FARIBA ADELKHAH

Femmes islamiques, femmes modernes

Femmes, islamisme, modernité : chacun de ces thèmes suscite des débats passionnés aujourd'hui.

Depuis plus d'une décennie, les femmes paraissent être tout à la fois les cibles privilégiées et les principales victimes de l'islamisme : les médias et les publicistes s'acharnent donc à les « conscientiser », à les mettre en garde contre une religion ou une idéologie politique sans trop s'interroger sur l'analyse qu'en font les premières concernées. Dans un tel cadre intellectuel, l'islamisme, voire l'islam, est fondamentalement considéré comme un appareil de domination et de répression qui impose son joug en tout premier lieu aux femmes : il serait rétrograde, archaïque, étranger à la modernité et à cet idéal démocratique de notre fin de siècle. Pourtant de nombreuses recherches soulignent les liens entre éducation supérieure et engagement dans des mouvements islamistes : la barbe et le Ph.D. caractérisent les nouveaux « Rastignac »[1]. C'est sur la question féminine que vont se cristalliser l'essentiel des débats sur le rapport de l'islamisme à la modernité.

Certains considèrent même que le danger est tel qu'on peut s'en remettre à des militaires pour défendre les acquis démocratiques[2]. Le putsch du 13 janvier en Algérie n'a-t-il pas été qualifié par certains de « putsch le plus féministe de l'histoire »[3] ?

1. Voir Gilles Kepel, Yann Richard (éd.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990 ; Bernard Hourcade, Les nouveaux Rastignac, *in* Bernard Hourcade et Yann Richard (éd.), *Téhéran au-dessous du volcan*, Paris, Autrement, 1987.

2. Maurice Duverger, La démocratie partout menacée, *Le Monde*, 22 février 1992.

3. « L'Algérie, ce que risquent les femmes », titre en couverture *L'Événement du jeudi* (15 janvier 1992). La confusion est naturellement entretenue par le fait qu'en Algérie même de nombreuses femmes ont exprimé leur inquiétude face à l'islamisme, notamment en participant à plusieurs marches pour la démocratie.

La politique mise en œuvre par le gouvernement islamique en Iran, au lendemain de la révolution, ou les discours de certains de ses dirigeants actuels ont sans aucun doute conforté cette interprétation. Comment l'opinion publique occidentale pourrait-elle réagir autrement lorsque les tribunaux téhéranais annoncent en août 1991 que toute femme qui ne respecterait pas les normes islamiques est passible de la peine de mort ? Certaines déclarations d'intellectuels islamistes ont également nourri cette crainte de l'exclusion en Algérie : « Il n'est pas jusqu'aux femmes et aux filles de gens riches, d'ulema et d'bommes de religion qui ne se soient mises à travailler dans les commerces et les administrations alors que — grâce à ce que Dieu a donné à leur père ou à leur époux — elles n'ont pas besoin de travailler, si ce n'est par amour du gain, financier ou autre ; et la femme ou la jeune fille qui ne travaille pas dans l'administration est devenue comme morte. Honneur, esprit de chevalerie, chasteté, pudeur, tout cela s'en est allé », déplorait A. Soltani[1]. Enfin, en Turquie, Mme Bahriye Uciok, professeur de théologie, luttant contre ce qu'elle estimait être une déformation de l'islam par les fondamentalistes et défendant notamment le droit des femmes musulmanes à ne pas porter le voile, a été assassinée en octobre 1990 par un groupe extrémiste, l'Action islamique, qui était en désaccord avec « ses opinions sur le voile » : « Nous sommes en guerre contre tous ceux qui essayent de limiter l'expansion de l'islam. »[2]

Pourtant il importe de dépasser ces évidences, aussi dramatiques soient-elles. Ne voir dans l'islam qu'un appareil de domination des femmes, c'est confondre une fois de plus les références théologiques ou idéologiques, ou encore la politique officielle du pouvoir islamique, d'une part, et, de l'autre, le mouvement social, qui par définition ne peut se limiter à l'expression qu'en donnent ses dirigeants. Cette réduction des pratiques au discours est encore trop souvent à l'œuvre aujourd'hui, malgré les mises en garde d'un Jean-François Clément[3], d'un Jean Leca ou d'un Jean-Claude Vatin : « L'islam n'est pas une essence indépendamment des hommes qui s'en font adeptes », écrivaient ces deux derniers dès 1975[4].

