

Entretien avec Joan W. Scott

Mené par Pénélope LARZILLIÈRE
et Michel WIEVIORKA, à l'occasion de la parution
de l'édition française du livre *La religion de la laïcité*
(Flammarion, 2018), traduction de *Sex & Secularism*
(Princeton University Press, 2017)

Pénélope Larzilliere (PL) : La notion de genre apparaît centrale dans votre réflexion sur la laïcité. Dans un article fondateur, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique » (Scott, 1986), vous en proposiez une double définition : le genre renvoie d'une part, et de manière usuelle, aux constructions sociales autour des différences sexuelles, des constructions dont vous montrez comme historienne les variations dans le temps. Mais pour vous il s'agit non seulement d'historiciser ces constructions, mais aussi de montrer – c'est la seconde partie de votre définition – que le genre entretient un rapport intrinsèque avec le pouvoir, qu'il est une manière de signifier des rapports de pouvoir.

Joan W. Scott (JS) : Quand j'ai écrit « le genre construit la politique et la politique construit le genre » (*ibid.* : 144), je n'avais aucune idée des rapports exacts entre les deux. Mais avec mon livre *La religion de la laïcité*, je pense que je suis arrivée à une définition plus précise.

Je m'appuie sur Claude Lefort d'un côté, et sur Sigmund Freud et Jacques Lacan de l'autre, pour parler de la différence des sexes, et de ce qui, après

la chute de la monarchie, peut incarner la nation, l'État. Lefort souligne l'incertitude qui a entouré la notion abstraite de nation, parce que rien de concret ne peut incarner l'État, la nation ; il évoque aussi l'impossibilité de savoir ce que signifie la différence des sexes.

Il me semble que, pour organiser l'État moderne, la différence des sexes est fondamentale. Elle représente une matrice. De fait, la subordination des femmes aux hommes, la séparation des sphères publique et privée ont été un instrument majeur pour les hommes de pouvoir : ceux-ci insistaient sur une identité exclusive de père, de monarque, de roi. Ce fantasme du roi comme père incarné. On retrouve toujours au centre la masculinité, une masculinité en référence au genre biologique naturel. La représentation du rapport entre femmes et hommes offre un moyen de formuler les règles d'organisation des nouvelles nations ; à leur tour, ces règles établissent la « vérité » de la différence des sexes.

Dans ce processus, le genre est devenu moins incertain, il s'est figé, fixé : l'imbrication de la politique et du genre est ainsi essentielle pour comprendre le pouvoir et les différences, au-delà des différences de sexe.

Michel Wieviorka (MW) : Quand on lit votre dernier livre, on découvre vite le caractère presque provocateur de votre thèse principale : la laïcité, les valeurs universelles incarnées éventuellement dans la laïcité auraient eu le rôle de séparer deux sphères et, finalement, de renforcer des logiques de domination et d'exclusion des femmes.

Mais que se passe-t-il lorsque l'on sort de cette modernité libérale et que l'on considère deux registres que vous évoquez : la religion et le communisme réel, celui de l'Union soviétique. Autrement dit, si l'État-nation moderne, si la République, quand il s'agit de la France, fabriquent de la domination et de l'exclusion vis-à-vis des femmes, quel est votre jugement historique en ce qui concerne les femmes, la religion et le communisme, dans des sociétés où il s'est imposé ?

JS : Ce n'est pas la réalité même de la laïcité en termes d'effets que j'interroge, mais plutôt le discours de la laïcité en matière de sécularisme.

Dans le chapitre de mon livre sur la guerre froide, par exemple, j'évoque un passage du célèbre débat entre Nikita Khrouchtchev et Richard Nixon dans lequel Khrouchtchev indique que les Soviétiques attachent une grande

importance à l'égalité entre les hommes et les femmes sur le marché du travail. À quoi Nixon répond à l'opposé que l'important, pour ce qui concerne les femmes, c'est la cuisine, la famille, etc. En Union soviétique, la réalité pouvait pourtant être difficile pour les femmes dans différents domaines, y compris en matière économique où elles n'étaient pas les égales des hommes sur le marché du travail. Mais j'interroge moins ces situations que les discours, les représentations dominantes. De même, l'important pour moi était de parler des contradictions que je constate en France entre les acceptions de la notion de laïcité dans les discours politiques, dans les polémiques.

