

SEMINARIO | INTERDISCIPLINAR

O(S) SENTIDOS(S) DA(S) CULTURA(S)

COORDINADO POR | RAMÓN MÁIZ

XOVES | 4.XUÑ | 2015 | 17:00 H

CONSELLO DA CULTURA GALEGA

VOIR ET SAVOIR

LA CONTRADICTION

DES ÉGALITÉS

GENEVIÈVE | FRAISSE



CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA



SEMINARIO | INTERDISCIPLINAR

O(S) SENTIDOS(S) DA(S) CULTURA(S)

COORDINADO POR | RAMÓN MÁIZ

XOVES | 4.XUÑ | 2015 | 17:00 H

CONSELLO DA CULTURA GALEGA

VOIR ET SAVOIR

LA CONTRADICTION

DES ÉGALITÉS

GENEVIÈVE | FRAISSE

Consello da Cultura Galega

Pazo de Raxoi, 2º andar

Praza do Obradoiro s/n

15705 | Santiago de Compostela | Galicia

981957202 | difusion@consellodacultura.gal

consulta os materiais en | <http://consellodacultura.gal/mediateca>

GENEVIÈVE FRAISSE

Filósofa, historiadora do pensamento feminista. Directora de investigación en Filosofía no CNRS. Fundou con Jacques Rancière a revista *Les Révoltes logiques* (1975). Ex-delegada interministerial dos Dereitos das Mulleres (1997-98), ex-diputada europea (1999-2004). Produtora en France Culture de “L’Europe des idées”.

Publicou numerosas obras sobre a controversia dos sexos desde un punto de vista epistemolóxico e político atendendo á xenealoxía da democracia, os conceptos de emancipación e a problematización filosófica do obxecto “sexo/género”. É autora, entre outros, de:

Les excès du genre: concept, image, nudité. Nouvelles Editions Lignes, 2014.

La Fabrique du féminisme, Textes et entretiens, le Passager clandestin, 2012.

A côté du genre, sexe et philosophie de l'égalité, Le Bord de l'eau 2010.

Serviceouservitude, essai sur les femmestoutesmains, cun novo prefacio, 1979, Le Bord de l'eau, 2009.

Les femmes et leurhistoire, (1998), cun novo prefacio, Folio-Gallimard, 2010

L'Europe des idées. París, Harmattan, 2008.

El Privilegio de Simone de Beauvoir. Bos Aires, Leviatan, 2010

Desnuda está la Filosofía. Buenos Aires, Leviatán, 2008

Del consentimiento. UNAM, El Colegio de México., 2012

Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos. Madrid, Cátedra, 1991.

Los dos gobiernos: la familia y la ciudad. Madrid, Cátedra, 2003.

La controversia de los sexos: identidad, diferencia, igualdad, libertad. Madrid, Minerva, 2002.

Codirixiu *Historia de las mujeres en Occidente*, (1991) baixo a dirección de G. Duby et M. Perrot, Taurus ediciones.

Máis información en: <https://cnrs.academia.edu/genevieveFraissee>

VER Y SABER

LA CONTRADICCIÓN DE LAS IGUALDADES

POR GENEVIÈVE FRAISSE*

GENEVIÈVE FRAISSE

Filósofa, historiadora do pensamento feminista. Directora de investigación en Filosofía no CNRS

RESUMEN

No qué pensar, sino ¿cómo pensar? ¿Cómo pensar la igualdad de los sexos escapando de las trampas de la identidad de los sujetos o de las normas de la dominación? Puesto que el verdadero problema es el de la historicidad, ante la repetida voluntad de colocar los sexos fuera del tiempo político. Que el mundo sea sexuado obliga a reconocer la contradicción democrática siempre ligada a la igualdad de los sexos. Falta aclarar esta contradicción con nuevas herramientas conceptuales, aquéllas que nombran estas dificultades como otros tantos intentos para imponer “su” historia.

PALABRAS CLAVE

igualdad, contradicción, historicidad, emancipación, servicio, consentimiento, categoría vacía

* Versión en castelán remitida pola autora e revisada por Lourdes Méndez. A continuación aparece o texto orixinal en francés.

