



Vendedora ambulante^{1 2}

Geneviève Fraisse

Diretora de pesquisa emérita – CNRS / CRAL-EHESS

Paris, França

genevieve.fraisse@orange.fr

Resumo: Neste ensaio, a filósofa francesa Geneviève Fraisse recorre à figura da vendedora ambulante para refletir sobre seu próprio percurso no pensamento feminista, marcado pelo deslocamento constante e pela ausência de um lugar fixo para a questão sexo/gênero na tradição filosófica. A autora defende a necessidade de partir do empírico para construir uma epistemologia política, sustentada pela hipótese da historicidade: os sexos fazem história, em vez de expressarem uma essência fixa e ahistórica. Por meio de exemplos como a polêmica em torno do busto de Olympe de Gouges, os debates sobre o divórcio no século XIX, o trabalho doméstico, o movimento pela paridade política, o consentimento e a nudez como ativismo, Fraisse percorre diferentes facetas da democracia exclusiva que historicamente excluiu as mulheres, mostrando como a passagem ao universal permanece central tanto para o pensamento da igualdade quanto para o da emancipação.

Palavras-chave: feminismo; epistemologia feminista; historicidade; democracia exclusiva; Geneviève Fraisse.

Abstract: In this essay, the french philosopher Geneviève Fraisse draws on the figure of the peddler to reflect on her own trajectory within feminist thought, marked by constant displacement and the absence of a fixed place for the question of sex/gender within the philosophical tradition. The author argues for the need to depart from the empirical in order to build a political epistemology, sustained by the hypothesis of historicity: the sexes make history, rather than expressing a fixed, ahistorical essence. Through examples such as the controversy surrounding Olympe de Gouges's bust, nineteenth-century debates on divorce, domestic labor, the political parity movement, consent, and nudity as activism, Fraisse traces different facets of the exclusive democracy that has historically excluded women, showing how

¹ Este texto é uma tradução do ensaio “*Colporteuse*”, de autoria de Geneviève Fraisse. O original foi publicado como o primeiro capítulo da obra *Féminisme et philosophie* (Paris: Éditions Gallimard, coleção Folio Essais, 2020, p. 23-41). A tradução por Barbara Pina Cabral e a publicação nesta edição da *Revista NÓS* foram realizadas mediante a gentil cessão de direitos concedida pela própria autora.

² N. de T.: o termo francês *colporteuse* remete à figura daquela que transporta e vende mercadorias de porta em porta ou de lugar em lugar, carregando-as consigo. Optamos por traduzi-lo como vendedora ambulante, expressão que preserva o sentido central de movimento e de comércio itinerante, familiar ao leitor brasileiro. Evitamos o termo *mascate*, também possível, por carregar conotações históricas e regionais específicas que poderiam desviar o foco da imagem proposta pela autora: a de uma figura que, sem ponto fixo, traça seu próprio caminho enquanto difunde ideias feministas. Em português, a palavra perde seu radical francês que carrega a palavra corpo.

the passage to the universal remains central to both the thought of equality and that of emancipation.

Keywords: feminism; feminist epistemology; historicity; exclusive democracy; Geneviève Fraisse.

Ser vendedora ambulante é deslocar-se; é ter uma sacola cheia de mercadorias. Ser vendedora ambulante é não ter senão o próprio corpo para se transportar, para viajar, seja porque faltam meios, seja porque o objetivo da viagem exige uma forma singular de percurso. Ser vendedora ambulante é traçar o próprio caminho. Aqui, trata-se de um percurso no pensamento feminista.

A ambulante do feminismo, figura contemporânea, pratica o percurso individual dentro de uma história coletiva, naquele momento da história que se inscreve no final do século XX e no início do século XXI.

Mas por quê? Porque não há lugar fixo, nenhum ponto de partida assegurado e nenhum espaço já dado ao objeto sexo/gênero no pensamento instituído. Essa questão, associada à da igualdade entre os sexos e à da emancipação das mulheres, não é um objeto legítimo na tradição filosófica (assim como, até recentemente, nas demais disciplinas). É preciso, portanto, aceitar partir do empírico para construir uma epistemologia. *Le Feminisme, ça pense!* escrevi para apresentar *La Fabrique du féminisme* (2012, 2018), e a caixa de ferramentas escolhida não poderia ser ortodoxa. O que é relatado hoje testemunha, portanto, uma necessidade compreendida após os fatos, não uma escolha elaborada de antemão.