1. François Burgat, *L'islamisme au Maghreb. La voix du sud*, Paris, Karthala, 1988, p. 148.
2. *Le Monde*, 9 octobre 1990.
3. Jean-François Clément, Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes, *Les Archives de sciences sociales des religions*, 55, 1, p. 85-105.
4. Jean Leca, Jean-Claude Vatin, *L'Algérie politique, institutions et régime*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1975.

Il faut donc poser abruptement la question : « En quoi l'islamisme comme pratique s'oppose-t-il à la modernité ? » On ne peut simplement définir celle-ci comme l'extension, à l'échelle du monde, de la civilisation occidentale. Ce que l'on nomme aujourd'hui la « globalisation » n'est pas un mouvement univoque, ni même homogène[1]. Evoquer une réappropriation de la modernité est certes un truisme mais a le mérite de souligner que la modernité ne se diffuse pas seulement, à partir d'un « centre » : elle se reçoit ; elle se réinvente dans le contexte d'une histoire des sociétés et des individus, selon un rythme qui ne peut se réduire aux aspects conjoncturels mentionnés par des enquêtes journalistiques, plus ou moins superficielles. Dans ces conditions, mieux vaut parler de processus multiformes d'invention de modernités historiquement spécifiques dont nous privilégierons deux aspects : le mouvement d'individuation, et la recomposition du rapport au temps et à l'espace.

L'islamisme ou l'islam sera considéré ici avant tout comme un ensemble de pratiques : celles des pouvoirs islamiques, certes, mais aussi et surtout celles des femmes elles-mêmes. Il apparaît alors que les sociétés musulmanes recouvrent une très grande diversité de conditions féminines, que l'on a plus de difficulté à admettre que la multiplicité de leurs régimes politiques, aujourd'hui enfin reconnue. Lorsque la presse occidentale, en 1990, s'est indignée de l'arrestation des femmes saoudiennes qui avaient eu le front de conduire une automobile, elle a par exemple omis de relever que les Iraniennes n'ont jamais été privées de ce droit par la République islamique. De Téhéran à Riyad, de Djakarta à Dakar, d'Istanbul à la rue Jean-Pierre-Timbaud, à Paris, la multiplicité des situations est reconnue. Et nous verrons que, de toute manière, dans la plupart des questions que soulève aujourd'hui l'islam, la réponse appartient peut-être moins à celui-ci qu'à l'éthique plus générale de la société concernée. En outre l'islamisme, vu sous cet angle, ne peut être réduit à un carcan idéologique assumant répression et domination du sexe dit faible ; il correspond précisément à une trajectoire originale, et donc ambiguë, d'invention d'une modernité, dès lors qu'il met en forme des pratiques sociales féminines. Mais les femmes qui se réclament de l'islam ne subvertissent généralement pas l'espace social, et ne se

1. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990 ; Arjun Appadurai, Disjuncture and Difference in the Global Economy, *Public Culture*, vol. 2, 2, 1990.

donnent peut-être pas les moyens de leurs fins. L'expérience iranienne, qui semble la plus spectaculaire, servira de fil conducteur dans cette discussion.

Le précédent iranien

Quelle que soit l'ampleur de la domination qui s'exerce sur les femmes en République islamique d'Iran, ou l'ampleur de l'adhésion des femmes iraniennes à l'islam, les pratiques sociales de celles-ci ne peuvent se ramener au seul code islamique. On assiste, depuis 1979 comme durant l'empire pahlavi, à un foisonnement de conduites extra-islamiques.

