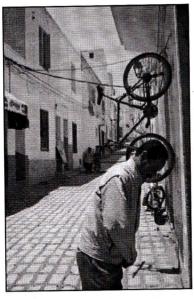
Bulletin



association nationale des études féministes

63



© ND - Sousse, Tunisie, 2001

la retient. C'est dommage, d'abord parce que la culture du quotidien a énormément à offrir, y compris au niveau anthropologique, et ensuite car c'est la chair même de l'histoire des femmes endossant, de gré ou non, le vêtement accepté de la mère femme au foyer.

En conclusion, si La légende des femmes n'est guère convaincant dans son aspect anthropologique, ce n'en est pas moins un livre intéressant et attachant en tant que portrait d'une famille forcée à l'émigration économique, de ses difficultés, de ses problèmes identitaires mais aussi de son appétit de vivre et de son énergie à

dépasser les obstacles et à se faire une place au soleil. Sans le vouloir, peut-être, l'auteure nous démontre tout ce que les migrants apportent à la société qui les accueille.

Marianne Camus

Chahla CHAFIQ, 2011.

Islam politique, sexe et genre. À la lumière de l'expérience iranienne

Paris : Presses Universitaire de France – *Le Monde*, coll. Partage du savoir. 213 pages.

Ce livre est issu d'une thèse, dirigée par Françoise Picq, qui a reçu un prix du Monde de la recherche universitaire. C'est une analyse lucide et engagée de la situation politique des femmes dans le contexte de la politique iranienne actuelle depuis la révolution islamique. Préfacé par la juriste Jacqueline Costa-Lascoux, il montre le lien entre l'islamisme politique, avec son utopie d'une société idéale islamique, et une gestion du genre sexiste qui conduit, pour l'ensemble de la société, à une modernisation sans démocratie.

L'introduction formule l'objectif de l'ouvrage : « interroger l'islamisme [comme « idéologie politique porteuse d'une utopie sociale »] sous l'angle du rapport entre le religieux, le politique, le sexe et le genre » (p. 2). Par rapport à cet objectif, l'Iran, où l'islamisme est au pouvoir depuis trente ans, représente un « laboratoire d'analyse » (p. 3).

La première partie est une lecture critique des théorisations et des débats qui se développent entre les spécialistes de l'islamisme et met en évidence leurs contradictions : l'islamisme, voie de modernisation des sociétés musulmanes ou idéologie opposée à la modernité; confrontation anticolonialiste avec l'Occident ou vecteur d'occidentalisation au sein de la globalisation en cours. Mais la plupart de ces théorisations omet l'angle du genre ou le considère comme secondaire. Or, les relations des femmes et des hommes sont des « constructions sociales et culturelles qui renseignent sur les mécanismes en œuvre dans la configuration des relations entre l'individu, le groupe et la société, et qui évoluent au sein de rapports de pouvoir » (p. 19). À la sociologue marocaine Fatima Mernissi qui veut trouver dans l'islam la source de l'élaboration d'un régime démocratique, Chahla Chafiq répond que la création d'une démocratie a pour condition nécessaire I'autonomie des individus-citoyens en tant qu'auteurs et destinataires des lois » (p. 25) et par conséquent leur « émancipation de ces immuables limites sacrées » posées par la religion. Étant donné que, pour l'islam, il y a un lien organique entre la soumission de la femme à l'homme dans l'ordre familial et la soumission du croyant au chef dans l'ordre socio-politique, cette religion ne peut être une source d'égalité politique ; poser que le pouvoir du chef se fonde dans la Loi islamique, c'est s'opposer à la démocratie au sens moderne qui fait du peuple la source du pouvoir politique et de la loi. Pour « comprendre

l'essor de l'islamisme dans les sociétés musulmanes engagées dans un processus de modernisation », et examiner leur « relation à la modernité au regard du rapport entre l'identité et la tradition » (p. 32), l'Iran, après la victoire de l'islamisme, sera pris comme un cas exemplaire.