C'est pour cette raison que j'ai négligé de parler de la réalité de la vie des femmes et des familles en Union soviétique et que je n'évoque pas non plus la réalité de la vie des femmes en France. On peut m'objecter qu'il y avait des femmes qui faisaient autre chose que de rester à la maison, mais ce qui m'intéresse, ce sont ces idées dominantes sur la différence entre les sexes. Ce qui explique aussi que je n'évoque pas d'autres modèles : c'est le discours de la laïcité même qui m'intéresse.

MW : Dans l'introduction de la version française de votre livre, votre traductrice se déclare embarrassée, et je la comprends. Parce qu'il s'agit d'une question difficile : le mot laïcité en français, on ne peut pas le traduire directement par sécularisme.

JS : C'est précisément ce que nous disons. Nous avons écrit cette introduction ensemble, après avoir beaucoup échangé. Je pense qu'insister sur la différence entre « laïcité » et « sécularisme » renvoie à l'expression d'une certaine arrogance des Français. Dans le chapitre sur le sécularisme de mon livre *La politique du voile*, j'ai affirmé qu'on peut traduire laïcité par sécularisme, ce qui n'empêche pas qu'il puisse y avoir des différences de concepts et de pratiques entre les pays laïcs.

MW : Je résiste à votre propos ! Certes, tout d'abord, vous avez raison : dans de nombreux pays, la laïcité existe, et je dirais même que le modèle français doit beaucoup, par exemple, au Mexique. Des travaux de spécialistes, comme ceux de Jean Baubérot et d'autres, montrent que si les Français ont proposé un modèle bien à eux, cela s'inscrit dans un mouvement général d'idées. La France n'a pas été forcément la première dans l'invention de la laïcité.

Toutefois l'idée de sécularisation ne nous dit rien du modèle institutionnel et politique dans lequel elle va s'inscrire. Il peut y avoir des religions qui se sécularisent dans des sociétés où néanmoins le pouvoir ne met pas en place un modèle de type laïque, parce qu'il est construit sur un modèle dans lequel il faut respecter Dieu. Or l'idée de laïcité, pour un Français, c'est avant tout la loi de 1905 : la séparation des Églises et de l'État.

Avec le mot « sécularisation » on évoque le processus qui concerne la religion, alors qu'avec le mot « laïcité », on évoque le processus politique. Ces deux processus peuvent d'ailleurs coexister.

JS : Chez nous, aux États-Unis, il y a une autre conception du sécularisme. En simplifiant, on peut dire qu'en France, l'État protège les personnes des religions, alors qu'aux États-Unis, ce sont les religions qui se protègent de l'État. C'est donc l'inverse.

Les rapports entre l'État et la religion représentent une question sociale, mais aussi politique. Et je crois qu'on dit la même chose, que l'on dise sécularisme ou bien laïcité.

Je me méfie, et j'insiste là-dessus, de l'idée d'une exception française, de la revendication française d'un concept qui serait absent et incompris du reste du monde.

PL : Au sujet de la loi de 1905, vous défendez la thèse selon laquelle laïcité et égalité de genre ne sont pas du tout associées, à l'époque. Pour vous, cette association n'apparaît que très tardivement, vers la fin du xx^e siècle.

JS : Oui, et pour des raisons politiques qui concernent les musulmans. J'ai pensé qu'il était intéressant de faire une généalogie de cette idée de laïcité, c'est cela que j'ai essayé de faire.

MW : Je continue de me faire l'avocat du diable ! Les mouvements de femmes, les féminismes dans leur diversité sont possibles dans des sociétés démocratiques où existe la laïcité, entre autres choses, ils ne sont pas envisageables dans des sociétés soit à domination religieuse, soit à domination communiste. Vous serez d'accord là-dessus.

JS : Oui, je suis d'accord.

MW : Et donc, n'êtes-vous pas un peu injuste dans votre critique qui insiste sur les dimensions oppressives ou d'exclusion de ces conceptions de l'universel, comme en France, sans évoquer le fait que c'est aussi dans ces mêmes sociétés qu'ont pu se mettre en place des progrès, des conquêtes, certes non sans les difficultés, les limites, les aller-retour que vous exposez ?

JS : J'ai dit quelque part que la laïcité, le sécularisme ouvrent la possibilité de changement. L'insistance sur l'égalité, sur les droits de chaque individu a permis de mettre l'accent sur autre chose. C'est très important, et beaucoup de livres ont été écrits à ce propos.

Mais, en même temps, nous sommes maintenant, surtout aux États-Unis après Metoo et l'affaire Weinstein, dans une situation où la culture de la masculinité persiste, et se posent les questions du comment et du pourquoi.