Ser vendedora ambulante é ter aceitado a necessidade da liberdade, a de construir a partir de fragmentos dispersos do saber; é, então, engajar-se em uma estratégia de pensamento que se constrói aos poucos. A partir daí, conferir inteligibilidade ao pensamento feminista é claramente uma ambição teórica.

É verdade que não há lugar atribuído pela tradição, nenhum filosofema sexo/gênero. Mas por que o deslocamento, o movimento, viria compensar essa ausência de porto seguro? Simplesmente porque apenas a história – a história do passado e a história em curso – pode oferecer uma matéria propícia à conceituação. Pode-se mesmo afirmar que a atualidade, a do feminismo desde os anos 1970, é o

caldeirão, a matéria, que permite criar enfim um espaço de inteligibilidade. Logo, desde o início, essa matéria convocou o conhecimento genealógico da emancipação das mulheres, fornecido pela história moderna e contemporânea, pela era democrática.

Até os anos 2000, eu me via como soldado de infantaria, não com a ideia de uma guerra a travar, mas pela convicção de que pertencer a um grupo, a um coletivo, o das feministas, fazia de mim uma soldada entre outras; soldada preocupada em avançar em conjunto. Depois, passei a preferir a imagem da vendedora ambulante. A figura da vendedora ambulante, como a do soldado, designa uma situação horizontal e sem superioridade. Não haverá mestre. A diferença, então, na passagem de uma figura à outra, está na distinção entre ser uma entre outras, ou ser uma singularidade. A singularidade, num engajamento duplo, teórico e prático, prevaleceu por causa de uma ambição pessoal, a de fabricar inteligibilidade, aliada à compreensão de um engajamento específico. Minha hipótese filosófica é a da historicidade, de uma temporalidade subversiva que se afasta do esquema da desconstrução social e que enfrenta o inevitável refrão do “desde sempre” atribuído às relações entre os sexos.

Naquilo que é carregado e trazido pelo comércio ambulante, distinguiremos três objetos: as novidades, as mercadorias, e uma lanterna mágica. Tomemos um exemplo, o de um texto publicado no blog « LibéRation de Philo » em outubro de 2015: trata-se de Olympe de Gouges e do busto cuja inauguração na Assembleia Nacional é então adiada. Assim, a novidade, a informação, é o acompanhamento de uma história que já dura mais de 20 anos³: a luta pelo reconhecimento, por parte da nação francesa, do papel dessa mulher durante a Revolução Francesa e de sua importância histórica como figura política. Ela havia ficado em primeiro lugar numa consulta popular pela internet para entrar no Panthéon em 2014, mas foi afastada pela presidência da

³ N. de T.: o trecho pode gerar confusão ao leitor brasileiro por condensar duas informações distintas. A autora separa, na verdade, dois planos temporais: a novidade imediata: o busto de Olympe de Gouges não estava pronto para a inauguração prevista na Assembleia Nacional em outubro de 2015; e o contexto histórico de longa duração: a luta de mais de 20 anos pelo reconhecimento oficial de Olympe de Gouges como figura política da Revolução Francesa. Os “mais de 20 anos” referem-se ao debate público em torno do seu legado, e não ao atraso do busto em si. Olympe de Gouges (1748-1793), autora da *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791), foi guilhotinada durante o Terror e permaneceu por muito tempo às margens da memória oficial francesa.

República do lugar reservado aos “grandes homens”. Foi então escolhida pela Assembleia Nacional para ter um busto ao lado de Jean Jaurès. Mas o busto não estava pronto para o dia previsto. Essa é a novidade, o fato do momento, a atualidade de outubro de 2015.

A mercadoria, ou seja, a análise da dificuldade em reconhecê-la como uma “grande mulher”, honra da pátria, permite a distinção entre a heroína política e a representante do povo, sublinha a pertinência de lhe dar um lugar na casa dos eleitos da nação uma vez que ela acreditava que uma mulher podia subir à tribuna (e não apenas ao cadafalso⁴). E a lanterna mágica? Ela ilumina a relação de Olympe de Gouges com o povo por meio de sua defesa da igualdade entre os sexos e de sua estatura de mulher pública, iluminação trazida por uma carta recentemente adquirida pela própria Assembleia Nacional, carta escrita poucos dias antes do 14 de julho de 1789; e na qual ela escreve que é preciso lembrar-se do povo. Assim, a atualidade é uma ocasião de reflexão e de construção de referências a partir da genealogia histórica.