Ainsi, les activités sportives se sont considérablement développées à Téhéran avec la multiplication des salles de *body building*. Des filles et des femmes, âgées de 10 à 50 ans, les fréquentent — y venant parfois jusqu'à trois fois par semaine — pour se mouvoir au rythme d'une musique souvent occidentale, dans un monde de couleurs et d'insouciance : quand les moyens financiers le permettent, les vêtements portés — maillots, joggings, collants — ne diffèrent en rien de ceux que l'on voit dans les salles européennes d'*aerobic*. Les motivations de cette pratique du sport peuvent varier d'une femme à l'autre : raisons médicales, bien sûr, mais aussi esthétiques — des photos affichées témoignent de résultats inimaginables pour les femmes en quête d'amaigrissement — ou plus banalement simple désir de se divertir et de se sentir mieux dans son corps. De même, on peut être musulmane et ne pas dédaigner pour autant Michael Jackson ou Madonna, dont les cassettes sont importées. Jadis instrument privilégié de la jeunesse, la guitare a néanmoins cédé la place au setar, au târ, ou au santour[1] qui ont connu un redressement remarquable après les premières années de la Révolution[2]. Enfin, les salons de beauté pullulent dans le nord de Téhéran, et la lecture de *Burda* permet de confectionner son habit islamique, autant que sa robe d'intérieur ou de fête. Quant aux sous-vêtements occidentaux, introduits en Iran il y a à peine soixante ans, la République islamique ne les a naturellement pas fait disparaître : slips et soutiens-gorge continuent d'être couramment portés et donnent eux aussi lieu à des modes, par exemple, aujourd'hui, celle de la dentelle.

Il est plus difficile de se faire une idée des pratiques sexuelles en

1. Instruments de musique à cordes.
2. Fariba Adelkhah, Michael Jackson ne peut absolument rien faire. Les pratiques musicales en République islamique d'Iran, *CEMOTI*, 11, 1991.

vigueur. Mais elles ne se réduisent certainement pas à un cadre religieux considéré comme seul licite. Les livres de savoir-faire en amour, que l'on offre aux jeunes filles au moment de leurs fiançailles, et que l'on trouve dans les kiosques à journaux, sont généralement des traductions, non de l'arabe, mais de telle ou telle langue occidentale.

Même les femmes qui se réclament de l'islam comme mode de structuration de leur vie privée et publique défendent souvent des pratiques plus ou moins contradictoires avec la vulgate religieuse. Leur opposition au mariage temporaire ou à la polygamie, leur revendication de voir mentionner dans l'acte de mariage certaines conditions restreignant le droit de divorce accordé si libéralement aux hommes les montrent prêtes à bousculer le dogme. Interdites de magistrature, elles ont finalement obtenu que des avocates plaident dans les tribunaux de la famille la cause des épouses. En outre, si l'on s'arrêtait un tant soit peu sur le contenu de l'islam revendiqué par les femmes islamiques iraniennes et sur la place qu'elles accordent à la connaissance, on verrait qu'elles se réclament moins d'un ordre transcendantal intangible que d'une rationalité divine qui autorise le débat, l'action, le conflit et qui ouvre ainsi la voie à une problématique de la réforme ou de la modernisation. Pour commenter les devoirs religieux, elles recourent à la science de façon incessante et avec d'autant plus de facilité que, dans leur perception, celle-ci n'appartient à l'Occident que depuis peu et doit beaucoup aux savants musulmans. Par exemple, la non-consommation de la viande de porc n'est pas seulement obéissance à un interdit religieux ; elle est compréhensible : « On sait aujourd'hui — les Occidentaux l'ont prouvé — que la viande de porc est médicalement dangereuse », m'a-t-on souvent dit pendant mes enquêtes. Or la prise en considération du savoir occidental ne fait pas que justifier les prescriptions de l'islam. Elle peut amener à les remettre en cause : la psychologie est invoquée pour étayer la critique de la polygamie, qui menacerait l'équilibre mental de la mère et, partant, celui de son enfant ; et d'une veuve de martyr, malade, l'on reconnaîtra que le remède prescrit par les médecins est... le remariage, allusion à peine voilée à sa frustration sexuelle. A cela, il faudrait ajouter la multiplicité des pratiques religieuses ayant la divinité pour objet : il convient de citer ici les pratiques de don, de sacrifice ou de vœu, dont le socle magique provoque de vifs débats et des controverses publiques. Les liens que tisse l'individu avec ces pratiques sont polysémiques et ne peuvent s'expliquer par une simple obéissance à l'ordre divin. Enfin l'aspect normatif de l'islam,