Comment et pourquoi, après toutes ces réformes, après toutes ces lois, après que Simone de Beauvoir a écrit que les femmes étaient « le deuxième sexe » ?

Il existe un courant progressiste, mais un autre courant est également perceptible qui oppose les « civilisés » et les « moins civilisés », autrefois dans le passé colonial, et aujourd'hui s'agissant de nous et des musulmans : c'est nous contre les musulmans. Cette opposition est aussi une sorte de voile dissimulant les problèmes qui continuent de rendre très difficile une vraie égalité.

Le projet de ce nouveau livre n'était pas d'insister sur les progrès et sur la civilisation, qui sont l'objet du récit principal de notre histoire, mais de dire *non* à ce récit en affirmant que des problèmes persistent, et qu'ils sont présents dans la généalogie même de cette laïcité qui a pourtant donné la possibilité d'autre chose.

MW : Je suis maintenant d'accord avec vous. Mais je veux rajouter ceci : vous évoquez pour la France l'affaire de 1989, ce fameux texte signé par un certain nombre d'intellectuels parmi lesquels Régis Debray, qui parle de « Munich de l'école républicaine » à propos du port du voile par certaines jeunes filles. Ce n'est toutefois pas le seul discours que l'on entend en France à l'époque. Françoise Gaspard a publié avec Farhad Khosrokhavar un livre sur le voile et la République dans lequel justement ils défendent une tout

autre position (Gaspard et Khosrokhavar, 1995), à laquelle je souscris davantage, mais nous n'avons pas toujours été majoritaires.

Premièrement, la laïcité en France est l'objet d'un combat permanent, ce qui rend les choses très compliquées, y compris parfois devant la justice comme en témoigne, par exemple, l'histoire que vous connaissez de la crèche Baby-Loup¹. C'est un combat politique général.

Deuxièmement, au sein du féminisme, il y a des courants qui vont défendre la laïcité pure et dure contre l'islam. Le monde féministe lui-même est déchiré. Cette tension traverse la société, les mouvements féministes : c'est un conflit.

JS : Je partage ce point de vue. J'ai centré mon ouvrage sur ce que je pensais être l'idée dominante, pas seulement en France, mais dans les sociétés modernes occidentales en général. Je l'ai écrit dans un esprit polémique, provocateur, avec une intention critique, et je reconnais n'avoir pas pris en compte le fait qu'il existe, au sujet de la laïcité, des discours opposés, des conflits, qu'il n'y a pas qu'une seule idée de la laïcité. Mais l'objet de ce livre était d'insister sur l'idée dominante.

MW : C'est ce que j'apprécie dans votre livre : il s'agit d'un livre de combat, un livre politique.

JS : Oui, c'est ce que je dis au début. Certains objecteront que je ne propose pas une histoire détaillée de la laïcité, mais ce n'est pas l'objet. Je voulais lancer un débat. Si je devais écrire un autre livre dans ce domaine, j'inclurais des chapitres sur les conflits autour de la question de la laïcité.

PL : Pour ce qui concerne les conflits, et les différents positionnements, également au sein du féminisme, un point central de votre argumentation est la différence que vous établissez entre émancipation et égalité de genre.

1. Une crèche de la région parisienne licencie en 2009 une de ses salariées au motif qu'elle porte un foulard islamique, contrevenant ainsi au règlement intérieur de l'établissement qui imposait des principes de laïcité et de neutralité à son personnel. L'affaire entraîne de vives polémiques médiatiques et une bataille juridique.

JS : C'est en effet très important pour moi. Nous sommes à un moment, notamment avec les mouvements comme Metoo, où l'idée d'émancipation sexuelle est plus importante que toutes les autres formes d'émancipation et d'égalité.

Dans le dernier chapitre de mon livre, j'affirme que les femmes ont en effet le choix de coucher avec qui elles veulent. Mais bien des inégalités subsistent, pour les femmes pauvres ou pour celles qui veulent des postes de direction, de chef d'entreprise. Il existe toujours ce plafond de verre sur le plan économique, mais aussi en matière d'accès au politique, et ce malgré la loi sur la parité intervenue en France en 2000 : on reste dans l'attente d'une vraie égalité politique entre les femmes et les hommes.

Il est donc difficile de prendre l'émancipation sexuelle comme standard, comme critère unique de l'égalité. Je me suis intéressée à l'histoire du mot « émancipation » : il n'a jamais été synonyme d'égalité. Il est peut-être nécessaire d'être émancipé, de se penser égal ou d'essayer de le devenir, mais les deux mots signifient des choses différentes.