Pour résoudre ce qui peut apparaître comme des paradoxes de la révolution dite « islamique » (une révolution dans un pays qui a bénéficié d'une modernisation économique et qui n'était pas en crise ; des acteurs très divers unis, alors que leurs doctrines politiques s'opposent ; une idéologie qui intègre des notions modernes avec la tradition islamique), l'auteure convoque l'histoire politique mouvementée de l'Iran depuis le XIXe siècle, caractérisée par une alternance entre des gouvernements constitutionnels et des dictatures, avec la domination des puissances occidentales. Elle montre les faiblesses du régime dictatorial du Chah depuis 1923, qu'elle nomme « modernisation sans modernité » : une modernisation socio-économique sans démocratie, celle-ci étant supposée ne pouvoir exister tant que celle-là n'est pas réalisée. Or l'absence de démocratie coupe les réformes de leur base sociale et s'appuie sur une conception traditionnelle du pouvoir politique qui cristallise les oppositions. Sous sa dictature, l'islam politique se développe avec plusieurs tendances, en même temps que plusieurs mouvements d'opposition de gauche et d'extrême-gauche qui sont réprimés. Mais, comme l'islam politique, au nom de leur lutte contre l'impérialisme occidental, ceux-ci s'opposent à la démocratie qu'ils réduisent à n'être que le « décor du pouvoir capitaliste » (p. 69). De ce point de vue, ces courants sont tentés de ne voir dans l'islamisme que « la capacité de l'islam à mobiliser le peuple dans la voie d'une lutte contre le Chah, allié des Occidentaux, dans le cadre d'une lutte anti-impérialiste. C'est cet ensemble d'éléments qui explique le ralliement presque unanime de toutes les oppositions à la « République islamique ».

Cependant, « dès l'instauration du nouveau pouvoir, les contradictions éclatent et confrontent le rêve d'unité à de sanglantes ruptures » (p. 72). L'originalité des islamistes victorieux, après le renversement

du Chah, a résidé dans « l'articulation entre tradition et modernité » (p. 72) : leur programme politique intègre des concepts comme révolution et république, tout en revendiquant l'islam comme « fondement de l'État et source des lois » (p. 186). Il s'agit de proposer un modèle de modernité politique propre à l'islam, qui ne doive rien aux modèles de la démocratie parlementaire occidentale ni au communisme soviétique. Le projet repose sur « une «identité islamique» totalisante où la religion est à la fois philosophie, idéologie, programme politique et code de conduite individuelle » (p. 60), avec « un gouvernement islamique pour mettre en œuvre les lois islamiques sous l'égide des oulémas », les savants islamiques, membres du clergé. Les mosquées sont transformées en des lieux politiques. D'emblée, le système politique mis en place repose sur des structures parallèles, avec des instances où les religieux ont le pouvoir : « Guide suprême religieux », « Conseil des gardiens », où les oulémas veillent « à la conformité des décisions du Parlement avec la loi islamique » (p. 80) et « Conseil de discernement de l'intérêt supérieur » pour régler les conflits entre le Conseil précédent et le Parlement, affaiblissant encore le rôle de ce dernier. De même, l'armée régulière héritée du régime du Chah est doublée, dès mars 1979, de l'« armée des gardiens de la révolution », les Pasdarans, dont la principale mission est « de neutraliser les initiatives des ennemis du peuple » (p. 75). Mais ce « grand acteur politicoéconomico-sécuritaire » va bientôt avoir la « mainmise sur l'ensemble des industries militaires, pétrolières et agro-alimentaires » (p. 159). Par ailleurs, la République islamique cherche à enrôler l'ensemble de la société dans la révolution : ceux qui adhèrent au projet deviennent « le peuple musulman » mobilisé par le hezbollah (Parti de Dieu) dans une organisation multiforme, enrôlant hommes, femmes, adultes, jeunes (p. 75); des conseils islamiques sont créés dans les lycées, les universités, les lieux de travail pour mener une propagande idéologique. Les médias, l'enseignement sont étroitement contrôlés, les manuels révisés.