que privilégie l'analyse exégétique, relève souvent moins du dogme que de la conjoncture sociopolitique. La pratique du *hejâb*[1] en République islamique d'Iran est éloquente à cet égard. Le port du voile, qui en est un aspect, ne s'est imposé publiquement que dans les années 1980, et non sans que des femmes, militantes de la Révolution, ne protestent contre son obligation. Or, sa forme a considérablement évolué : une femme qui s'habillerait aujourd'hui comme l'étaient les femmes élues au Parlement en 1979 ne serait pas autorisée à rentrer dans une administration. La définition de l'uniforme islamique n'a cessé d'être l'objet d'un débat. Débat politique entre les différentes factions du régime, et les menaces du procureur général de Téhéran pendant l'été 1991 doivent se comprendre ainsi. Mais aussi débat entre les femmes elles-mêmes qui pèsent le pour et le contre de « l'uniforme islamique » (pantalon, manteau long, fichu) ou du *tchâdor* traditionnel (grand voile noir, plus contraignant, moins facile à maintenir) en fonction de considérations religieuses, professionnelles, mais aussi hygiéniques et individuelles : « L'uniforme islamique est convenable, mais seulement pour les femmes qui débutent en religion. Je le portais moi-même auparavant ; je trouve aujourd'hui plus correct le port du *tchâdor* » ; « Je préfère l'uniforme islamique au *tchâdor*, il permet de mieux respecter le principe du *hejâb* » ; « Le *tchâdor* est pour moi très difficile à porter, je le trouve d'ailleurs peu hygiénique, car le noir peut cacher sa saleté », entendra-t-on ainsi d'une interlocutrice à l'autre.

Il est peut-être plus troublant de constater que l'idéologie révolutionnaire islamique et ses pratiques religieuses ont contribué à l'affirmation des femmes dans la société et ont été le véhicule de leur intégration politique. A l'époque du Shah, au moment le plus fort du projet de modernisation autoritaire, les femmes qui ont revendiqué le *hejâb* à l'Université manifestaient ainsi leur opposition à un régime honni. Le *hejâb* devenait alors le symbole d'un engagement féminin en politique, aux côtés d'intellectuels comme Ali Shariati, Mehdi Bâzargân ou Ayatollâh Tâleghâni. En 1978-1979, l'importance des femmes dans la mobilisation populaire a été maintes fois soulignée et a sans doute surpris bien des aspirants à la direction du mouvement révolutionnaire. Celles-ci se sont alors rendues indispensables par les soins qu'elles prodiguaient, par l'aide qu'elles collectaient, par leur présence massive et la densité qu'elles donnaient aux rassemblements.

Une fois passé le temps de l'unanimisme révolutionnaire, l'oppo-

1. Il renvoie ici aux pratiques vestimentaires féminines.

sition des femmes à la dérive autoritaire et conservatrice du nouveau régime s'est également exprimée par le recours incessant à une argumentation islamique. Certaines femmes se sont ainsi retrouvées au sein des Modjahedin du Peuple ; d'autres ont appuyé les courants légalistes mais critiques de l'Ayatollâh Tâleghâni ou de M. Bâzargân, souvent en continuant de s'inspirer de l'œuvre de Shariati, tombé en disgrâce idéologique. Les femmes islamiques qui ont maintenu leur adhésion au pouvoir post-révolutionnaire, quant à elles, ne sont pas rentrées dans leur foyer ; elles ont également accru leur participation dans la sphère publique. Certaines vont en délégation visiter les nouveaux dirigeants, y compris l'Ayatollâh Khomeyni, ou des leaders étrangers en visite, comme Yasser Arafat peu après la victoire, en 1979 (et la caricature où on voyait ce dernier, portant sur le dos son keffieh rempli des bijoux que les femmes lui avaient offerts en guise de don religieux, pour la libération du peuple palestinien, reste à jamais gravée dans la mémoire d'une époque dont les aspirations révolutionnaires ne se sont pas concrétisées). La participation des femmes à la prière du vendredi et à diverses réunions religieuses, dont le nombre s'est considérablement accru, fournit d'autres occasions de sorties de l'espace domestique. Le *hejâb* lui-même, perçu de façon bien umlatérale, en Occident, comme l'expression d'une domination, a paradoxalement facilité ce processus, d'autant que sa forme a évolué en uniforme islamique et autorise une plus grande liberté de mouvement dans la sphère publique. Bien des femmes qui portaient le *tchâdor* sous l'empire se sont mis à porter l'uniforme après la Révolution et qualifient ce choix par la recherche d'un plus grand confort. Pour d'autres, moins soucieuses des normes religieuses, l'imposition de l'uniforme islamique a apporté un gain de temps et de liberté : « Sous le Shah, sous l'effet de l'émulation, je me réveillais très tôt pour m'occuper de mon apparence. Aujourd'hui je peux dormir plus longtemps, de plus j'ai moins de souci pour quitter la maison. Cependant je prends beaucoup de plaisir pour bien m'habiller et bien me maquiller lors des réceptions privées chez mes amies ou dans ma famille. »