PL : Vous soulevez aussi la question du lien entre l'émancipation telle qu'elle est conçue actuellement et une représentation contemporaine de l'individu, comme consommateur et désirant. Un individu dont l'*agency* s'appuie sur la possibilité d'exprimer du désir, beaucoup plus que sur un rapport à la raison.

JS : Sur ce sujet, je pense à Éric Fassin qui parle de « démocratie sexuelle » et je partage son point de vue : la démocratie sexuelle, la possibilité de s'exprimer d'une manière individualisée, éventuellement non conforme aux normes, me semble une bonne chose. En faire une preuve de l'émancipation et du recul des inégalités est en revanche, à mon sens, une erreur. C'est une façon de se détourner de problèmes matériels, et politiques, qui continuent de troubler les rapports de genre, tout comme les questions autour de la race.

L'émancipation sexuelle s'est développée précisément parce qu'elle est liée à la notion de consommateur capitaliste. On a trouvé les moyens d'avoir des niches de désir sur le marché capitaliste, et cela a bien fonctionné en termes d'intérêts économiques : c'est là une forme, non pas de paradoxe, mais de contradiction qu'il est très intéressant d'interroger.

MW : Que pensez-vous du concept d'intersectionnalité ? Je pars, à cette fin, d'une remarque concrète : un des thèmes principaux de votre travail, c'est le thème de l'émancipation, donc de la domination, ou de l'exclusion des femmes. Or un autre thème de débat au sein de la société française est la place de l'islam. Ici l'intersectionnalité porte sur le fait d'être femme et musulmane : on est en lutte contre la domination ou l'oppression que subissent toutes les femmes et, en même temps, on est concerné par l'émancipation de l'islam, mais aussi au sein de l'islam. Et cela suscite des contradictions.

Je ne suis pour ma part pas un adepte du concept d'intersectionnalité, mais j'aurais voulu savoir comment vous envisagez intellectuellement, conceptuellement cette tension, cette contradiction, et si vous faites vôtre ce concept ?

JS : Pour moi ce terme n'est pas évident, peut-être parce qu'aux États-Unis on l'emploie d'une manière différente. Il me semble que l'idée d'intersectionnalité présume des identités plus ou moins fixes, or il existe des mouvements, des expériences plus complexes, plus difficiles que d'être, par exemple, une *femme noire-pauvre-musulmane*.

Pour moi l'intersectionnalité n'est pas un concept assez mobile, et peut-être un concept trop facile. Je pense au livre très intéressant *Am I that* qu'a écrit Shiva Advaita de Sri Nisargadatta Maharaj, et qui n'a pas encore été traduit. Elle évoque des moments dans la vie d'une femme quand celle-ci ne pense pas particulièrement au fait qu'elle est une femme : elle marche dans la rue, elle est perdue dans ses pensées lorsqu'elle s'entend sifflée par un ouvrier juché sur l'échafaudage d'un bâtiment en construction. À ce moment, elle est renvoyée à sa féminité. Je crois que l'auteure a raison, et qu'il en va de même pour la race : on n'est pas piégé dans ces catégories.

Et donc je préfère interroger au lieu de préjuger ce qu'on veut dire en disant : *noire, femme*, etc. Je crois que c'est là que réside la difficulté.

MW : Vous refusez tout essentialisme.

JS : Oui, exactement, ce concept renvoie à une sorte d'essentialisme. Je pense que les théoriciennes de l'intersectionnalité ne sont en général pas essentialistes, mais que c'est le danger de cette théorie.

PL : On peut aussi réfléchir à la variété des définitions et des théories que recouvre le terme d'intersectionnalité. Il vous paraît trop fermé. Il me semble au contraire très, voire trop, large, si bien qu'on ne voit plus ce qu'il pourrait avoir de spécifique. Finalement on parle d'intersectionnalité, mais cela renvoie à une manière usuelle de faire de la sociologie, le fait de chercher à croiser les catégories.

JS : Tout à fait, c'est une façon d'insister sur l'importance des catégories, sur l'intersection des différentes catégories.

PL : Cela fonctionne comme un outil pour réfléchir au croisement des assignations identitaires, et à ce que cela fait aux individus. Mais je vous rejoins sur le danger que peut représenter la notion d'intersectionnalité, s'il en est fait un autre usage qui tend à définir l'individu en fonction des catégories qui lui sont assignées.