É por isso que não há um ponto de vista teórico elevado, anterior à pesquisa, nem o domínio de um objeto já pronto e dado. Em contrapartida, poderia haver uma ambição filosófica: a de inscrever o pensamento feminista num quadro universal, trabalhando para tirá-lo de sua suposta particularidade.

A história é, portanto, convocada de duas maneiras: é uma evidência, lugar do engajamento necessário, ou incontornável; e é uma prova demonstrada, um saber que, reconstituído ou construído, organiza o inteligível.

O engajamento

Analisaremos ainda “a sorte de uma geração”, a que tinha 20 anos em 1968, que estudava na Sorbonne, que estava nas ruas com o *Mouvement de libération des femmes*⁵ (MLF) e outras urgências, tanto quanto nas bibliotecas para devorar os

⁴ N de T.: “cadafalso”: plataforma elevada de madeira onde eram realizadas as execuções públicas. A autora faz aqui uma ironia amarga: durante a Revolução Francesa, as mulheres podiam ser executadas publicamente como qualquer cidadão, podiam “subir ao cadafalso”; mas não tinham o direito de participar da vida política, de “subir à tribuna” para discursar. A própria Olympe de Gouges foi guilhotinada em novembro de 1793.

⁵ N. de T.: movimento de liberação das mulheres.

arquivos feministas. A minha. Esses anos 1970 são o encontro com Jacques Rancière e a fundação da revista *Les Révoltes logiques* em 1975, os cruzamentos com *Les Temps modernes* e seus fundadores.

O engajamento se exprime em duas experiências intelectuais, que ainda hoje são atuantes, a experiência da contradição, de um lado, e a experiência da relação teoria-prática, de outro. A contradição entre lutas solidárias foi uma evidência estrutural. No entanto, a emancipação das mulheres vai sempre na contramão da dos trabalhadores e das raças, não porque se oponham entre si, mas porque, em sua contiguidade política, há necessariamente uma tensão nas escolhas estratégicas. A hierarquia das lutas é intrínseca à realidade política. “As mulheres” eram, na linguagem marxista sobretudo, uma contradição “secundária”. Parêntese muito contemporâneo: o termo “interseccionalidade” responde agora a uma dupla exigência, científica e política, epistemológica e militante. Há certamente a ideia de uma superação da contradição. Não se esquivará, no entanto, da dificuldade, pois as tensões estratégicas não deixam de ter consequências teóricas. Da minha parte, propus falar de “contiguidade”⁶.

A segunda experiência foi a de nos interpelarmos mutuamente sobre a possível relação entre teoria e prática. O althusserismo e depois o maoísmo levantavam a questão do vínculo entre os dois termos e, mais ainda, refletíamos sobre a “prática teórica”, uma espécie de liga de múltiplas facetas, a da ação radical, a da subversão intelectual.

Assim o engajamento era uma causa, e não uma consequência do pensamento, uma base onde se colocar para refletir. O envolvimento político andava de par com a curiosidade intelectual. Daí, como uma evidência, a insuficiência de reivindicar seu campo, ou de dar sua opinião, uma vez que não se tratava apenas de defender uma posição, mas de enunciar suas condições de possibilidade. Desse ponto de vista, o exemplo claro pode ser o paralelo entre Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir, ao mesmo tempo intelectuais e escritores. Em suma, diz Sartre, em *Plaidoyer pour les intellectuels* (1972), *o intelectual é percebido como aquele que se mete no que não lhe*

⁶ N. de T.: proximidade, mas mantive a tradução literal do termo.

diz respeito; ao passo que Beauvoir, isso salta aos olhos, se mete no que lhe diz respeito, em seus livros *O Segundo Sexo* e *A velhice*. Nesse sentido, o “privilegio” de Simone de Beauvoir, termo que destaco como central em sua escrita, vem dessa própria escrita, e a frequência com que essa palavra aparece sob sua pena revela, de maneiras diversas, o lugar que ela se atribui ao longo de sua vida, num engajamento tão prático quanto teórico. O privilégio não é aquilo que obstrui seu trabalho e seu engajamento, mas aquilo que ela analisa como um ponto de partida para estar o mais próximo possível de suas próprias competências. Assim, a intelectual não é apenas uma eventual representante de sua época, agora, com o ressurgimento do feminismo na segunda metade do século XX, ela é, de forma mais simples e mais contundente, representativa, exemplar.

