



Christine Verschuur (dir.)

Vents d'Est, vents d'Ouest Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux

Graduate Institute Publications

Mouvements de femmes en Iran : entre l'islam et l'Occident

Azadeh Kian-Thiébaud

DOI : 10.4000/books.iheid.6312
Éditeur : Graduate Institute Publications
Lieu d'édition : Genève
Année d'édition : 2009
Date de mise en ligne : 20 juillet 2016
Collection : Genre et développement. Rencontres
EAN électronique : 9782940503827



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

KIAN-THIÉBAUD, Azadeh. *Mouvements de femmes en Iran : entre l'islam et l'Occident* In : *Vents d'Est, vents d'Ouest : Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux* [en ligne]. Genève : Graduate Institute Publications, 2009 (généré le 06 octobre 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/iheid/6312>>. ISBN : 9782940503827. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.iheid.6312>.

Le texte seul est utilisable sous licence . Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Mouvements de femmes en Iran: entre l'islam et l'Occident

Azadeh Kian-Thiébaud

À peine un mois après l'établissement du régime islamique en Iran en 1979, les lois et normes chari'atiques ont été restaurées avec l'application d'une lecture traditionaliste des droits des femmes et du droit familial. Les femmes issues des classes moyennes modernes et plus ou moins occidentalisées qui refusaient de se soumettre à l'ordre moral des islamistes (symbolisé par le port obligatoire du voile) ont perdu leurs emplois et ont été écartées de la sphère publique au profit des femmes islamistes. Ces dernières, d'origines sociale et familiale plus modeste, souvent moins instruites et plus traditionnelles, ont ainsi assuré leur ascension sociale. Se qualifiant d'héritières de la Révolution, ces femmes islamistes se sont associées au pouvoir. Cependant, une partie d'entre elles (instruites et issues des classes moyennes traditionnelles) ont plus tard réalisé que les régressions concernaient toutes les femmes, laïques comme religieuses, traditionnelles comme modernes (Kian Thiébaud 2002a).

Dans une démarche qui a pris la forme d'une stratégie collective, les militantes islamiques et laïques des droits des femmes se sont alliées pour rejeter la hiérarchisation, les normes imposées par l'État et ses lois au nom de la religion et de la tradition, et pour revendiquer le changement des lois et des rapports de pouvoir. À travers une relecture au féminin, dynamique et critique du Coran et des traditions, elles procèdent à l'historicisation et la contextualisation de l'islam et rejettent la vision déterministe de la religion qui sert à justifier la discrimination sexuelle et la domination masculine. Revendiquant leur droit à la citoyenneté, elles défendent l'idée selon laquelle les inégalités

sociales entre les sexes relève d'un choix politique et non d'une volonté divine. Ces femmes ont adopté une stratégie visant à défier les rapports de pouvoir dans le contexte des contraintes concrètes, une version de ce que Deniz Kandiyoti a appelé "*bargaining with patriarchy*" (Kandiyoti 1988).

Cette mobilisation contre l'institutionnalisation des inégalités s'explique par l'existence des mouvements de femmes depuis le début du vingtième siècle, par les réformes statutaires sous les Pahlavi (1925-79), et, enfin et surtout, par la constitution des femmes en actrices sociales et politiques au cours du mouvement révolutionnaire de 1978-79, lequel a été marqué par la participation massive des femmes appartenant à divers groupes sociaux et se réclamant de diverses idéologies (islamistes, nationalistes ou marxistes).

Pendant la Révolution constitutionnelle (1905-11), qui portait la modernité, les femmes constitutionnalistes, souvent épouses, filles ou sœurs des révolutionnaires, ont fondé les Associations secrètes de femmes (*anjoman ha-ye serri*) puis les Associations de femmes (*anjoman ha-ye nesvan*) pour débattre de leurs droits sociaux et politiques. La précocité du mouvement des femmes en Iran par rapport aux pays arabes colonisés s'explique précisément par le fait que l'Iran a échappé à la colonisation. Contrairement aux pays colonisés où les activités politiques étaient centrées sur les objectifs nationalistes et où les organisations féministes indépendantes étaient découragées, les femmes activistes iraniennes se sont identifiées avec le mouvement national/constitutionnel tout en exprimant les revendications propres à la citoyenneté des femmes.