Les islamistes veulent instaurer un pouvoir qui, étant supposé représenter une délégation de Dieu sur terre, se donne pour mission de conduire la communauté des croyants, l'oumma, sur le chemin d'une société islamique idéale et d'un « humain islamique, incarnation de la Loi divine » (p. 103). Ce projet implique le jihad, combat pour « purifier le corps de l'oumma de ses éléments corrompus », les opposants politiques, mais aussi toute personne qui n'obéit pas aux préceptes de l'islam, « forces diaboliques qui menacent l'ordre divin » (p. 103). Ainsi le jihad est engagé contre les non-musulmans, les minorités, les anciens alliés de gauche devenus des « ennemis de l'intérieur », mais aussi contre les syndicalistes, les intellectuels, les artistes, les journalistes qui critiquent le pouvoir. Des journaux, ainsi que des partis politiques, sont attaqués, interdits. Puis « avec la guerre contre l'Irak (1980-1988), le jihad contre les ennemis intérieurs devient l'un des piliers du jihad contre les ennemis extérieurs » (p. 81). Une véritable période de terreur s'installe ; prison, torture, exécution attendent ceux qui s'opposent ou simplement critiquent le régime ou protestent en manifestant contre lui.

Mais son caractère anti-démocratique n'empêche pas l'islamisme d'être un phénomène moderne, au même titre que les autres totalitarismes du XXe siècle. Sa manière de réinterpréter l'islam à des fins politiques, ce que Chalah Chafiq qualifie d'« idéologisation », est un « phénomène moderne porteur d'anti-modernité » (p. 105) dans la mesure où il refuse les valeurs de la modernité que sont la liberté, la démocratie politique et l'émancipation des femmes. En effet, « le genre occupe une place centrale dans la formation de cette unité fantasmée que constitue l'oumma » (p. 105).

Cette question va constituer l'objet de la troisième partie. Chalah Chafiq va y examiner les transformations de la signification du voile. L'histoire montre que, dès le milieu du XIX^e siècle, une femme est mise à mort pour avoir prôné l'abolition du voile, en tant qu'emblème de l'infériorisation des femmes ; au début du XX^e siècle, durant la réforme constitutionnelle, un mouvement de femmes iraniennes revendique à la fois l'égalité des sexes et la démocratie et s'oppose à l'aile conservatrice des oulémas qui réclament le retour à la charia. Ces activistes créent des associations, des écoles de filles, des hôpitaux, etc. La question du droit de vote des femmes est posée et donne lieu à des débats importants. La question du voile continue à faire débat tout au long du XXe siècle. Pour les progressistes, il est le symbole de l'infériorisation des femmes, de leur enfermement et de leur ignorance ; pour ses défenseurs islamistes, le dévoilement est une « atteinte à la pudeur du corps social » et « la préservation de son honneur passe par le contrôle du corps des femmes » (p. 114) ; les hommes qui acceptent le dévoilement sont taxés de « lâches » et sont accusés de se laisser pervertir par les idées occidentales qui menacent l'islam. Ce conflit dépasse la seule question de la libération des femmes ; la guestion du voile « constitue un enjeu principal dans le conflit socio-historique entre deux projets de société : l'un qui préconise la constitution d'une société de sujets libres et l'autre qui défend ardemment la préservation d'une société de sujets de Dieu, basée sur une forte politisation de la religion en tant que code social et politique » (p. 115) impliquant « royalisme, despotisme, famille patriarcale et islam institutionnalisé » (remplissant les fonctions de justice, d'éducation et d'état civil et jouissant d'importantes ressources financières) (p. 116).

Le Chah, arrivé au pouvoir en 1923, avait pris plusieurs mesures de sécularisation (justice, enseignement, limitation du pouvoir économique du clergé). Dans son projet de modernisation, la question des femmes va occuper le centre du conflit, car le Chah décide, entre autres mesures, le dévoilement des femmes (p. 119). Cette mesure imposée « par le haut » contraste avec l'ordre despotique et la censure qui règne sur les médias. Chez les femmes, l'accueil est contrasté : il est favorable chez les citadines qui veulent participer à la vie socioéconomique, mais d'autres femmes s'y opposent en ne sortent plus

de chez elles. D'autre part, le Code civil fondé sur le patriarcat reste inchangé, la polygamie et la répudiation sont maintenues.