Logo após o percurso de Simone de Beauvoir, que se envolveu em seus textos a partir de sua própria condição de mulher, ousando assumi-la, a transição para a figura da intelectual específica, proposta por Michel Foucault, surge como um desdobramento natural. Partir do específico, ou seja, do saber que se acumulou ao longo da vida, é precisamente o que permite que uma fala se justifique e ofereça um conteúdo autêntico ao engajamento. Hoje em dia, o intelectual específico é muitas vezes confundido com um especialista, bom apenas para transmitir conhecimentos técnicos. Trata-se de um incrível contrassenso, que se explica facilmente demais pelo espírito do nosso século XXI. É preciso sublinhar, portanto, que o intelectual específico não é um especialista, mas um pensador que retira sua força política daquilo que sabe, e não daquilo que ignora. Na tensão entre a posição (ou a postura) e o saber, a intelectual feminista escolhe precisamente pensar o “quê” e não se deter sobre o “quem”; pensar o problema, e não a identidade. Voltarei a isso. Neste momento, podemos tentar compreender como se inscreve na linhagem esquerdista o “saber situado”⁷, expressão que, hoje, serve de referência no que diz respeito à inserção social

⁷ N. de T.: o conceito de “saber situado” (*savoir situé*) remete à ideia de que todo conhecimento é produzido a partir de uma posição específica (social, política, histórica e corporal) e que essa posição influencia inevitavelmente o que se pode conhecer e como se conhece. A expressão foi popularizada pela filósofa e feminista norte-americana Donna Haraway em seu ensaio *Situated Knowledges* (1988). A pergunta “de onde você fala?”, muito recorrente nos movimentos de esquerda dos anos 1970, é a versão militante dessa mesma ideia: antes de ouvir o que alguém diz, pergunta-se qual é o lugar social e político

e política de todo pesquisador. Se se trata de analisar o “dado de partida” do pesquisador (assim como do intelectual que se engaja na vida pública), dado que não deve ser ignorado pelo leitor da pesquisa, em que isso faria avançar o “saber situado”, o famoso “de onde você fala?” dos anos 1970? Por meio de menos interpelação suspeita, e de mais preocupação com a epistemologia política?

A prova vivida, a prova demonstrada⁸

A prova vivida é simplesmente política. É preciso tomar nota das contradições políticas, evocadas mais acima, contradições estratégicas em função do papel primário ou secundário atribuído aos grupos dominados. Depois, ir além, e entrar na matéria do feminismo, por exemplo, formulando problemas. Pois formular problemas é afastar-se da opinião, dessa opinião à qual se quer reduzir o engajamento, para ir em direção a uma expressão filosófica de uma questão política: a igualdade entre os sexos.

Alguns exemplos, rapidamente, da prova vivida, prova da história em vias de se escrever:

1. O serviço doméstico (Fraisie, 1979): não o trabalho doméstico em si, nem as trabalhadoras domésticas, mas a equação serviço/igualdade. Um caso concreto da hierarquia existente entre as próprias mulheres: as feministas dos anos 1900 já haviam identificado essa dificuldade. Para mim, trata-se, no final dos anos 1970, de estabelecer a ligação entre três realidades: o trabalho doméstico não remunerado realizado por todas as mulheres, a pressão exercida pelo feminismo de “luta de classes” (que colocava as trabalhadoras em primeiro lugar) e o fato concreto de que havia um milhão

de quem fala. A autora questiona aqui se esse gesto de interpelação, quando reduzido a uma suspeita sobre a identidade do interlocutor, realmente faz avançar o pensamento crítico, ou se, ao contrário, o empobrece.

⁸ N. de T.: o subtítulo original em francês, “*L’épreuve, la preuve*”, joga com dois termos que em português se traduzem pelo mesmo vocábulo: prova. Em francês, há uma distinção entre os dois: *épreuve* designa uma experiência vivida, uma provação, algo que se atravessa na prática, como um teste; aqui, o engajamento político e histórico da autora. Já *preuve* designa uma demonstração, uma evidência verificável, algo que se pode comprovar; aqui, o saber construído a partir dessa experiência. Para preservar essa distinção ao argumento da autora, optamos por traduzir *épreuve* como prova vivida e *preuve* como prova demonstrada.

de mulheres pagas para realizar esse mesmo trabalho doméstico na casa de outras. A noção, o conceito de “serviço”, permite então dar nome a uma questão mais ampla: qual é o lugar do serviço numa sociedade democrática?

