du Projet de plan d'action national pour l'intégration de la femme au développement (qui envisageait notamment d'améliorer son statut juridique dans la sphère privée), face à la forte mobilisation des mouvances islamistes, démontre la préférence de l'État pour le maintien d'un équilibre fondé sur les traditions au détriment de la moitié de la population. Et cela en dépit de l'espoir qu'a suscité chez les militantes des droits des femmes l'accession au trône du jeune roi Mohammad VI, supposé diriger son pays vers la modernité.

79

En dépit de la préservation de la logique patriarcale, et l'adoption, par certains États, de la chari'a, les changements fondamentaux dans le comportement démographique des femmes sont en cours aux dépens des traditions islamiques et de la domination masculine : la chute continue de la fécondité, qui traduit la réappropriation par les femmes de leur corps, et l'augmentation constante de leur âge au premier mariage en sont des exemples patents et démontrent l'influence qu'exercent les facteurs autres que religieux sur le comportement des femmes. En Iran, pourtant régi par les lois islamiques, le nombre moyen d'enfants par femme est passé de 7 avant la révolution à 2,1 (en 2000), la transition démographique la plus accélérée jamais enregistrée. En Tunisie le nombre moyen d'enfants est de 2,2 (en 1998), au Maroc il est de 3,1 (en 1997), en Algérie il est de 2,7 (en 1999), en Égypte il est de 3,5 (en 2001), en Indonésie il est de 2,7 (en 2001), en Turquie il est de 2,5. L'ampleur du changement devient manifeste si on le compare avec la norme de la

génération précédente qui était de 7 à 9 enfants par femme (jusqu'aux années 1970). Quant à l'âge des femmes au premier mariage, il est de 22 ans en Iran (en 1996), 22,4 en Égypte (en 1992), de 27,6 en Algérie (en 1998), de 26,2 au Maroc (en 1995), de 27,8 en Tunisie (en 1999) et de 29,7 en Libye<sup>16</sup>. Même si beaucoup reste à faire quant à certains indicateurs de développement humain, la tendance générale est vers l'amélioration. Ainsi, en Tunisie, le taux d'analphabétisme des femmes âgées de 15 ans et plus est de 42 % en 1994 (contre 58 % en 1984) ; au Maroc, il est de 67 % en 1994 (contre 78 % en 1984), en Iran de 49 % en 1996 (contre 70 % en 1986), en Égypte de 61 % en 1997 (contre 88 % en 1970). Le taux officiel d'activité économique des femmes âgées de 15 ans et plus (qui ne prend pas en compte l'activité pourtant élevée des femmes dans l'économie informelle et/ou dans l'entreprise familiale) est de 7,8 % en Algérie, de 10,5 en Égypte, de 13 % en Iran, de 13,4 % au Maroc, de 22,9 % en Tunisie et de 32 % en Turquie. Ce qui dans la majorité des cas montre une augmentation par rapport aux années 1970.

L'urbanisation massive, une meilleure instruction des femmes, la crise économique, l'augmentation de l'activité économique des femmes dans l'économie formelle ou informelle, l'ouverture de ces sociétés sur le monde du fait de la mondialisation et l'expansion des aspirations modernes jusque-là réservées aux groupes sociaux instruits et aisés, combinées aux impacts du programme de planning familial, qui démontre la volonté politique de réduire le taux de croissance de la population, sont parmi les facteurs qui expliquent ce changement de comportement démographique. Le niveau d'instruction, l'indépendance économique et le statut social des femmes jouent un rôle prépondérant dans la revendication de la liberté de choix, le refus de la morale institutionnelle et d'une éthique imposée. À travers leurs interactions, rendues possible grâce à leur présence dans l'espace public, les femmes échangent des expériences, des opinions, confrontent leurs problèmes et prennent conscience qu'elles partagent des intérêts divergents de ceux de leurs conjoints. Une solidarité de sexe et de groupe

16. Zahia Ouadah-Bedidi et Jacques Vallin, « Maghreb : la chute irrésistible de la fécondité », *Populations et Sociétés* (Bulletin mensuel d'information de l'INED), n° 359, juillet-août 2000 ; Mohammad Jalal Abbasi-Shahvazi, « La fécondité en Iran : l'autre révolution », *Populations et Sociétés*, n° 373, novembre 2001 ; Marie Ladier-Fouladi, « La transition de la fécondité en Iran islamique », in Francis Gendreau (dir.), *Les Transitions démographiques des pays du sud*, Paris, Éditions Estem, 2001, p. 145-157. Philippe Fargue, « La génération du changement », *Maghreb-Mashrek*, n° 171-172, janvier-juin 2001, p. 4-5, n. 7 et 8 ; Youssef Courbage, « La politique démographique en Égypte », *Population*, n° 4-5, 1994, p. 1041-1055.