En faire un registre identitaire est un risque d'autant plus présent qu'un grand nombre de mouvements ont considéré que plutôt que de réfléchir à la déconstruction des catégories, la solution la plus rapide pour améliorer la situation des personnes discriminées consistait en fait à revaloriser ces catégorisations. C'est peut-être effectivement plus efficace à court terme, mais cela veut dire aussi que sont alors acceptées ces catégories et les identifications associées.

JS : Oui, c'est exactement la critique que je fais de cette idée d'intersectionnalité qui se fonde sur la prise en compte d'une multiplicité de catégories, d'identifications.

PL : Dans votre livre vous réfléchissez aussi sur le fait que le genre ou la religion, ou la « race », ne sont pas équivalents en termes de catégorisation.

JS : En effet. C'est du reste la raison pour laquelle la question de la race est toujours présente dans mon livre. Ce n'est toutefois pas le sujet principal car je voulais avant tout insister sur le genre, sur l'égalité des sexes. Demeurent aussi les questions de classe, tout comme la question de la « race » en lien avec celle du colonialisme. C'était très important pour construire les identités nationales dans les États modernes d'Occident.

MW : Parlant de race, peut-être faut-il remarquer, en simplifiant, qu'en France cette question est liée à la colonisation, à l'inverse des États-Unis. De même concernant l'islam, les choses sont différentes entre la France et les États-Unis : il y a en France une population musulmane relativement importante, le thème de l'islam est donc un thème interne à la société française. Aux États-Unis, en revanche, c'est plutôt un thème de politique internationale.

Je pourrais également évoquer le thème du communisme qui en France est aussi une question intérieure. Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, plus de 25 % des électeurs étaient communistes, et le parti était triomphant, alors qu'aux États-Unis le communisme à cette même période a été politiquement éradiqué.

JS : Mon père inclus ! Dans les années 1940, mon père a été renvoyé du poste qu'il occupait.

MW : Je ne dis pas que vous comparez la société américaine et la société française, mais dans votre livre on circule sans arrêt de l'une à l'autre. La question de fond que vous posez se joue dans les deux sociétés quasiment à front renversé : en France, la race est externe avant d'être interne, aux États-Unis, elle est interne avant toute chose. L'islam et même le communisme sont externes aux États-Unis, alors qu'ils sont au moins en grande partie internes en France.

JS : C'est très intéressant de faire ces distinctions. Pour ce qui me concerne, en tant qu'Américaine, lorsque je suis en France on me reproche d'être multiculturaliste, et de ne pas comprendre les enjeux de la laïcité. Je répondrais que je connais les processus du racisme, et que je les vois à l'œuvre ici contre les musulmans d'une façon similaire au racisme exercé aux États-Unis contre les Noirs, les Afro-Américains. De fait, il y a à la fois des similarités et des différences, qu'il est important de reconnaître.

L'année dernière, j'étais à Columbia University, j'y ai rencontré une jeune femme française musulmane, mais sans voile, tout à fait laïque.

Elle m'a dit :

Ah, comme c'est bien ici à New York. Ici, je me sens vivre alors qu'à Paris, avec mon nom, mes cheveux frisés, mon visage basané – elle n'était pas noire, mais

brune – *il y a toujours quelqu'un qui me regarde en pensant : « Tiens, celle-là, elle n'est pas de chez nous. » À New York, on ne me regarde pas du tout.*

Et je lui ai répondu :

Mais si tu étais noire il y aurait une différence très importante : tu vivrais la même chose que ce que tu vis à Paris.

Je crois qu'il y a des choses semblables, et il faut prendre cela en compte. Dans mon livre sur le voile, il y a un chapitre qui s'intitule « Le racisme ». Mes amies Françoise Gaspard et Claude Servan-Schreiber m'ont dit à son sujet :

Ne te trompe pas. En France, quand on emploie le mot race, c'est à propos des Juifs, cela concerne l'antisémitisme. Il n'est pas question des musulmans.

Et moi je leur ai répondu :

Non, je vais garder ce mot race parce que pour moi, l'idée de race, c'est la même aux États-Unis et en France, mais en France, la cible, c'est les musulmans alors qu'aux États-Unis, ce sont les Noirs, les descendants des esclaves qui venaient d'Afrique.

MW : En France, les mots ont changé. Il y a trente ou quarante ans, on parlait des « Arabes » : c'était une catégorie qui naturalisait une nation. On avait bien affaire à la race renvoyée à une identité nationale. Puis on s'est mis à parler de « musulmans ». Là encore, cela renvoie à une forme de racisme, mais il ne s'agit pas de la même chose que le racisme anti-Noir, c'est pourquoi on a commencé à utiliser parfois, avec beaucoup de débats, le mot « islamophobie ».