2. A democracia exclusiva (Fraisse, 1989): ou como a ruptura revolucionária permite e impede o pensamento da igualdade entre os sexos. Por meio de mecanismos próprios a um sistema democrático moderno, reconstrói-se um pensamento da exclusão das mulheres adaptado ao novo regime político, sobretudo graças ao jogo de oposição entre a exceção e a regra, os costumes e as leis, a razão e o sexo... E, quando democracia e república se confrontam, vemos reaparecer os dois governos, o civil e o doméstico, para estabelecer uma partilha republicana entre família e cidade, uma distinção entre as duas “metades da república”, diz Rousseau (Fraisse, 2000). Separação clássica dos governos, ao passo que a modernidade introduz o conceito de representação. Assim se diferencia o movimento pela paridade, onde eu notava a distinção entre governar e representar, entre ser nomeada e ser eleita, duas formas de entrada na política inteiramente específicas.
3. O consentimento (Fraisse, 2007): nos anos 1990, debate-se incessantemente sobre a autenticidade do consentimento de uma jovem que decide usar o véu ou de uma prostituta que assume sua profissão. Pode-se ser a favor do uso do véu e contra a prostituição; ou inversamente. Isso é da ordem da opinião militante. Ao reunir as duas questões do ponto de vista do ato de consentir, cuja complexidade foi estabelecida por três séculos de modernidade do contrato, pode-se colocar a questão do consentimento não como um simples argumento individual e individualista, mas, antes, como um argumento político, que inventa o mundo de amanhã. Assim, o consentimento político oferece um quadro teórico distinto daquele da filosofia neoliberal.

O comércio ambulante, percorrendo a história, é uma prova vivida conceitual. E, com uma ironia alegre, poderíamos retomar uma frase de Diderot em favor da vendedora ambulante: em *Sur les femmes*, ele escreve que enquanto os homens « leem nos livros », as mulheres leem “no grande livro do mundo”. Ler no grande livro do mundo: sim, é precisamente por aí que o pensamento feminista pode ser identificado. Digamos que há a prova vivida, a dificuldade, a complexidade de uma questão, e depois, há a prova demonstrada, aquilo que faz prova, aquilo que pode ser verificado.

Outros exemplos:

- 1) Deve-se dizer “conciliação” entre vida privada e profissional, ou “articulação”, como proponho quando, em 1997-1998, sou delegada interministerial para os direitos das mulheres? Se emprego a palavra “articulação”, estou na construção de uma evolução social, busca ativa da emancipação com vistas a uma compatibilidade entre trabalho e família; se emprego a palavra “conciliação”, reconheço uma dificuldade crônica, própria à vida das mulheres, um fracasso renovado mais do que um desafio de invenção social.
- 2) A paridade⁹: deve-se debater a diferença entre os sexos como fundamento da política, ou ao contrário como algo inerente ao universal? Esse debate é acirrado no final dos anos 1990. Minha proposta, então, é outra: em vez de buscar um fundamento teórico, observemos o impacto concreto, a dinâmica de igualdade e emancipação desencadeada pelo movimento pela paridade. Proponho inverter a fórmula kantiana e afirmar que a paridade é

⁹ N. de T.: o debate sobre a paridade política foi um dos mais acalorados da França no final dos anos 1990, culminando na lei de junho de 2000 que obrigou os partidos políticos a apresentar igual número de candidatos homens e mulheres nas eleições. O debate opunha dois campos: os diferencialistas, que defendiam a paridade argumentando que homens e mulheres são diferentes e que essa diferença deve ter representação política; e os universalistas, que eram contra, pois consideravam que introduzir a diferença entre os sexos na política contradiz o princípio republicano de igualdade entre cidadãos. Geneviève Fraisse propõe observar o que a paridade produz concretamente. Para isso, inverte uma fórmula do filósofo Immanuel Kant, que afirmava que algo pode ser “verdadeiro na teoria mas falso na prática”, e diz o oposto; independentemente de como o debate filosófico se resolva, os números comprovam que a paridade funciona como instrumento de igualdade política.

“verdadeira na prática e falsa na teoria”, ou seja, o que importa não é resolver o debate filosófico, mas reconhecer a pertinência do movimento político. E mais simples ainda: “só o número faz prova” para demonstrar a desigualdade na partilha do poder entre os sexos. Uma materialidade matemática com força de demonstração; verdadeira na prática.