Cependant, l'idée de la nation que véhiculaient les modernistes laïcs était imprégnée de l'influence orientaliste et énoncée dans des concepts sexués. L'inégalité des sexes était la forme paradigmatique sur laquelle reposait la nation. La condition des femmes servait ainsi à définir les frontières entre le monde «civilisé» de l'Europe et le monde «barbare» de l'islam (Moallem 2005). La nation, la politique ou le savoir étaient ainsi associés au genre masculin, la patrie au genre féminin. Le concept de l'honneur (*nâmous*), qui avait une connotation religieuse, est devenu étroitement lié à la masculinité de la nation. La représentation de la mère patrie en corps souffrant, en personnage féminin vulnérable, a offert aux nationalistes le discours de la protection des femmes et de la défense de l'honneur de la mère patrie et des

femmes. Le concept de l'État-nation (moderne) a ainsi été modelé comme un ordre patriarcal hétéronormalisé. Le patriotisme a été lié à la masculinité, les symboliques de l'État moderne iranien comme collectivité masculine ayant pour responsabilité la protection de la mère patrie sont devenues exclusivement masculines (Najmabadi 2005).

Le projet moderniste porté par la Révolution constitutionnelle, qui était centré sur la loi, la science et le progrès, consistait à civiliser ou plus précisément à européeniser la nation iranienne. À cette fin, l'instruction des femmes et la transformation de l'espace domestique s'avéraient prioritaires. Ce projet s'inscrivait dans une double perspective de réglementation et d'émancipation. Le but recherché était de mettre fin au confinement des femmes dans le monde clos du foyer traditionnel et de libérer ainsi les hommes, qui assumaient alors la gestion du foyer, afin qu'ils puissent se consacrer entièrement à la politique nationale. L'instruction des femmes visait à faire d'elles les éducatrices des citoyens instruits (hommes), les gestionnaires du foyer et les compagnes des hommes de la nation.

En 1909, les femmes constitutionnalistes, dont l'activisme était enraciné dans le nationalisme, ont organisé des *sit-in* au parlement et revendiqué les droits politiques pour les femmes. Pendant la même période, elles ont publié deux magazines féminins: *Dânesh* (savoir) en 1908 et *Shekoufeh* (bourgeon) en 1912 à Téhéran. Parmi les principales revendications des activistes, dont cette presse se faisait l'écho, figuraient les droits politiques et le droit à l'instruction des femmes, la transformation de l'espace domestique et une nouvelle configuration de la famille (nucléaire) centrée autour des époux et proche du modèle européen. Des lectrices étaient familiarisées avec des mesures d'hygiène, des mesures pour la gestion plus rationnelle de leurs ménages et l'éducation de leurs enfants. Si l'instruction constituait l'élément central des débats sur la réforme du statut de la femme, aucune unanimité n'existait alors parmi les femmes constitutionnalistes sur la question du port du voile. Pour certaines (comme Shahnaz Azad, Shams Kasma'i ou princesse Taj al-Saltaneh¹), la modernité, portée par la Révolution constitutionnelle, portait aussi la promesse d'ouvrir l'espace public aux femmes modernistes et instruites, à l'image des femmes européennes que les intellectuels modernistes

¹ Pour la biographie de Taj al-Saltaneh voir Amanat (1993).

iraniens avaient tant appréciées lors de leurs voyages en Europe (notamment en France et en Grande-Bretagne). Elles plaidaient contre le port du voile, qualifiant son abandon de première étape nécessaire à la participation des femmes à l'éducation, au travail rémunéré et au progrès de la nation. D'autres (comme Mozzayyen al-Saltaneh, l'éditrice du *Shekoufeh*), quant à elles, s'opposaient au dévoilement et écrivaient contre l'abandon du voile. La presse féminine rendait compte de ces points de vue divergents qui ont continué à exister avant d'être réduits au silence ou cooptés suite à l'interdiction du port du voile en 1936 par Reza chah (1925-1941), le fondateur de la dynastie des Pahlavi.