JS : Oui, mais je crois qu'en France, la religion a été, si l'on peut dire, « racialisée » (en anglais *racialised*) et, en même temps, la race a été « religionisée », si j'ose dire. C'est très intéressant de voir comment les deux concepts, race et religion, ont bougé.

Comme vous l'avez indiqué, auparavant, quand en France on parlait d'Arabes, c'était purement une question de race. Maintenant, quand il est question de religion, de laïcité, et que le racisme est éventuellement évoqué

dans le débat, certains disent : « Non, on n'est pas racistes, c'est une question de religion. » Il s'agit là du déplacement d'un certain racisme sur la religion.

PL : Comment, en étant au départ historienne et théoricienne du genre, en êtes-vous venue, à partir de votre livre *La politique du voile*, à orienter et à centrer votre réflexion sur les représentations des musulmans en France ?

JS : En fait, il s'agit d'un concours de circonstance comme il en arrive dans la vie. En 2003, on m'a demandé de donner une conférence à Princeton University, et pour définir mon sujet j'ai dû tenir compte des deux thèmes que j'y avais traités précédemment. Ma première conférence avait porté sur la citoyenne paradoxale, l'histoire des familles ; la deuxième, sur le mouvement pour la parité, car je venais d'achever mon livre sur ce thème.

Pour la troisième, j'ai choisi d'aborder la question du hijab à l'école qui était alors pleinement d'actualité et qui représentait pour moi un terrain nouveau. À la fin de ma conférence, l'éditeur de la Pennsylvania University Press m'a demandé d'écrire sur ce sujet. On ne répond pas non à une telle demande !

J'ai été absolument passionnée par ce débat auquel je n'avais pas encore pris part. Je me suis lancée dans trois années de recherche, et j'ai écrit *La politique du voile*. C'était différent de ce que j'avais fait jusque-là.

Mes travaux de recherche ont en effet débuté avec l'histoire des verriers, en pleine émergence de l'histoire sociale. Ce fut le sujet de ma thèse, que j'ai achevée en 1969, et dans laquelle je n'évoque pas les femmes des verriers.

Dans les années 1970, les étudiantes féministes ont demandé des cours sur les femmes, et comme j'étais la seule femme du département d'histoire de la Northwestern University, le président de l'université m'a évidemment chargée de ce cours d'histoire des femmes. À l'époque, il y avait à Chicago, où je vivais, des groupes de féministes qui s'intéressaient à ce sujet, et j'étais contente de m'y atteler.

Puis, en France, à la Maison des sciences de l'homme, toujours dans les années 1970, nous avons organisé une importante table ronde, Louise A. Tilly et moi, alors que nous étions en train d'écrire notre livre *Les femmes, le travail et la famille* (voir encadré).

Ce fut vraiment un moment extraordinaire où nous, les femmes, avons essayé de faire reconnaître l'importance de l'histoire des femmes dans

La rencontre évoquée par Joan W. Scott a été organisée par la Fondation Maison des sciences de l'Homme (FMSH) au Reid Hall à Paris, le 13 juin 1975. Elle avait pour thème : « Industrialisation et situation des femmes », et a réuni les personnes suivantes : Laura Balbo, Pierre Bourdieu, Pierre Caspard, Natalie Z. Davis, Marianne Debouzy, Mathilde Dubesset, Barbara Duden, Patrick Fridenson, Dieter Groh, Georges Haupt, Karin Haussen, Oliver Holmes, Olwen Hufton, Jeffry Kaplow, David Montgomery, Francine Muel, Jacques Ozouf, Karen Paull, Michelle Perrot, Madeleine Reberieux, Joan Scott, Anne-Marie Sohn, Françoise Thebault, Dorothy Thompson, Edward P. Thompson, Louise A. Tilly, Rolande Treppe, Catherine Vincent, Marie-Hélène Zylberg-Hocquart et, pour la FMSH, Clemens Heller et André Markovitch. Plusieurs des textes présentés à cette occasion, ou des commentaires qu'ont pu ensuite rédiger certains participants témoignent du caractère novateur de cette rencontre pionnière, qui fut un moment inaugural pour l'histoire des femmes.

l'histoire sociale. Pour moi, la trajectoire a été : de l'histoire sociale à l'histoire des femmes, mais à l'histoire des femmes comme histoire sociale.