Tirar à prova: é sem dúvida assim que se deve compreender minha passagem pela vida política. Foi um “serviço político”, serviço como um alistamento, sete anos de vida dedicados a um mundo que nunca me havia destinado a conhecer. A prova demonstrada: aproveitar esse tempo dado à vida governamental, como delegada interministerial, e à vida de representação, sendo eleita para o Parlamento Europeu, para testar a relação entre teoria e prática; mas, não tanto a passagem de uma à outra, da prática à teoria, do MLF às pesquisas em biblioteca e, depois, inversamente, da teoria à prática para a intelectual solicitada a tornar-se uma mulher política oriunda da sociedade civil. Não, a passagem à prática é antes de tudo a da verificação, verificação pela linguagem submetida ao real.

A sacola

Há a mercadoria transportada, e há a oferta de imagens que a lanterna mágica pode proporcionar.

A mercadoria é, evidentemente, o saber, um saber acumulado graças ao trabalho de genealogista da democracia. Precisemos que o saber não é a ciência. São elementos de compreensão, mas não uma teoria. Para construir os problemas, para identificar as noções capazes de sintetizar debates e transformá-los em objeto filosófico, apenas os textos, documentos e rastros desses três últimos séculos fornecem uma matéria. Essa matéria se organiza em seguida em torno da questão colocada. Assim, na sacola, há apenas objetos próprios à igualdade entre os sexos e à liberdade das mulheres, relacionados a questões políticas, ligadas e religadas ao mundo comum, universal.

Neste ponto do testemunho, uma precisão importante se impõe. O pensamento feminista sempre foi animado por um debate central, o da alternativa entre igualdade e diferença, universalismo e diferencialismo. Esse debate, eu deliberadamente o mantive à distância, e até o deixei de lado; ao qualificá-lo de “aporético” no confronto entre identidade e diferença, e ao caracterizar a expressão “diferença dos sexos” como “categoria vazia”. Hoje, o debate usa outros termos, gênero e *queer*, permitindo o primeiro, o gênero, no singular evidentemente, pois é um conceito, pensar o universal dos diversos sexos, e o segundo, a afirmação do múltiplo das sexualidades. O par “gênero e sexualidades”, muito empregado na linguagem acadêmica, expressa a renovação da problemática “universal / diferença” e permite, assim, interrogar o dois da dualidade sexual: binário ou não binário é a formulação mais atual. A questão é então saber se essa retomada é um deslocamento. Sim, talvez, se sublinharmos o ressurgimento de um debate da filosofia antiga: não o um oposto ao dois, o mesmo e o outro de nossa modernidade recente, mas o *Um diante do Múltiplo* de nosso mundo novo. Valeria a pena colocar a discussão presente em relação aos fundamentos filosóficos da Antiguidade grega.

De fato, escolhi, desde o início da pesquisa, manter distância, encontrar os problemas e os conceitos que os acompanham, sem me preocupar em caracterizar o ser sexuado. Mas, por que ter recusado essa questão, que é, no fundo, a da definição, talvez a da ontologia? Precisamente porque ao qualificar a alternativa de aporia (Fraisse, 2001, 2010), eu designava de imediato uma questão sem resposta. E preferia tomar atalhos.

Assim, na sacola, ou na mochila da vendedora ambulante, não há a mercadoria de uma definição, antiga ou nova, consolidada ou repensada de “sexo / gênero”. Emprego agora a expressão “sexuação do mundo” para mostrar como cada questão encontrada (serviço, consentimento, democracia, governo, representação etc.) oferece uma reflexão para a vida comum, simplesmente enriquecida por um olhar que leva o sexo em conta; não no sentido de uma divisão de posições ou situações entre os sexos, mas no sentido de uma perspectiva a mais para iluminar a história humana em sua totalidade.

Um exemplo, novamente, o do direito das mulheres a dispor de seus corpos, conquista possível graças a uma revolução científica, a contracepção (química, mecânica, e não mais apenas “natural”), e ao reconhecimento jurídico do aborto (legalizado ou descriminalizado, conforme os países e sua história). Ao ler e ouvir os slogans dos anos 1960 e 1970, é claramente a formulação do *habeas corpus* que se expressa: o slogan “nosso corpo, nós mesmas” precede o “meu corpo me pertence”, que conhecemos bem. Recorrer ao *habeas corpus* (Inglaterra, 1679)¹⁰ não é por acaso: essa referência coloca o direito de decidir sobre a própria fecundidade no horizonte de uma conquista civil muito anterior aos direitos humanos enunciados no final do século XVIII. Essa referência nos convida, portanto, a refletir sobre a historicidade em jogo. Ou o direito das mulheres a dispor de seus corpos aparece como um contratempo no século XX, que assiste ao triunfo do biopoder e da manipulação dos direitos humanos. Ou esse direito revela um impensado de nossa modernidade: o fato de que o corpo das mulheres, antes mesmo de qualquer civilidade e cidadania, é um lugar de poder masculino, portanto de despossessão para o sexo feminino. A noção de *habeas corpus* se insere assim, como que ao inverso, na controvérsia contemporânea sobre os “direitos humanos”. O direito a dispor do próprio corpo, para as mulheres, estaria em descompasso, e em tensão, com a discussão polêmica em torno dos direitos do homem no século XX? Uma espécie de contratempo político e filosófico?