social peut ainsi émerger, leur permettant d'établir des liens entre leur appartenance au sexe féminin et leur condition sociale et familiale dans des sociétés patriarcales que les lois islamiques tentent de consolider. Ces références partagées contribuent à la formation d'une identité sociale féminine et créent ainsi le contexte de nouvelles formes de stratégies pour l'action sociale. Mettant en question les rôles et les identités sexuées et traditionnelles, elles ne se perçoivent plus exclusivement comme mère et épouse mais aussi comme femmes/individus. Dans ce processus, les doctrines, les lois et les principes islamiques, de même que les valeurs et les normes traditionnelles, sont sans cesse contestés et réinterprétés par les femmes.

Les États tout comme les tenants de doctrines islamiques ne sont pas imperméables aux mouvements revendicatifs des femmes et peuvent reculer face à leurs pressions sociales, comme le montre l'exemple de la République islamique d'Iran. Face aux femmes qui rejettent la justification divine d'un choix politique, revendiquent la laïcisation des lois et des institutions et leur insertion dans la communauté politique, les lectures dynamiques et évolutives de l'islam gagnent du terrain aux dépens des interprétations figées et officielles. Se positionnant contre l'islam officiel et plaidant pour la compatibilité entre l'islam et la démocratie, le grand ayatollah Youssef Sane'i, enseignant à l'école théologique de Qom et proche du président Khatami, a affirmé que l'islam est ce que les gens construisent, et qu'il peut et doit s'adapter à la volonté populaire. Le Hojjat-ol Eslam Mohammad Mojtahed Shabestari, l'un des clercs réformateurs les plus en vue en Iran, est ainsi conduit à réfuter la vision des penseurs et juristes islamiques : pour ces derniers, la famille et la société ont une structure naturelle, et les devoirs et les droits des hommes et des femmes comme la division du travail au sein de la famille et de la société doivent être coordonnés selon ladite structure qui trouverait son origine dans la création. Mojtahed Shabestari pense qu'il faut comprendre et interpréter le livre et la tradition dans le cadre d'une approche historique : « Il faut se poser la question de savoir ce que le Prophète tentait de faire à travers le livre et la tradition dans le contexte historique et social de son époque [...]. Il a modifié un certain nombre de droits et règlements qu'il jugeait injustes vis-à-vis des femmes. Il a établi le droit à la propriété des femmes, limité le nombre de femmes des polygames, réformé le droit à l'héritage des femmes, etc. Son cheminement était donc de l'injustice vers la justice [...]. Il a changé les inégalités flagrantes contre les femmes selon la compréhension de la justice qui existait dans son temps. Si l'on admet cette hypothèse, il faut admettre

aussi que les changements dans le statut des femmes qu'il a effectués ne sont pas le maximum des changements possibles [...]. Le principal message de ces changements est le suivant : d'autres inégalités imposées aux femmes tout au long de l'histoire doivent être abolies<sup>17</sup>. » S'appuyant sur cette lecture de l'islam, Shabestari, tout comme plusieurs autres clercs et intellectuels religieux, plaide publiquement pour la séparation entre la religion et l'État et défend les droits universels de l'homme.

82 Contrairement à l'analyse culturaliste qui réduit l'islam à un corpus de doctrines immuables, définit les musulmans comme des êtres imprégnés de traditions culturelles et d'attitudes politiques et intellectuelles *a fortiori* antidémocratiques et conclut à l'incompatibilité entre l'islam et la démocratie, les efforts pour trouver une synthèse entre l'islam et la modernité font désormais partie intégrante de la réalité des sociétés de tradition musulmane. L'application des doctrines islamiques à ces sociétés devenues modernes tant dans leurs comportements démographiques que politiques et sociaux et dans lesquelles l'emprise de la religion est loin d'être absolue et univoque est à l'origine de leur changement. Les femmes, premières concernées par l'islamisation des lois et des institutions, jouent un rôle prépondérant dans ce processus. Elles refusent de se soumettre aux préceptes et traditions dont l'incompatibilité avec le temps présent n'est plus à démontrer, réinterprètent l'islam au féminin et s'opposent à ceux qui utilisent la religion pour justifier la discrimination sexuelle et conforter la domination masculine. À travers la revendication de leur droit à la citoyenneté, elles contribuent à l'avènement d'un système démocratique qui a pour condition préalable la séparation des sphères religieuse et politique.

---

17. Mohammad Mojtahed Shabestari, *Naqdi bar Qara'at-e rasmi az din* (Critique d'une lecture officielle de la religion), Téhéran, Tarh-e No, 2000, p. 503-504, 509.