J'ai deux souvenirs précis de cette table ronde. Le premier concerne la remarque d'un historien : « C'est l'histoire de ma mère, ou de ma grand-mère ! » Nous avons parlé de l'Histoire ; eux, avaient parlé de leur famille. Voilà toute la différence qu'il y avait entre nous, les historiennes femmes, et eux, les historiens hommes !

Le second porte sur une conversation entre Natalie Davis et Edward Thompson, qui lui dit, à la fin du séminaire : « Alors, Nathalie, tu vas maintenant aller à la chasse aux archives ? » Elle lui répondit en riant : « Non, je ne vais pas aller à la chasse, je vais aller à la cueillette. »

Ce fut vraiment le temps d'une Internationale de l'histoire des femmes, sous une forte pression des jeunes étudiantes féministes, et cela se passait à la Maison des sciences de l'homme.

Et quand je suis arrivée à la Brown University en 1980, j'y ai trouvé un cercle de femmes féministes influencées par la « théorie du féminisme à la française », comme on dit en Amérique. Ce fut pour moi l'introduction à Foucault, à Derrida, Lacan, Cixous, Kristeva, Irigaray... Pour une historienne, il était difficile et important d'essayer de travailler avec ces idées très complexes.

Les mots et les choses ont représenté pour moi le moment épistémologique où j'ai trouvé un mode de pensée différent de celui de la formation que j'avais reçue. C'est après l'avoir lu que j'ai écrit mon livre *La citoyenne*

paradoxe, qui est différent de l'histoire des femmes que j'avais écrite avant. De même, c'est après avoir écrit *La politique du voile* que je me suis dit : il faut réfléchir un peu plus à la question de la laïcité et lui donner une perspective plus large.

Dans cet esprit j'ai écrit en 2017 *Sex & Secularism*. L'éditeur français, pour susciter un débat, a choisi un titre beaucoup plus provocateur : *La religion de la laïcité*.

Il y est beaucoup question de la France, mais ce n'est pas un livre sur la France. C'est un livre sur le discours de la laïcité.

MW : Ce n'est pas un livre sur la France, mais il est lu en France, et à la lumière, évidemment, des débats que nous avons.

JS : C'est ce qui explique son titre français car la religion de la laïcité est en France plus importante que le sexe de la laïcité !

MW : De fait, ce combat contre les promesses non tenues de l'émancipation oblige ceux qui veulent continuer à défendre la laïcité tout en participant à ce combat à lutter non pas sur un, mais sur deux fronts. On voit très bien comment des extrêmes droites racistes peuvent instrumentaliser la laïcité. Marine Le Pen par exemple qui dit en substance : l'islam, nous n'en voulons pas parce qu'il opprime les femmes.

JS : Oui, et c'est cet argument, pas Marine Le Pen en elle-même, qui m'a inspirée pour écrire le livre.

MW : Si on lit votre livre en France, on pense à l'autre versant de ce même combat, constitué par ceux qu'on a pu appeler les « républicanistes » qui promeuvent une idée pure et dure de la République.

Il est important de souligner que vous ne luttez pas seulement contre Marine Le Pen et l'extrême droite, contre le populisme, mais aussi peut-être contre cet universalisme qui ne tient pas ses promesses.

JS : Cette lutte contre ce second front est en effet primordiale. J'ai écrit le livre au moment de l'élection de Donald Trump aux États-Unis : je critiquais les idées libérales au moment même où des hommes autoritaires

s'emparaient du pouvoir. Que n'avais-je pas fait ! Mais quand j'en ai discuté, on m'a aussi dit qu'il était important de continuer d'exprimer une voix critique, même en cette période.

MW : En somme vous critiquez ce que Marx appelait l'« universalisme abstrait ».

JS : C'est exactement cela.

MW : Et votre livre joue donc sur deux registres, il vous met en situation quelque peu difficile.

JS : Oui, mais ce n'est pas nouveau pour moi. Dans *La citoyenne paradoxale*, je cite Olympe de Gouges qui, pendant la Révolution française, disait : « Je suis une femme qui n'a que des paradoxes à offrir, et non des problèmes faciles à résoudre. » J'ai lu cela, il y a des années, cela m'a semblé très juste.

MW : À la fin du livre, vous abordez, très succinctement, le thème juif. Les questions que vous soulevez se posent, me semble-t-il, souvent parmi des intellectuels juifs. Ce thème juif m'intéresse par rapport à votre formation, à votre capacité à formuler les paradoxes que vous venez d'évoquer.