El obstáculo más fuerte que se le opone al feminismo, llámesele «emancipación» o «liberación», igualdad y libertad, consiste en la recurrente renovación del estado ahistórico de las mujeres. Afirmando esto, me diferencio de todas las críticas y denuncias que hacen de las imágenes, discursos y prácticas de la heterosocialidad y de la heterosexualidad el único centro de la dominación y que reclaman la «desnaturalización» de las mujeres.

¿Por qué? Porque puede disolverse la referencia lacerante a la naturaleza de las mujeres mediante la deconstrucción de las normas sexuales; también puede recordarse que la vida doméstica privada es el crisol de las relaciones sociales, económicas y políticas, pero eso no impedirá a los defensores de la jerarquía de los sexos pensar la relación entre las mujeres y los hombres a partir de un lugar sin temporalidad (“en toda época...”), por tanto, sin historia.

Parece que los sexos no pertenecen a la cuestión histórica. La razón puede comprenderse fácilmente: pertenecer a la historia es imaginar su posible transformación, un mañana diferente de hoy. Así mi única ambición filosófica es convencer sobre la historicidad de los sexos... Y la subversión, toda subversión, es la consecuencia lógica.

Admitiendo que este obstáculo de la atemporalidad se identifique claramente como la mayor dificultad para todo lo que concierne a los sexos, se recordará que la reflexión sobre el objeto “sexo/género” se ha construido recientemente, en la segunda mitad del siglo XX.

Entendámonos bien: el pensamiento sobre los sexos se descubre en la larga tradición filosófica y literaria. Pero la exigencia epistemológica es muy reciente. De ahí una pregunta que no debe descuidarse: ¿cómo introducir la igualdad de los sexos en la historia si la incertidumbre persiste en lo que se refiere a la presencia misma de esta pregunta en la reflexión contemporánea, precisamente democrática? ¿Cómo pensar la emancipación? Primero insistiendo sobre la elección del punto de vista: ¿pensar la emancipación o pensar la dominación? ¿Argumentar la emancipación o deconstruir la

dominación? La dominación puede de construirse de varias maneras: designando los mecanismos económicos y sociales en acción, elaborando la teoría del patriarcado, apuntando hacia las normas imaginarias, en lo sucesivo a menudo llamadas “estereotipos”.

Lo real, lo simbólico y lo imaginario son así, como está convenido, las tres vías para demostrar la potencia de la dominación masculina. Demostrar el funcionamiento de la dominación se considera una necesidad para permitir después la acción, la resistencia, la subversión. Analizar y después transformar, descubrir y después rehacer: tales serían las lógicas de una práctica feminista. Teoría y después práctica, en cierto modo.

La inscripción de la contradicción y del contratiempo

Y, ¿cómo se piensa si se toma el punto de vista de la emancipación? Se está obligado a volver a empezar a partir de la experiencia, por lo tanto, de la historia de la emancipación, donde no se trata de deconstrucción, sino de construcción. Entonces, dos pistas son esenciales: la genealogía del pensamiento de la igualdad de los sexos desde el siglo XVII y la Revolución francesa; y el análisis de las contradicciones inevitables (internas y externas) con el conjunto de políticas y luchas.

Esas dos pistas se reúnen mediante una sencilla perspectiva: la igualdad de los sexos, afirmada en el espacio político en Occidente desde hace dos siglos, no agrada a todo el mundo y puede ser menospreciada por aquéllos mismos que luchan por la igualdad de todos. La igualdad de los sexos puede ser contestada, pero como he intentado decirlo con la expresión «democracia exclusiva», esto se hace de manera desviada, implícita, hipócrita... Ningún demócrata debe pronunciarse contra la emancipación de las mujeres. Falta entonces eludir la contradicción entre decir la igualdad para todos y resistirse a la igualdad de los sexos. Pero contradicción hay, atrapada entre la negación y la mala fe.