## BIBLIOGRAPHIE

- Haleh Afshar (dir.), *Women, State and Ideology*, Londres, Macmillan, 1987.
- Nadje Al-Ali, *Secularism, Gender and the State in the Middle East*, Cambridge University Press, 2000.
- Yesim Arat, « Gender and Citizenship. Considerations on the Turkish Experience », in Joseph Suad et Susan Slyomovics (dir.), *Women and Power in the Middle East*, University of Pennsylvania Press, 2001, p.161.
- Bertrand Badie, *Les Deux États : pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, Paris, Fayard, 1987.
- Zakya Daoud, *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Eddif, 1996.
- Christèle Dedebar, « Conditions d'élaboration de la rhétorique féministe des ONG pakistanaïses », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 85-86, 1999, p. 203-213. « Mughal Mania under Zia Ul Haq », *ISIM Newsletter*, n° 8, septembre 2001, p. 11.
- Andrée Feillard, « Le statut et le rôle de la femme en Indonésie : débats actuels sur son rôle politique, sur la polygamie, le voile, l'héritage, etc. », in Christian Lochon, Véronique Bodin et Jean-Pierre Doumenge (éd.), *Femmes et Islam*, Paris, CHEAM-La Documentation française, 2000.
- et Lies Marcoes, « Female Circumcision in Indonesia: to islamize in Ceremony or Secrecy », *Archipel*, vol. I, n° 56, 1998, p. 337-367.
- Nilufer Göle, *Musulmanes et modernes, voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993.
- Françoise Héritier, *Masculin/féminin 2*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- Homa Hoodfar, *Between Marriage and the Market. Intimate Politics and Survival in Cairo*, University of California Press, 1997.
- Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- Pinar Ilkkaracan, *Women's Movements in Turkey: A Brief Overview*, Istanbul, Women for Women's Human Rights, 1997.
- Sophia Jomni, « Les femmes dans le secteur informel en Tunisie : dualités des formes d'activité et reconnaissance sociale du travail féminin », in Christian Lochon, Véronique Bodin et Jean-Pierre Doumenge (éd.), *Femmes et Islam*, Paris, CHEAM-La Documentation française, 2000.
- Gilles Kepel, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.
- Azadeh Kian-Thiébaud, *Les Femmes iraniennes entre islam, État et famille*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002 ; « Women and Politics in Post-Islamist Iran : the Gender Conscious Drive to Change », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24, 1997, p. 75-96 ; « Intellectuels religieux et clercs iraniens face à la modernité occidentale », *Revue française de science politique*, 47 (6), 1997, p. 776-797.
- Martin Kramer, « Islam vs Democracy », *Commentary*, 95, 1, janvier 1993, p. 35-42.
- Marie Ladier-Fouladi, *Population, Société et Politique en Iran, de la monarchie à la République islamique*, thèse de doctorat, EHESS, 1999 (sous presse,

- PUF, 2003); « Démographie, société et changements politiques en Iran », *Esprit*, août-septembre 2001, p. 154-172.
- Bernard Lewis, « Islam and Liberal Democracy », *Atlantic Monthly*, 27, 12, février 1993, p. 89-98.
- Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, Cambridge, Schenkman, 1975.
- Juliette Mince, *La Femme voilée*, Paris, Calmann-Lévy, 1990.
- Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism*, Londres, Zed Books, 1999.
- Nouchine Yavari-d'Hellencourt (dir.), *Les Femmes en Iran. Pressions sociales et stratégies identitaires*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Sharifa Zuhur, *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, State University of New York Press, 1992.

---

## R É S U M É

---

*Cet article réfute une distinction catégorique entre les mondes musulman et occidental et l'incompatibilité entre l'islam et la modernité à travers un aperçu des changements fondamentaux (sociaux et démographiques) survenus dans les sociétés de tradition musulmane du fait de leur modernisation. Il souligne l'impact du changement sur la vie des femmes et la réappropriation par elles des comportements et valeurs de la modernité mondiale, en dépit des préceptes religieux. Face à ceux (tant les États que leurs oppositions islamistes) qui instrumentalisent l'islam pour justifier les discriminations sexuelles et conforter la logique patriarcale et la domination masculine, les femmes refusent les justifications divines de l'action humaine et se nourrissent de la même religion pour contester les rapports sociaux de sexe et revendiquer leurs droits à la citoyenneté. Les mouvements revendicatifs des femmes devenues enjeux politiques contribuent à l'avènement d'un système démocratique qui a pour condition préalable la séparation des sphères religieuse et politique.*