Por conseguinte, entrevemos o sentido de minha proposta: a de “sexuar” nosso olhar, em vez de deixá-lo, de um lado, no neutro do implícito, do invisível ou, de outro,

¹⁰ N. de T.: para melhor compreender: neste trecho, a autora constrói um argumento em torno do princípio jurídico do *habeas corpus*, lei inglesa de 1679 que garantia que nenhuma pessoa poderia ser detida ou punida sem julgamento, isto é, que o corpo de cada indivíduo lhe pertence. Fraisse observa que os slogans feministas dos anos 1960-1970 (“nosso corpo, nós mesmas”, “meu corpo me pertence”) retomavam, sem necessariamente citá-lo, esse princípio muito anterior aos direitos humanos do século XVIII. A partir daí, ela apresenta duas hipóteses: ou o direito das mulheres ao próprio corpo é um contratempo, uma conquista tardia num século já dominado pelo biopoder e pela distorção dos direitos humanos, ou ele revela um impensado de nossa modernidade: o corpo das mulheres sempre foi um território de poder masculino, mesmo antes de qualquer noção de cidadania. Em ambos os casos, o *habeas corpus* que deveria proteger todos os corpos nunca protegeu, na prática, o corpo das mulheres, colocando o direito delas em tensão com os próprios “direitos do homem” [“droit de l’homme”], que é a tradução literal francesa para direitos humanos, que se proclamavam universais.

de reduzi-lo ao particular, ao específico. A “sexuação” propõe um universal enriquecido por essa perspectiva essencial.

E é então que a lanterna mágica contribui para a iluminação de uma história sexuada. A luz, ou o feixe de luz, é o que denomino “o operador igualdade”. Esse operador é um operador de pensamento, no sentido em que o princípio igualdade, inerente à era democrática, é indispensável para compreender o contemporâneo. Pode-se ler a genealogia da democracia sem encontrar a questão da igualdade entre os sexos? Alguns analistas assim pensam, e “evitam” essa questão dita secundária. Da minha parte, ter esse princípio de leitura dos textos ilumina, e não obscurece, a compreensão. Aqueles e aquelas que se opõem a essa leitura confundem com frequência o princípio de igualdade com as palavras justiça, ou equidade, e isso embaralha a compreensão dos dois últimos séculos. Mais ainda, o engajamento em ler a tensão entre democracia e república, ou em reconhecer a emancipação das mulheres a partir de um princípio político, a igualdade, permite escapar àquilo a que se quer reduzir o feminismo: militantismo, humor, ideologia vista como discurso fantasioso, em suma, não-pensamento.

A partir daí, compreenderemos que o princípio de liberdade, igualmente importante do ponto de vista da filosofia política, não tem a mesma capacidade de servir de operador: as controvérsias sobre a boa ou má liberdade para as mulheres são, desde o início, objeto de múltiplas polêmicas que fragilizam sua força epistemológica estruturante, mas não sua importância política.

Aproveitemos então para distinguir o ontológico do político. O ontológico enuncia a aporia do idêntico e do diferente, ao passo que o político, apoiando-se na igualdade e na liberdade, dirige ao ontológico questões precisas: igualdade de razão, portanto a cidadania e a educação de um lado, e liberdade do corpo, portanto a propriedade de si e a limitação da violência do outro. O ontológico e o político se cruzam, mas não se sobrepõem.

Evidentemente, seria necessário tomar o tempo da demonstração, do caso prático. Mas saibamos admitir que ao usar o operador igualdade, afastamos todo debate sobre o conteúdo do masculino e do feminino. Digamos mesmo que nos

dispensamos dele. Evitamos assim a confusão das definições em favor de uma reflexão sobre o funcionamento social e histórico da sexualização.