Islam et affirmation sociale des femmes

En définitive, l'affirmation des femmes dans l'espace public par le biais de l'islam s'est effectuée moins par le respect de normes islamiques préétablies ou traditionnelles que par une série d'innovations religieuses. Il faudrait sans doute préciser ici ce qui relève de la spécificité de la société iranienne, marquée par l'héritage pah-

lavi, l'emprise de l'*american way of life* ou la valorisation shi'ite de l'*ejtehâd* (effort d'interprétation) avant d'étendre cette conclusion à d'autres sociétés musulmanes : en l'occurrence, est-ce l'islam qui permet aux femmes, en Iran, de participer à la vie publique ou, au contraire, est-ce sa faiblesse ou sa spécificité doctrinale qui leur a donné un espace de liberté supplémentaire ?

En fait, la littérature anthropologique et historique fournit de très nombreux exemples d'un islam qui offre aux femmes un mode d'affirmation sociale et elle permet en quelque sorte de banaliser la trajectoire iranienne. Christian Coulon et Odile Reveyrand montrent ainsi, à travers le cas de Sokhna Magat Diop, chef de l'une des branches de la confrérie mouride au Sénégal, que « les femmes ne sont nullement des croyants de seconde zone dans l'islam » et que leur rôle, « loin d'être marginal ou périphérique, se situe au cœur même des pratiques islamiques officielles »[1]. Les travaux des Fernea montrent à un autre niveau comment, dans l'Irak du début du siècle, la résistance féminine au pouvoir ottoman s'est organisée et exprimée par le biais des réunions religieuses[2]. Et, sur la côte kenyane, la conversion à l'islam, loin d'être un refuge dans la tradition, devient une nécessité pour les femmes giriama qui viennent en ville, à la recherche de travail, et doivent déjouer le piège de la prostitution, ou tout au moins de la mauvaise réputation et du déshonneur[3].

Les mouvements islamistes, eux-mêmes, ont souvent bien compris et instrumentalisé cette compatibilité entre revendications féminines et code islamique. Ainsi, au Caire, dans les années 1970, la division des bus universitaires, à l'initiative du mouvement islamique, a suscité un assentiment général, y compris dans les milieux non islamistes, parce qu'elle épargnait aux étudiantes les comportements de prédation sexuelle[4]. En 1990-1991 le FIS a fait voter les Algériennes, alors que les militants du FLN disposaient de la carte d'électeur de leur épouse et votaient pour elles, malgré leur partici-

1. Christian Coulon, Odile Reveyrand, L'islam au féminin : Sokhna Magat Diop, cheikh de la confrérie mouride (Sénégal), *Travaux et Documents* (Institut d'Etudes politiques, Université de Bordeaux 1), 25, 1990.

2. Robert A. Fernea, Elizabeth W. Fernea, Variation in Religious Observance among Islamic Women, *in* Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*, California, University of California Press, 1978, p. 385-401.

3. Robert Peake, Comment on devient Swahili. Stratégies des femmes giriama en ville, *in* Françoise Le Guennec, Coppens et Pat Caplan (ed.), *Les Swahili entre Afrique et Arabie*, Paris, Karthala, 1991, p. 95-107.

4. Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984, p. 138-139.

pation à la lutte de libération nationale[1]. De tels exemples pourraient être multipliés à l'infini. Ceux qui viennent d'être rapidement exposés illustrent le caractère réducteur de la thèse qui fait de l'islam un simple appareil de domination, figeant une société ou la faisant régresser à un Moyen Age mythique.