Son successeur, revenu au pouvoir après le coup d'état soutenu par les Américains et les Britanniques contre le gouvernement du leader démocrate Mossadegh, poursuit la modernisation du pays, par un ensemble de réformes sociales et économiques, tout en durcissant la dictature. C'est la « Révolution blanche » à laquelle s'oppose la majorité du clergé ; en particulier, l'ayatollah Khomeiny proteste contre le droit de vote donné aux femmes, en l'assimilant à la corruption des mœurs. Entre 1965 et 1975, des réformes modifient le code de la famille (restriction de la polygamie, droit au divorce pour l'épouse quand le mari n'assume pas ses responsabilités, congé de maternité, droit à l'avortement). Mais les religieux, que le Chah favorise parce qu'il voit en eux un rempart contre la gauche. à travers le réseau des mosquées, permettent le développement des islamistes qui manipulent l'opinion contre les mesures favorables aux femmes ; de leur côté, les mouvements de gauche s'y opposent sous prétexte que le pouvoir cherche à manipuler les femmes à travers ses organisations féminines. En fait, l'éducation des femmes reste traditionnelle. Il y a contradiction entre cette volonté de modernisation de la situation des femmes et un « souci de préserver les valeurs traditionnelles et les lois religieuses » (p. 122). Ce défaut de sécularisation n'a pas permis de « gérer la crise engendrée par l'égalité des sexes et la liberté des femmes » (p. 123). Le projet reste « profondément patriarcal » ; en l'absence de moyens modernes pour faire participer la société civile aux transformations, on produit de l'« anomie sociale » ; c'est ce que Chalah Chafiq nomme la « modernité mutilée » (p. 123). Les femmes sont divisées entre des femmes qui ont accès aux études, au travail et à l'espace extérieur et celles qui restent sous le poids des normes patriarcales traditionnelles soutenues par la loi religieuse (paysannes où l'honneur de la famille dépend de la « pudeur » des femmes, ouvrières et sous-prolétaires de l'exode rural vivant dans l'illettrisme et la misère).

Dès lors, le voile va changer de signification. Dans le cadre de la propagande qui diabolise l'Occident et dénonce la libération des femmes, présentée comme source de la dépravation des mœurs, de la dislocation de la famille et de la dégradation de la femme en objet sexuel, le voile devient une arme de lutte contre la dictature et l'impérialisme, dans les mains des opposants au régime du Chah. Et, dans les années 1970, la stratégie change aussi du côté des islamistes : Khomeiny parle d'égalité des droits, se déclare pour la scolarisation des femmes, leur accès au travail, à l'administration. Ce n'est plus l'accès des femmes à l'espace public qui est sacrilège mais leur occidentalisation. Le voile est le symbole de son refus et de la lutte contre le régime du Chah, comme allié des Occidentaux. La nouvelle stratégie islamiste dans une société modernisée consiste à « diriger les femmes musulmanes vers des zones contrôlées par l'islam et canaliser leurs énergies créatrices, à côté des hommes, pour construire une société islamique saine » (p. 133).

Lors de la révolution de 1979, les femmes de gauche qui participent massivement aux manifestations contre le régime du Chah pensent que la question du voile n'est pas importante. Le voile, comme l'islam, serait simplement un outil de lutte pour mobiliser le peuple. Mais, dès que les islamistes ont conquis le pouvoir, le port obligatoire du voile est une des premières mesures prises contre laquelle les femmes progressistes vont manifester aux cris de « La liberté n'est ni occidentale ni orientale, elle est universelle » (p. 135). Leurs manifestations sont attaquées par des islamistes. Des contre-manifestations sont organisées par le pouvoir. On accuse ces opposantes d'être manipulées par des forces contre-révolutionnaires; et, du coup, la plupart des partis de gauche s'abstiennent de les soutenir, affirmant que la question du voile est un « problème mineur » (p. 137) et que la priorité est le soutien à la révolution et la lutte contre l'impérialisme. Ainsi « la résistance des femmes contre le voile obligatoire est progressivement réduite au silence » (p. 140). Du point de vue du pouvoir islamique,