JS : J'ai été élevée en Juive laïque dans une famille socialiste très à gauche. Pour nous, il n'était pas question de religion. Toutefois mes grands-parents maternels étaient des Juifs orthodoxes. Mes grands-parents paternels ne vivaient pas dans la religion. Mon grand-père paternel pensait – cela me rappelle le pari de Pascal – que si on fait le pari qu'il y a un Dieu, il faut aller à la synagogue de temps en temps, mais ce n'était pas le pari qu'il faisait, lui. Au sein de ma famille, j'étais à gauche et laïque, mais antisioniste. Et je ne me définissais pas du tout en priorité comme juive, mais comme intellectuelle, comme historienne, comme femme. Juive, je l'étais, mais ce n'était pas le fondement de mon identité.

Dans *La politique du voile*, la moitié d'un chapitre porte sur la question juive ; j'y reprends l'argument de Mohamed Rateb selon lequel la question juive est devenue la question musulmane, et je crois qu'on peut effectivement faire un parallèle.

Dans *La religion de la laïcité*, je ne mentionne qu'en passant la question juive parce que j'en avais déjà parlé dans mon livre sur le voile. Je crois que des choses similaires existent entre question juive et question musulmane en France, mais il est très difficile de convaincre les Français, juifs ou non-juifs, qu'il s'agit d'un seul et même problème.

MW : Mais ce n'est pas la même chose qu'à l'époque de la *French theory*, celle de Foucault ou de la grande table ronde dont nous avons parlé. Donc les choses ont changé, mais vous ne dites pas que les liens se sont distendus. Vous dites qu'ils se construisent autrement.

JS : Ils se construisent plus individuellement qu'institutionnellement, mais ils continuent d'exister, notamment, grâce aux initiatives de Didier Fassin. Mais pour les individus, sans la dimension institutionnelle, le travail est plus difficile que par le passé.

MW : Le monde féministe américain a-t-il apprécié votre livre *Sex & Secularism* ?

JS : Non. Les féministes sont divisées. Celles qui étaient les plus critiques à mon égard me disaient : « Vous avez renoncé à la laïcité, qui est très importante pour les femmes et pour les féministes, et vous avez embrassé l'islam. » Pour elles, la religion, n'importe quelle religion, c'était l'ennemi. J'ai répondu que je ne partageais pas cette position.

À présent, même aux États-Unis, parmi des catholiques, des protestants, des évangélistes notamment, l'islam est l'ennemi.

Il existe un mouvement de droite qui considère que, bien qu'aux États-Unis les musulmans ne soient pas très nombreux, qu'ils appartiennent aux classes moyennes, et ne soient pas des immigrants issus de pays anciennement colonisés, la religion musulmane elle-même est le problème, et que, dans le monde, le grand danger religieux, c'est l'islam. Au sein des féministes, le débat sur ce sujet est passionné.

MW : En France on discute beaucoup pour savoir s'il ne faudrait pas utiliser l'islam modéré – je simplifie le raisonnement – pour mieux contrer l'islam radical. Mais quand on a été élevé comme moi dans une tradition

absolument athée, laïque, c'est un raisonnement difficile à accepter. Je comprends donc les tensions que vous évoquez.

JS : Pour moi il importe, pour éviter les discriminations, de faire la distinction entre des formes différentes de l'islam. L'islam politisé, l'islam radical, c'est autre chose. Il faut insister sur cet aspect politique. Mais en général on opère une simplification qui conduit à considérer que l'islam est unique, unifié, et que tous les musulmans sont des terroristes. C'est là le symptôme de la disparition d'une distinction, qu'il est pourtant fondamental de faire, entre ces différentes formes de l'islam.

Références bibliographiques

FOUCAULT, Michel, 1966, *Les mots et les choses (une archéologie des sciences humaines)*, Paris, Gallimard.

GASPARD, Françoise et KHOSROKHAVAR, Farhad, 1995, *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte.

NISARGADATTA, Maharaj, 1999, *Am I that*, Mumbai, Chetana Publications Ltd.

SCOTT, Joan W., 1986, « Gender: A useful category of historical analysis », *The American Historical Review*, vol. 91, n° 5, décembre, p. 1053-1075. En français : « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, n°s 37-38 : « Le genre de l'histoire », 1988, p. 125-153.

–, 1998, *La citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel.

–, 2017, *La politique du voile*, Paris, Amsterdam.

–, 2017, *Sex & Secularism*, Princeton, Princeton University Press. En français : *La religion de la laïcité*, Paris, Flammarion, 2018.

TILLY, Louise A. et SCOTT, Joan W., 1987, *Les femmes, le travail et la famille*, Paris, Rivages.