A passagem ao universal

Graças a esse feixe de luz produzido pelo operador igualdade, lemos os autores de outra maneira e, sobretudo, ampliamos a perspectiva. Exemplos rápidos, em torno do direito ao divórcio, indispensável, como se sabe, à emancipação das mulheres: compreende-se facilmente que o visconde de Bonald escreve um livro contra o divórcio no início do século XIX, obtendo em seguida sua proibição em 1816 (ele havia sido autorizado por uma lei de 1792). Compreende-se que a liberdade das mulheres é o fermento de sua autonomia futura e induz conseqüentemente um pensamento da igualdade entre os sexos. Uma mulher divorciada é uma cidadã em potencial. Mais interessante é considerar a profundidade que Bonald atribui a essa polêmica pós-revolucionária: o divórcio ameaça o Estado, escreve ele, o divórcio reorganiza profundamente a sociedade. De uma particularidade da vida privada, ele faz uma questão central da organização social. Também seguiremos com interesse a polêmica sobre o consentimento mútuo que a lei que restabelece o divórcio (por culpa) em 1884 suscita, notadamente em Émile Durkheim. Ele também se preocupa e argumenta para afastar uma mutualidade dos consentimentos entre os sexos (no entanto já presente na lei revolucionária). A ameaça não pesa sobre o Estado, como pensava seu predecessor, mas sobre a estrutura das relações sociais que não se deve fragilizar, nem mesmo colocar em perigo.

Não é sem interesse notar que são os adversários da igualdade entre os sexos que melhor expressam o que essa igualdade tem como significação global, e não categorial. Quero apenas sublinhar essa passagem ao universal, tão frequentemente negligenciada. Pois, se nos tornamos atentos a essa passagem, ganhamos em pertinência. Quando a fórmula “democracia exclusiva” se exporta, por sua capacidade formal, para outras leituras além da exclusão das mulheres, isso deve ser valorizado.

Mas a passagem ao universal diz respeito também ao pensamento da emancipação. Seja a reviravolta que acarreta a apropriação pelas mulheres de sua

nudez, da nudez em geral. Depois de terem sido, durante tantos séculos, colocadas numa nudez oferecida ao olhar – principalmente se pensamos na história da arte –, as mulheres do final do século XIX recuperam essa nudez, tanto reivindicando o poder de copiar o nu quanto se representando nuas elas mesmas. Mais ainda, um século depois, a nudez se torna política, ativismo que se deve saber mais difundido no mundo do que simplesmente o das Femen¹¹. O momento de ruptura histórica pode ser relacionado a Nietzsche quando ele coloca no condicional a relação entre mulher e verdade. Abandona-se então a alegoria da verdade representada por uma mulher, em favor do sujeito que desregula as relações antigas. Assim, é do ponto de vista do universal, entendido como a tradição clássica, que a sexuação intervém como leitura ao mesmo tempo filosófica e política.

Todos os exemplos evocados neste texto remetem a desenvolvimentos em trabalhos anteriores. Quanto ao engajamento que me acompanha nesse comércio ambulante, ele se encontra em toda parte. Está no objeto de pesquisa, o pensamento feminista; está no método, retorno a uma epistemologia política; está na ambição filosófica, demonstrar a historicidade dos sexos, mostrar que os sexos fazem a história, o que denomino agora a sexuação do mundo.

O engajamento se acompanha da escolha de se deslocar, de seguir um percurso ligado à história em vias de se fazer, de não se instalar num lugar; de sempre partir de novo.

Referências

FRAISSE, Geneviève. *Les deux gouvernements: la famille et la cité*. Paris: Gallimard, « Folio », 2000; reed. 2019.

_____. "Le jeu aporétique des deux sexes", in: *La Controverse des sexes*. Paris: PUF, Quadrige, 2001.

¹¹ N. de T.: as Femen são um movimento feminista internacional, fundado na Ucrânia em 2008, conhecido por realizar protestos em que as ativistas aparecem com o peito nu, com frases escritas no corpo.

_____. Service ou servitude. Essai sur les femmes toutes mains [1979]. Le Bord de l'eau, 2009; Points-Seuil, 2021.

_____. À côté du genre: sexe et philosophie de l'égalité. Le Bord de l'eau, 2010; ed. augmentada, PUF, Quadrige, 2022.

_____. Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France [1989]. Paris: Gallimard, « Folio Histoire », 2017.

_____. Du consentement [2007]. Paris: Seuil, 2017; Points, 2022.

_____. Féminisme et philosophie. Paris: Gallimard, « Folio Essais », 2020.