Ce qu'une analyse concrète des pratiques sociales montre aurait pu de toute façon être aussi entrevu par une réflexion plus abstraite et méthodologique. Un répertoire culturel, en l'oceurrence le répertoire islamique, est par définition ambivalent. On peut faire dire à l'islam, comme d'ailleurs aux autres monothéismes, bien des choses, souvent contradictoires. Le discours doctrinal musulman peut véhiculer des représentations très machistes relatives au divorce ou à la polygamie, mais également d'autres plus valorisantes pour les femmes avec, par exemple, les figures de Fâtemeh — ou Fatima — (la fille du prophète, « femme exemplaire de l'islam », à qui le shi'isme doit ses douze imams), de Zeynab (la fille de 'Ali et de Fâtemeh, qui, selon la légende, semble avoir fait trembler de honte, par son seul discours, l'armée de Yazid qui venait de combattre son père et ses 72 compagnons), de Khadijeh (la commerçante, la femme du Prophète et la première personne — oui, une femme ! — qui se soit convertie à l'islam). En Iran, l'audience de Shariati auprès des femmes provient précisément de son ouvrage *Fâtemeh est Fâtemeh,* dont le dernier paragraphe est à jamais gravé dans la mémoire de mes interviewées et qu'on peut résumer ainsi : Fâtemeh est importante pour ce qu'elle est, elle, indépendamment des liens avec sa famille, aussi illustre que cette dernière puisse être pour l'histoire de l'islam et du shi'isme. Comme le soulignent J. Leca et J.-C. Vatin, il est ainsi difficile de faire la part de l'homme et celle du religieux dans les propos d'un *'alem* (savant religieux) qui stigmatise la disparition de la « pudeur » et de l' « honneur » chez les femmes salariées...

Les limites des revendications sociales des femmes islamiques

L'analyse critique des pratiques des femmes qui se réclament de l'islam pour s'affirmer socialement suggère cependant que leur champ d'action est borné : elles ne se donnent ni les moyens économiques, ni, sans doute, les moyens idéologiques ou conceptuels de leurs fins.

1. Djamila Amrane, *Les femmes algériennes dans la guerre,* Paris, Plon, 1991.

L'exemple iranien est à nouveau paradigmatique. Les femmes islamiques qui ont su investir la scène religieuse et recomposer l'espace domestique délaissent le travail salarié et paraissent peu préoccupées de leur autonomie économique[1]. Sans nier ou sous-estimer les obstacles juridiques — en définitive peu nombreux : religieusement, seule la profession de magistrat est explicitement interdite aux femmes —, force est de constater qu'il s'agit pour elles souvent d'un choix propre et d'une quête de liberté. Elles l'expliquent par le refus de la double journée de travail, preuve qu'elles gardent une grande lucidité sur la participation masculine aux tâches ménagères : « Le plus que puisse faire mon mari, c'est de retaper son lit ou de laver sa tasse de thé ! » Mais au-delà intervient sans doute une crainte plus diffuse, comme le note Mac Lead à propos de l'Egypte : le travail salarié ne risque-t-il pas de priver la femme de son statut et de son pouvoir traditionnels dans la famille, en l'empêchant de remplir convenablement son rôle de mère et d'épouse ? C'est précisément, affirme l'auteur, cette contradiction que le port du voile contribue à surmonter chez certaines femmes salariées[2]. En outre, si l'on retrouve chez celles-ci la figure de l'ingénieur islamique dont parlent Y. Richard et G. Kepel[3], il faut reconnaître qu'il n'y a point de mobilisation féminine sur les lieux de travail : l'engagement de chacune reste individuel, et largement étranger au monde du syndicat, voire du corporatisme. De même, les femmes islamistes délaissent le commerce — hormis les temps de crise économique, par exemple en Iran, aujourd'hui — quand les marchands du bazar excellent à marier le négoce et l'engagement religieux. Il n'y a rien de comparable, chez la plupart des femmes du monde islamique moyen-oriental ou maghrébin, au mode d'affirmation économique des femmes africaines non musulmanes, qui, dans certains cas, font le commerce systématique de leur corps et mènent une activité marchande pour s'assurer une autonomie financière vis-à-vis des hommes ou pour se lancer dans les affaires[4].