Le refus de la majorité des députés, et en particulier de ceux issus du clergé, d'octroyer aux femmes des droits politiques, jugés alors anti-islamiques, a davantage convaincu les féministes constitutionnalistes que l'obtention de l'égalité de droits pour les femmes nécessitait un changement culturel dont l'éducation constituait la condition préalable. À cette fin, elles ont fondé, à Téhéran comme en province, des écoles pour les filles, des associations de femmes et ont continué à publier des magazines féminins. Accusées de propagande antireligieuse, plusieurs d'entre elles ont été emprisonnées ou contraintes à l'exil et ont vu leurs locaux attaqués et incendiés par les obscurantistes. En dépit des menaces, elles ont continué leurs activités indépendantes et ont réussi à attirer d'autres femmes dans leur lutte. Mais la réalisation des promesses de la modernité a été entravée par plusieurs facteurs : les pratiques sociales et familiales, la hiérarchie de genre au sein de la famille, les stratégies et les rapports matrimoniaux ou les politiques de l'Etat moderne qui incarnaient l'ordre patriarcal.

Occidentalisme et rapports sociaux de sexe

L'avènement de Reza chah (1925-41) et l'émergence d'un État fort, centralisé et omniprésent, ont étatisé le discours féminin. Les associations féminines d'obédience socialiste, communiste ou nationaliste ont été interdites et leurs fondatrices emprisonnées (Paidar 1997). En Iran comme en Turquie, l'arrivée au pouvoir des élites occidentalistes et autoritaires dans les années 1920, qui avaient pour mot d'ordre de «civiliser» la société en l'européanisant, a considérablement limité les mouvements des femmes et leurs activités revendicatives indépen-

dantes. En revanche, en Égypte, pionnier du mouvement féministe dans le monde arabe, l'organisation des femmes a vu une extension après 1922 quand le pays a obtenu son indépendance nominale du colonialisme britannique².

En Iran, la construction de l'État moderne a conduit à l'inclusion des femmes dans le programme général de modernisation et de développement national. Elles ont obtenu le droit à l'éducation et au travail ou plus tard les droits politiques (1963). La scolarisation des filles en milieu urbain s'est 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. Mais l'application des réformes n'a pas défié les rapports de genre au sein de la famille régie jusqu'en 1967 entièrement par les lois islamiques. Le nouveau code civil promulgué en 1933, largement fondé sur la chari'a et les règles coutumières qui, entre autres, attribuent à l'homme l'autorité dans l'institution familiale et dans la sphère publique, n'ont pas été modifiées; les tribunaux religieux présidés par les juges religieux qui statuaient sur l'héritage ou le divorce n'ont été abolis qu'en 1936. Selon le code civil, la répudiation, la polygamie et le mariage temporaire³ restaient en vigueur et l'union conjugale entre une musulmane et un non musulman était prohibée.

Si l'interdiction du port du voile en 1936 a obtenu la réponse favorable d'une minorité d'hommes et de femmes qui méprisaient les traditions et avaient une préférence pour la civilisation occidentale, la majorité de la société s'y est opposée. Pour la majorité écrasante des femmes, ne pas porter le voile équivalait à la nudité. Pour leurs maris, pères ou frères qui, conformément à la tradition, étaient les gardiens de l'honneur (*nâmous*) de la famille et de la «pudeur» des femmes, cette interdiction était comme une castration qui les dépouillait de leur masculinité. D'autant que la police avait reçu l'ordre d'utiliser la force pour ôter le voile des femmes. En conséquence, au lieu d'encourager la présence des femmes dans la sphère publique, cette mesure a

² Pour une discussion voir Badran (1995).