le voile est nécessaire pour préserver les valeurs de l'islam, comme symbole de non-mixité pour éviter l'« excès sexuel », consolider la famille, contrôler la « volupté » dans les études et le travail et accroître le respect envers les femmes (p. 125), sachant que la femme musulmane idéale doit rester « dans le cadre de la communauté et de la famille » (p. 126). Cette décision sur le voile annonçait la volonté du pouvoir d'instaurer la *charia* (non-mixité des sports, interdiction aux femmes d'être juges, droit au divorce pour les hommes seulement, sans passer par les tribunaux, âge légal au mariage pour les filles ramené à 13 ans, non-mixité de l'enseignement et... des bains de mer, travail des femmes soumis à l'autorisation du mari, lapidation contre les femmes adultères et les prostituées.

Les femmes hezbollah qui portent le tchador noir, « originaires de différents milieux des plus aisés aux populaires » (p. 189) sont valorisées par le régime islamique qui leur donne pour modèle la fille du prophète, Fatima, dont « la vie fut marquée par le sacrifice et le dévouement » (p. 129). Elles deviennent un des piliers du pouvoir islamique et ont pour mission de lutter contre ses ennemis. Elles « participent aux missions de contrôle et de surveillance mises en place pour instaurer l'ordre islamique dans l'espace public » (p. 144) et à la répression des femmes qui portent le mauvais voile (cheveux non entièrement couverts, rouge à lèvre et vêtements pas assez amples). Porter ce mauvais voile est un signe de résistance qui fait courir le risque d'être condamnée à subir des coups de fouet ou à être emprisonnée. Ainsi le voile, de « drapeau de l'unité du peuple musulman dans la lutte contre la dictature et l'impérialisme », devient, sous le pouvoir islamiste, « le symbole d'un ordre auquel les femmes doivent se soumettre » (p. 147). Cette surveillance organisée des femmes constitue « un moyen efficace de mobilisation du peuple hezbollah contre ceux qui n'adhèrent pas au modèle proposé par le régime et qu'il faut réduire au silence » (p. 148).

La quatrième et dernière partie va examiner les tensions entre les femmes islamistes et le gouvernement et montrer « la centralité des enjeux liés au genre dans le projet sociopolitique de l'islamisme » (p. 149). Chalah Chafiq note la déception des femmes islamistes qui ont cru aux promesses de Khomeiny de *libération authentique* (p. 151). Elles se trouvent en pleine contradiction, se voulant à la fois des piliers du régime et niant ses principes fondateurs, en matière de genre : dès qu'elles revendiquent l'égalité des droits, elles se heurtent aux textes sacrés et à la *charia*, par exemple, pour la polygamie, la répudiation, l'inégalité pour l'héritage, pour le témoignage en justice. Il n'est pas possible, sans contradiction, de prétendre à la fois défendre la Loi religieuse qui autorise, par exemple, la polygamie et de vouloir empêcher sa réalisation. On voit ainsi les « limites intrinsèques » du mouvement des femmes réformistes islamistes.

Tout en mobilisant les femmes dans la construction d'une société islamique, la République islamique a prétendu soumettre les femmes aux normes et lois de la religion islamique, c'est-à-dire a poursuivi « une vaste répression sexiste » (p. 154). Les mesures concernant le sport féminin et ses sportives, ou le contrôle de la sexualité des femmes en sont des exemples flagrants. En somme, « les femmes qui tentent d'accéder à leurs droits tout en restant dans le cadre de l'islam politique » se trouvent nécessairement dans une « impasse » (p. 167). Dans les années 1990, à la suite de scissions dans les rangs des femmes hezbollah, de nouvelles revues naissent qui donnent une tribune à des femmes islamistes réformistes. Elles demandent une interprétation de la charia plus favorable aux droits des femmes et un accès aux instances du pouvoir qui leur sont fermées, en dehors du Parlement dont le pouvoir est faible. Les femmes islamistes réformistes défendent le principe de « l'égalité des sexes dans le respect des principes islamigues » (p. 170). Or, au moment de la Conférence mondiale à Pékin en 1995, la délégation iranienne a exprimé, par rapport à la résolution finale, plusieurs points de désaccord : pas de droits sexuels des femmes hors du mariage ; opposition aux formes plurielles de la famille et refus de l'homosexualité; refus du partage égal entre les femmes



© ND - Marrakech, 2011.

et les hommes pour l'héritage ; refus de l'éducation sexuelle des enfants et des jeunes. Et la délégation propose de remplacer le concept d'égalité des sexes par celui d'équité islamique. L'idée est d'« attribuer des droits aux femmes tout en rejetant leur autonomie pour préserver les principes sacrés » : la complémentarité des sexes et la maîtrise du corps des femmes et de leur sexualité par les hommes (p. 171). Or on peut se demander s'il peut y avoir égalité des sexes sans reconnaissance de la liberté des femmes.