Exception faite de l'héritage, où le droit de la femme est reconnu

1. Fariba Adelkhah, *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991.
2. Arlene Elowe Mac Leod, *Accomodating Protest : Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*, New York, Columbia University Press, 1991.
3. Gilles Kepel, Yann Richard (ed.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990.
4. Janet Mac Gaffey, *Entrepreneurs and parasites. The struggle for indigenious capitalism in Zaïre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, chap. VII.

bien qu'il ne soit évalué qu'à la moitié de la part de l'homme, l'islam comme doctrine ou expérience historique n'a pas grand-chose à dire aux femmes pour tout ce qui touche à leur émancipation économique. Pourtant, mieux vaut éviter d'en tirer des conclusions trop rapides sur l'éviction ou la marginalisation des femmes, en n'y voyant que le résultat logique de leur statut secondaire dans le droit islamique : la relation au travail est beaucoup plus complexe et met en jeu le rapport autant à l'univers masculin qu'à son propre corps et à l'espace.

Ce silence ou cette indigence de la pensée islamique sur le travail des femmes explique peut-être la persistance avec laquelle les mouvements islamiques érigent la catégorie biologique de la féminité en catégorie sociale fondamentale. La condition féminine devient alors — par le biais du *hejâb* — le point de cristallisation du débat politique, par exemple entre « radicaux » et « modérés » en Iran ou entre « laïcistes » et « islamistes » en Algérie. Or, cette construction des catégories biologiques en catégories sociales est plutôt caractéristique de la société prémoderne. A l'inverse, la modernité et plus encore la postmodernité occidentale tendraient à effacer les catégories biologico-sociales : ainsi s'expliquerait, selon M. Sahlins, la mode unisexe, celle du blue-jean par exemple[1]. Si l'opposition entre ces deux types de société — prémoderne et moderne ou postmoderne — résiste à l'examen, il faudrait donc conclure que la revendication islamique, de ce point de vue et dans ses formes actuelles, reste largement prémoderne. Un corollaire en serait que les femmes qui l'utilisent pour s'affirmer socialement se condamnent d'emblée à restreindre l'efficacité de leur action. Hypothèse à nuancer, sans nul doute — et pas seulement parce que sous le *hejâb* il y a souvent le jean, que portaient volontiers les militantes iraniennes pendant les manifestations anti-américaines et qui reste le *nec plus ultra* de la mode juvénile dans la quasi-totalité des pays musulmans ! Mais elle a au moins le mérite de préciser la nécessaire critique du mouvement islamiste et de la délivrer de ses excès ethnocentristes.

Vers un modèle islamique de modernité féminine ?

Est-ce à dire que l'on en revient à la démarche volontariste de la modernisation autoritaire du régime pahlavi en Iran ? Celui-ci

1. Marshall Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1976.

avait certes vu dans le statut de la femme en islam un obstacle à la modernité et avait agi en conséquence, en interdisant le voile et en changeant le code de la famille au grand dam du clergé shi'ite. Mais l'une des faiblesses de cette démarche était de réduire la « libération de la femme » à une modernisation institutionnelle, « par le haut », qui faisait peu de cas des intérêts, des pratiques et des valeurs des intéressées et qui ne se départait en rien d'un solide machisme. Par exemple, si le droit de vote avait été accordé aux femmes en 1963, leurs bulletins étaient séparés de ceux des hommes[1]. Le Shah, en 1973, avait d'ailleurs levé toute ambiguïté lors d'une interview avec une journaliste italienne : « Vous êtes égale à l'homme aux yeux de la loi, mais, excusez-moi, pas en capacités. »[2] Déjà, son père, quand il s'était promené au bras de son épouse dévoilée pour la première fois en 1936, avait gémi : « J'aurais préféré être mort plutôt que de montrer ma femme aux étrangers. »[3] On le sait, le pouvoir des Pahlavi a été rejeté en 1979. Mais les femmes, parties prenantes à la Révolution, se sont bien gardées de jeter le bébé avec l'eau du bain et ont lutté pour que soient sauvegardés les principaux acquis du régime, par exemple en matière de divorce.