³ Le mariage temporaire (dit *nekâh-e monqate'*, *mot'eh*, ou *sigheh*) dont la durée varie de quelques minutes à quatre-vingt dix-neuf ans, est propre à la chari'a chi'ite duodécimain. Il permet aux hommes, mariés ou célibataires, de s'engager dans des relations extraconjugales en toute légalité. Pour une discussion plus détaillée voir, Kian-Thiébaud (2002a).

conduit la majorité d'entre elles à se cloîtrer. Cette interdiction s'appliquant aussi dans les établissements d'enseignement, beaucoup de familles religieuses ont arrêté d'envoyer leurs filles à l'école.

Par leur portée limitée et leur caractère imposé, 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. Les femmes n'ont pas obtenu de droits politiques, la femme mère restait privilégiée par rapport à la femme citoyenne et on demandait aux femmes d'être «modernes mais modestes» (Najmabadi 1991). Quand, en 1941, Reza chah, accusé par les forces alliées de sentiments pro-Nazis, a été contraint de quitter l'Iran, les femmes qui avaient été obligées, sous peine d'emprisonnement, d'ôter leur voile, l'ont ré-adopté.

Pour ces souverains occidentalistes, il ne s'agissait pas de mettre en question les inégalités entre les sexes, mais de faciliter l'accès réglementé des femmes instruites et «modernes» à la sphère publique. La préservation de l'autorité patriarcale au sein de la famille s'avérait indispensable au renforcement de l'ordre politique patriarcal qu'incarrait la monarchie. D'autant qu'en dépit de ses politiques de modernisation et d'industrialisation, Reza chah continuait à s'appuyer en particulier sur les classes traditionnelles (les propriétaires terriens, la classe moyenne traditionnelle et le clergé), des médiateurs entre État et société hostiles aux changements statutaires. Les lois islamiques étaient censées sauvegarder la cohésion de la société au moyen de la soumission des femmes, présumées dépositaires et garantes des traditions.

Cet équilibre des rapports de forces a commencé à changer à partir des réformes agraires de 1963 sous l'impulsion de l'administration américaine et avec les tentatives de Mohammad Reza chah (1941-1979) de construire la base de soutien à son régime sur les classes modernes, notamment la classe moyenne moderne et les ouvriers industriels, au détriment des classes traditionnelles. Mais ce changement d'alliance stratégique a eu lieu à un moment où le régime du chah était considéré comme illégitime par une partie de la population, après le coup d'État de 1953 contre le gouvernement démocratique de Mohammad Mossadeq. Ces réformes ont conduit à l'érosion des liens traditionnels entre l'État et la société sans pour autant créer de nouveaux médiateurs sociaux susceptibles de tisser de nouveaux liens,

rendant le régime du chah vulnérable au défi révolutionnaire. De même, la fémocratie, ou le féminisme d'Etat représenté par l'Organisation des femmes d'Iran, dirigée par la princesse Ashraf, la sœur jumelle du chah, n'est pas parvenu à mobiliser le soutien des femmes des classes modernes pour la monarchie. En ordonnant la création de l'Organisation des femmes d'Iran, le chah, à l'image de son père, avait pour but d'assujettir les objectifs et les activités des femmes aux directives venues du haut. Ce fait a entravé la mobilisation des femmes contre les inégalités sociales entre les femmes et les hommes qui avaient persisté dans les champs politique, économique, social ou civil. Le droit de vote et d'éligibilité des femmes, octroyé par le chah en 1963, n'a pas provoqué la participation massive des femmes (ni d'ailleurs des hommes) aux activités politiques car le champ politique restait verrouillé (Kian Thiébaud 2005)⁴. Quant aux réformes statutaires, elles étaient fondées sur une lecture plus moderne de l'islam chi'ite et furent introduites à partir de 1967 avec la coopération de quelques clercs du haut rang cooptés par le régime, aboutissant à l'élargissement des droits des femmes tant dans la sphère privée que publique. Mais l'État impérial n'a pas retiré à la religion sa fonction légale et sociale, les lois sont restées proches du modèle islamique: la répudiation était abolie et le divorce était devenu judiciaire, mais la polygamie n'était pas supprimée, elle était seulement réglementée (le deuxième mariage de l'homme nécessitant l'accord de sa première épouse), le mariage temporaire a continué à exister, les femmes ont obtenu le droit au divorce et à la garde des enfants après le divorce mais l'autorité parentale est restée l'attribut du père et du grand-père paternel, la loi successorale a continué à être calquée sur la chari'a (selon laquelle la femme hérite de la moitié de la part de l'homme).