Chalah Chafiq critique un certain nombre de thèses qui défendent le caractère démocratique du régime islamique, au regard de critères partiels, comme par exemple la sociodémographie, ou l'apparition d'un « féminisme islamique », ou encore le fait que le régime garde un fort soutien populaire. Certes, la société iranienne actuelle est complexe et présente des aspects contrastés : il est vrai qu'on constate une baisse importante du taux de fécondité, une hausse du taux de scolarisation des filles et d'alphabétisation (75 %) et 50 % de femmes à l'université. Mais en même temps, même si, sur l'ensemble de la population, l'âge moyen des filles au mariage s'est élevé à 22 ans,



© ND - Marrakech, 2011.

l'abaissement légal de l'âge du mariage empêche la scolarisation des filles dans les villages. Au niveau des universités, de nombreuses disciplines sont fermées aux femmes et des quotas ont été instaurés pour limiter l'accès des femmes aux formations supérieures, soi-disant pour lutter contre le chômage des hommes. Et si l'on regarde du côté du marché du travail, même si des femmes sont actives dans les métiers les plus divers et dans les arts, en fait leur taux d'activité n'a pas augmenté depuis l'instauration de la République islamique et reste très faible (autour de 12 %) et leur taux de chômage a augmenté, de même que celui des jeunes (25 %) qui, en grand nombre, souhaitent émigrer pour construire une vie meilleure. Dans les milieux populaires le niveau de vie a baissé. La misère et la corruption se sont accrues dans une société qui reste très inégalitaire. Les fortes contraintes imposées aux filles et aux femmes pèsent sur leur santé mentale et entraînent des angoisses et des dépressions, beaucoup plus que chez les hommes, ainsi que des maux sociaux comme la drogue, la prostitution, le suicide, des immolations par le feu. « Aucun parti politique, aucun syndicat, aucune association, ne peut se constituer et s'épanouir en dehors du cadre idéologique dominant » (p. 178). Le régime tente d'étrangler, par la censure et l'emprisonnement, les voix laïques qui s'expriment sur internet.

Il est donc impossible de déterminer la nature de ce régime sans prendre en compte « les interactions entre le socio-historique, le juridique, le culturel et le politique » (p. 191) et sans le considérer dans une perspective de genre. En Iran, l'idéologie du régime islamique produit « un décalage important entre la présence visible des femmes au sein de la société et leur infériorisation affichée dans les lois » (p. 173). Pour Chalah Chafiq, « l'évolution paradoxale de la situation des femmes depuis 1979 signe d'elle-même l'échec de l'islamisme. » (p. 156). Cependant, parmi les jeunes femmes iraniennes, certaines se revendiquent ouvertement féministes et musulmanes à la fois ; elles lancent une campagne en 2006 : « Un million de signatures pour l'abrogation de toutes les lois discriminatoires envers les femmes en Iran » (p. 179). Malgré la répression qu'elles subissent, elles agissent ouvertement en se référant aux conventions internationales signées par l'Iran. « Ce recours à l'universel pour revendiquer des droits égalitaires marque un tournant important dans l'histoire mouvementée des femmes iraniennes » (p. 179).

Depuis les années 1990, « profitant des failles du pouvoir et des réformes affichées, la société civile se développe, pendant que le blocage idéologique du système fait obstacle au changement » (p. 183). La révolte populaire, qui fait suite aux fraudes électorales de 2009, illustre ce blocage et revendique la démocratie. Les femmes y sont massivement présentes aux côtés des hommes, contestant « les codes de non-mixité imposés par les islamistes » (p. 181). Cette présence massive des femmes affirme le lien entre égalité des sexes, liberté des femmes et démocratie.