En Turquie, Mustapha Kemal, qui bénéficiait des premières avancées réalisées lors de la Révolution jeune-turque, en 1908, avait été à la fois plus décidé que Reza Shah (il avait accordé le droit de vote aux femmes dès 1930) et plus prudent (il n'a jamais réellement interdit le port du voile aussi vigoureusement qu'il proscrivit celui du fez pour les hommes). Mais, là aussi, ses réformes ont largement été boudées par la société, dans les campagnes notamment, et n'ont guère concerné que les femmes des classes moyennes, encore que le boom économique des années 50-60 ait contribué à étendre le travail féminin.

En définitive, la transformation du statut de la femme s'est en grande partie effectuée dans les deux pays par le biais de médiations islamiques : le militantisme révolutionnaire, les écrits de Shariati et de Motahhari, le soutien quelque peu ambigu de Khomeyni en Iran ; la remontée en puissance d'un islam modernisé

1. Vida Garoussian Riazi-Davoudi, *The Ulema and secularisation in contemporary Iran*, Ph.D., Graduate School, Southern Illinois University, 1974, p. 97.

2. Eliz Sanasarian, *Women's rights movement in Iran*, New York, Praeger, 1982.

3. Afsaneh Nadjmabadi, Hazards of modernity and morality : Women, State and ideology in contemporary Iran, *in* Denir Kandiyoti (ed.), *Women, islam and the State*, Philadelphie, Temple University Press, 1991, p. 48-76.

par l'influence de la Direction des affaires religieuses et acquis aux principales réformes kemalistes, y compris l'adoption d'un nouveau code civil, en Turquie[1]. C'est ainsi que s'invente une modernité : moins par des réformes autoritaires que par des pratiques sociales souvent fragmentaires, contradictoires, et dont les effets ultimes ne sont pas nécessairement perçus par ceux et celles qui les mettent en œuvre.

En s'inspirant de l'analyse de Giddens, on pourrait en définitive dégager deux interrogations liées au rapport qu'entretiennent les femmes avec la modernité en situation islamique : l'individuation et la conception de l'espace-temps. Aujourd'hui, grâce à la mobilisation d'éléments aussi traditionnels que le *hejâb*, les frontières entre espace privé et espace public sont recomposées, réélaborées. Le cadre privilégié du quartier *(mahalleh)*, jadis lieu majeur de la sociabilité familiale ou religieuse, tend à être transcendé par un espace plus vaste, à l'échelle de la ville, voire du pays. En Iran, c'est l'une des significations de la participation des femmes à la prière du vendredi, qui se tient à l'Université de Téhéran et dont la fréquentation suppose que l'on emprunte un bus ou un taxi. En outre, le temps n'est plus cyclique comme dans l'islam classique ; il est redessiné par l'idée de progrès, de rationalité, d'accès à un savoir qui articule la connaissance islamique à celle qu'a développée l'Occident. Tous les événements de la vie féminine, comme la dot, la polygamie, le divorce, les réunions religieuses, fournissent l'occasion de discussions ouvertes où ce savoir est mobilisé tout autant que la volonté divine transmise par les *ulema*. Souligner les limitations que les lois religieuses opposent aux revendications féminines ne doit pas éclipser la nouveauté de ce phénomène, ni l'ampleur des emprunts à d'autres répertoires culturels dans la constitution de ce savoir.

Pour finir, paraphrasons Troeltsch, dans son analyse du rapport entre protestantisme et modernité, en concluant que l'islam est un puissant facteur de transformation de la condition féminine, mais malgré lui et souvent à son insu[2]. N'est-ce pas ce qu'entendent les chrétiens lorsqu'ils affirment que les voies du Seigneur sont impénétrables ?...

1. Paul Dumont, L'islam en Turquie, facteur de renouveau ?, *Les Temps modernes*, 456-457, 1984, p. 352-376.
2. Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.

RÉSUMÉ. — *L'islamisme est-il un archaïsme ou une idéologie particulièrement répressive vis-à-vis des femmes ? En s'inspirant largement du cas iranien, l'analyse des pratiques effectives des femmes islamiques souligne les limites de cette interprétation. De même, elle montre les bornes de revendications sociales des femmes qui se réclament de l'islam. Bornes qui renvoient autant à l'idéologie islamique qu'à l'éthique des sociétés où elles vivent.*