La persistance du système hégémonique autoritaire, par nature hiérarchique et traditionnel, a renforcé des relations communautaires et une idéologie holiste conduisant les femmes dépourvues de revendications féministes à se joindre en masse à un mouvement révolutionnaire de caractère islamo-nationaliste. Celui-ci incarnait le rejet de la

⁴ Lors des législatives pour le 21^e parlement (Majles) en 1963 six femmes appartenant à l'élite ont été élues pour la première fois, occupant 3% des sièges. Avec 17 députées sur un total de 226 (soit 7,5%), le 24^e et dernier parlement sous le chah élu en 1975 comptait le nombre le plus grand de femmes.

présumée supériorité de l'Occident et le large consensus de la majorité des Iraniens contre le régime du chah et sa dépendance des États-Unis.

Islamisation et modernité: des relations ambiguës

Les contestations des rapports sociaux de sexe dans l'Iran d'aujourd'hui s'expliquent aussi par les contradictions entre, d'une part, l'application des lois islamiques qui placent les femmes sous l'autorité et le contrôle des membres masculins de leurs familles, et, d'autre part, les nouveaux comportements sociaux, démographiques, culturels et politiques des femmes. Avant la révolution, 53% de la population était rurale contre 30% aujourd'hui. Seules 28% des femmes âgées de 15 à 49 ans étaient alphabétisées contre 80% aujourd'hui. Le nombre moyen d'enfants par femme était alors de 7 contre 2 aujourd'hui, et le nombre d'étudiantes dans les établissements d'enseignements supérieurs ne dépassait pas 57000 ou le tiers des étudiants contre 1,3 million ou 52% des étudiants aujourd'hui. La scolarisation massive des filles après la révolution a contribué à retarder l'âge au premier mariage (qui est passé de 19,5 à 23 ans), à augmenter le nombre de mariages fondés sur le libre de choix du conjoint, offrant aussi aux femmes une plus grande indépendance intellectuelle et économique qui les a rendues plus à même de contester la domination masculine et les lois islamiques en vigueur qui tentent de la renforcer. L'ensemble de ces changements cruciaux a conduit à l'affaiblissement de la famille patriarcale et au rejet de l'ordre politique patriarcal. En dépit de la persistance des disparités régionales, ethniques et religieuses⁵ et malgré d'importants obstacles les empêchant d'accéder à l'autorité et au pouvoir, les femmes contestent les rapports sociaux de sexe et utilisent les conséquences de la modernisation pour mieux affirmer leurs droits (Kian Thiébaud 2008; 1998).

⁵ L'Iran est un pays multiethnique, les Azéris, les Kurdes, les Baloutches, les Turkmens ou encore les Arabes comptant parmi les minorités ethniques les plus importantes; et multireligieux: aux sunnites qui constituent la minorité la plus importante dans un pays régi par les lois chi'ites, s'ajoutent les zoroastriens, les chrétiens et les juifs, les trois religions officiellement reconnues par l'islam, mais aussi les adeptes des religions interdites et réprimées comme les Bahais.