Pour conclure, Chalah Chafiq rappelle les importantes controverses que soulève l'islamisme : négation de la modernité ou modernité authentique propre au monde musulman pour lutter contre l'hégémonie impérialiste ? Il pose la question de la place de l'islam dans le

politique (questions relatives à la cité) et la politique (art et pratique du gouvernement) et celle du rapport entre démocratie et laïcité. Reprenant une distinction de Hannah Arendt, Chalah Chafiq affirme que, alors que le régime du Chah pouvait être qualifié de dictature, en ce que la répression laissait en dehors de son champ ce qui ne relève pas de la politique, en particulier la manière de vivre des individus, la République islamique serait un totalitarisme, impliquant l'ensemble de la vie des individus, abolissant toute distinction « entre le privé et le public, entre le peuple et le Gouvernement, entre l'individu et la communauté » (p. 189). Et une « guerre sans merci » doit s'engager contre tous les ennemis intérieurs, tous ceux et celles qui n'adhèrent pas au projet politique islamiste. Ainsi, comme le dit Hannah Arendt, « la terreur est l'essence de la domination totalitaire ».

Pour Chalah Chafiq, dans l'État islamique « la dimension républicaine du régime se trouve annulée par sa présupposée islamité » et la position intenable des femmes islamistes réformistes rend visible « l'échec du projet sociopolitique de la République islamique » (p. 190).

On peut saluer la connaissance dont témoigne Chalah Chafiq à la fois de la littérature et des théories aussi bien iraniennes que francophones et anglophones concernant l'islamisme. Son examen sans complaisance de l'histoire politique et sociale de l'Iran nous ouvre sur une société complexe mais en même temps dénonce avec lucidité les dangers de l'islamisme en tant qu'il se veut une utopie qui, pour contrôler la totalité de la vie des individus, est amenée à supprimer toute liberté et à exercer une véritable terreur contre les opposants de toute nature. Elle montre aussi les dangers d'une diabolisation de l'Occident et d'une conception caricaturale de la démocratie à l'occidentale. Il est enfin incontestable que la perspective du genre permet, comme elle l'affirme, une vue encore plus lucide de la nature de ce régime islamique, car c'est à l'égard des femmes que le régime porte à son comble cette volonté de contrôle absolu et d'étouffement de toute autonomie des individus. Pourtant elle montre aussi qu'un tel

pouvoir absolu suscite beaucoup de résistances et n'empêche pas des mouvements d'opposition de se développer, sans qu'on puisse vraiment augurer de l'issue de ce régime infiniment complexe. C'est un livre passionnant qui nous donne une vue très approfondie du régime iranien, tout en posant plus largement les questions que soulève l'islamisme politique en général. Il faut être aveugle pour ne pas voir à quel point la question du genre donne un éclairage essentiel sur la nature d'un régime politique.

Nicole Mosconi, professeure émérite en sciences de l'éducation à l'Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense.

Isabelle COLLET, 2011.

Comprendre l'éducation au prisme du genre

Carnet des sciences de l'éducation, Université de Genève.131 pages. Pour information et commande s'adresser à : publications-ssed-infos@unige.ch

Un tout petit livre à mettre entre toutes les mains !

Isabelle Collet a vraiment réussi son pari. Celui de proposer en 131 pages de petit format, bibliographie comprise, seize chapitres qui embrassent l'ensemble et l'essentiel des questionnements et débats permettant de Comprendre l'éducation au prisme du genre (2011). C'est dans la collection des Carnets des sciences de l'éducation que la faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'Université de Genève a publié cette synthèse. Elle a le grand mérite d'aller directement au but des questions posées et traitées pour chaque thématique sans oublier les références et citations des chercheur.e.s. La force de ce petit ouvrage, qui s'appuie sur des chiffres et statistiques, est de réussir à contextualiser les sujets en racontant leur histoire puis les débats actuels. Ceci le rend pratique. On a l'impression d'avoir des réponses tangibles, efficaces, tout en réalisant que rien n'est évident, tout mé-