Les pratiques civiques ont joué un rôle crucial dans la conscience de genre et dans l'autonomisation intellectuelle des femmes des classes moyennes. Au travers des pratiques civiques, ces femmes produisent du sens qui défie les institutions, les lois et les traditions naguère perçues comme puissantes et inaltérables. Elles transforment «je veux» en «j'ai le droit», une revendication qui devient négociable dans la sphère publique (Kian-Thiébaud 2002b; 2002c). Une solidarité de sexe et de groupe social a ainsi émergé entre elles, qui leur permet d'établir des liens entre l'appartenance au genre féminin et l'oppression que subissent les femmes. Ces références partagées contribuent à la formation de nouvelles identités sociales et créent ainsi le contexte de nouvelles stratégies pour l'action sociale.

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 actrices sociales qui rejettent la lecture figée et traditionaliste du Coran et des traditions islamiques, tentant d'interpréter les textes et les traditions au profit des femmes, d'où l'émergence d'une lecture féminine du Coran fondée sur le postulat de l'égalité de genre. Le «caractère divin» des lois et traditions islamiques s'est estompé pour laisser la place à la discussion critique. Ces efforts sont facilités par la diversité des interprétations au sein même du clergé du fait de la multiplicité des sources d'imitation et la centralité de la notion d'*ijtihad* dans le chi'isme (Kian-Thiébaud 2003). Ces pratiques civiques se limitent, néanmoins, aux femmes urbaines des classes moyennes instruites, souvent persanes et d'origine chi'ite qui constituent d'ailleurs le noyau dur du mouvement féministe actuel.

Contrairement au féminisme laïque (dans ses versions libérales, marxistes ou nationalistes) issu des classes moyennes aisées ou instruites, qui a marqué l'histoire du féminisme iranien du XX^e siècle et qui s'est référé presque exclusivement aux modèles occidentaux et aux chartes et conventions internationales, le féminisme islamique mobilise le capital symbolique de l'islam afin de construire une rhétorique revendiquant la réinterprétation au féminin du Coran et des traditions islamiques. Cette démarche est contraire à celle des islamistes qui reproduisent l'ethnocentrisme à l'européenne et la dichotomie Occident/Orient, procèdent à une valorisation de soi à travers la glorification de la culture d'origine (nationale/islamique) et la stigmatisation

de l'autre (l'Occident). Les féministes islamiques, elles, ont transformé leur point de vue particulier du début de la révolution pour adhérer à la notion de l'hybridité tentant de réaliser la multiplicité et le sujet pluriel. Le féminisme islamique est le fruit d'un processus de changement social et de prise de conscience des femmes issues des classes moyennes ou inférieures traditionnelles et religieuses. En Iran comme ailleurs dans les mondes musulmans, le féminisme islamique a émergé dans le contexte des sociétés au sein desquelles la modernité s'enracine. C'est la raison pour laquelle il célèbre des appartenances multiples. Comme le précise Miriam Cooke, «se dire féministe islamique n'équivaut pas à décrire une identité fixe mais à créer une nouvelle position contingente de sujet» (2005, 172).

Face au paradigme dominant de l'homme musulman/ch'ite, hétérosexuel qui tente de rendre les femmes invisibles et de les maintenir dans un statut d'inférieures, le féminisme islamique comme le féminisme laïque définit les femmes comme une catégorie, homogène, unifiée et solidaire. Les deux féminismes soulignent les singularités et les particularités des femmes afin de les rendre visibles, de les présenter comme sujets de l'histoire et de dévoiler l'infériorisation des femmes et la domination des hommes. Ces féminismes ne se préoccupent donc pas (encore), sur le plan théorique ou politique, de différences internes au «groupe des femmes» (celles de la stratification sociale, de l'ethnicité ou de la religion) et des rapports de pouvoir qui le traversent. D'autant que leur mouvement se limite aux classes moyennes.

Néanmoins, les arrestations de dizaines de militantes laïques et islamiques des droits des femmes et la condamnation de plusieurs d'entre elles à des peines d'emprisonnement, l'interdiction de l'activité de plusieurs organisations non gouvernementales de femmes (dont le nombre est passé de 54 en 1995 à plus de 600 aujourd'hui) et d'autres tentatives d'intimidation opérées par le gouvernement du président populiste-intégriste Mahmoud Ahmadinejad témoignent de la visibilité grandissante de ces militantes audacieuses. Dans leurs discours, elles ont banalisé le féminisme, pourtant qualifié par le pouvoir du vestige de l'invasion culturelle occidentale et stigmatisé dans certains milieux sociaux. Elles ont organisé de multiples campagnes, comme celle visant à rassembler un million de signatures pour l'abolition des lois discriminatoires, ou comme la campagne contre la lapidation et toutes les formes de violences faites aux femmes, ou encore la campagne des «fouleurs

blancs» contre la ségrégation sexuelle et pour l'accès des femmes aux stades. Ces campagnes tentent de rallier à leurs luttes pour la citoyenneté civile une grande diversité de femmes, des hautement instruites aux analphabètes, des actives aux femmes au foyer et des citadines aux rurales. Ces féministes islamiques et laïques qui ont émergé dans des lieux inattendus (par le pouvoir) perturbent le «calcul du pouvoir et du savoir», et «produisent d'autres espaces de signification subalterne» (Bhabha 1994, 163). Le terrain gagné par le mouvement des femmes inquiète les gardiens de l'ordre patriarcal qui accusent les militantes féministes de «comploter de concert avec l'ennemi afin de préparer une révolution lente visant le renversement du régime islamique».

L'exemple des féminismes en Iran post-révolutionnaire propose de dépasser le sujet unitaire, suggère qu'il n'y a pas une seule manière de s'émanciper ni un seul modèle d'émancipation qui serait forcément issue d'une conception républicaine de la laïcité.

Références bibliographiques

- Amanat, A. (ed.). 1993. *Taj al-Saltaneh. Crowning Anguish. Memoirs of a Persian Princess from the Harem to Modernity*. Washington D.C.: Mage Publishers.
- Badran, M. 1995. *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Bhabha, H. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- Cooke, M. 2005. Critique multiple: les stratégies rhétoriques féministes islamiques. *L'homme et la société*. 158.
- Kandiyoti, D. 1988. Bargaining With Patriarchy. *Gender and Society*. 2(3): 274-290.
- Kian-Thiébaud, A. 1998. L'individu dans le monde: paradoxe de l'Iran islamique. *Cemoti*. 26: 173-189.
- . 2002a. *Les femmes iraniennes entre islam, État et famille*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- . 2002b. Women and the Making of Civil Society in Post-Islamist Iran. In *Twenty Years of Islamic Revolution. Political and Social Transition in Iran Since 1979*. (ed.) E. Hooglund. Syracuse: Syracuse University Press.
- . 2002c. From Islamization to the Individualization of Women. In *Women, Religion and Culture in Iran*. (eds.) V. Martin and S. Ansari. Londres: Royal Asiatic Society and Curzon Press.
- . 2003. L'islam, les femmes et la citoyenneté. *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*. Spécial Islam et démocratie. 104: 71-84.
- . 2005. Des résistances conservatrices à la citoyenneté politique des femmes. In *Femmes et parlements. Un regard international*. (dir.) Manon Tremblay. 225-249. Montréal: Éditions du Remue-ménage.

- . 2008. From Motherhood to Equal Rights Advocates: the Weakening of Patriarchal Order. In *Iran in the 21st Century. Politics, Economics and Conflict*. (eds.) H. Katouzian and H. Shahidi. 86-106. Londres: Routledge.
- Moallem, M. 2005. *Between Warrior Brother and Veiled Sister. Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.
- Najmabadi, A. 2005. *Women with Mustaches and Men without Beards. Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Najmabadi, A. 1991. Hazards of Modernity and Morality: Women, State, and Ideology in Contemporary Iran. In *Women, Islam and the State*. (ed.) Deniz Kandiyoti. 48-76. Londres: Macmillan et Temple University Press.
- Paidar, P. 1997. *Women and the Political Process in Twentieth-century Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.