Así se entiende de inmediato que la emancipación no es el otro de la dominación. La dominación subsiste en el interior mismo de las dinámicas de emancipación. Y es esto precisamente lo que hace la especificidad de la historia de las mujeres en la era democrática. Volvamos a uno de sus puntos de origen, la Revolución francesa: la contradicción es inmediatamente perceptible. La Revolución concierne a los dos sexos e impone su igualdad (de Condorcet a Olympe de Gouges), o sólo fue hecha para un sexo, los hombres, y, por consiguiente, las mujeres deben ser rechazadas del espacio público (véase los discursos de Amar explicando en 1793 la necesidad de cerrar los clubes de mujeres).

Es preciso aceptar que la contradicción esté en el inicio del pensamiento revolucionario y de la era democrática que le sucede. Pero debemos hundir el cuchillo en la herida: la contradicción será tanto más fuerte cuanto más radical sea el pensamiento revolucionario.

Es la extrema izquierda revolucionaria la que mejor formaliza la necesidad de frenar la emancipación de las mujeres. Por ejemplo, bajo la pluma de un co-redactor del *Manifiesto de los iguales* de Gracchus Babeuf, Sylvain Maréchal propone en 1801, de manera paródica, un «Proyecto de ley prohibiendo enseñar a leer a las mujeres». Broma de colegiales para algunos, la lectura de este texto –extremadamente riguroso y erudito– convence sin dificultad sobre su contenido filosófico y su finalidad política. Es una llamada al orden, al orden jerárquico de los sexos.

El momento histórico posrevolucionario propicia ese conformismo, pero Sylvain Maréchal no paró, en el periódico *Révolutions* de París, de fustigar el deseo de emancipación de las mujeres revolucionarias, por lo tanta exigencia de la igualdad de los sexos. Ahora bien, lo interesante es que le respondieron dos mujeres, autoras, moderada una, radical la otra (Gacon-Dufour, Clément-Hémery). Así, esta apertura del espacio público, situación de debate y de controversia, es una forma nueva, como una escena primigenia, puesto en litigio, acompañando al debut del feminismo como gesto público y

político. Así, en la perspectiva democrática, la igualdad de los sexos nosiempre es una evidencia. Entonces, se puede remontar la historia de la «democracia exclusiva»⁽¹⁾ y, al regresar, seguir paso a paso los mecanismos de inclusión de las mujeres en la democracia y la república (desde hace ya dos siglos).

La dinámica del feminismo puede leerse históricamente, pero sin olvidar la contradicción original. Socialismo, marxismo, anarquismo (y sindicalismo), ningún movimiento revolucionario escapará a la cuestión de la sincronía, o más bien de la discronía entre las emancipaciones, la del pueblo, la de los sexos (y de las razas y de los colonizados). Ya que hay un problema de temporalidad. Si hubo una «abolición» de la esclavitud, considerable ruptura histórica, el fin de la opresión de las mujeres no es pensable como acontecimiento fechado. Exactamente, ninguna ruptura histórica es factible. Incluso peor, a menudo se trata la cuestión de la emancipación de las mujeres como temporalmente desfasada: los liberales las consideran atrasadas y quieren educarlas antes de reconocerlas como ciudadanas; los revolucionarios las ven como avanzadas y las quieren actoras de la Revolución antes de ocuparse de sus derechos.

Es bien sabido que la desigualdad de los sexos, es una «contradicción secundaria», dice la vulgata marxista (y no Marx). Entonces puede resumirse este problema bajo el nombre de contratiempo: la pregunta sobre la igualdad de los sexos nunca se plantea en el momento histórico adecuado. De esta manera, el contratiempo, ese mal momento de la reivindicación, es una manera de reconocer la contradicción implícita que el feminismo envía a la dominación masculina. A falta de oponerse a la igualdad de los sexos, se cuestiona su validez estratégica. De nuevo el obstáculo es la historicidad.

Los límites de las categorías, de la imagen, de la identidad

A partir de este análisis, que insiste sobre la contradicción y el contratiempo, puede decidirse el reto de pensamiento de la emancipación. ¿Qué solución teórica proponer para afrontar la contradicción entre las

igualdades y los contratiempos de las estrategias? Para hacer esto, hay que abandonar las definiciones (¿qué son los dos sexos?) y las identidades (¿quién soy?, ¿quiénes somos?) y encontrar la manera de comprender esta situación problemática desde el prisma de lo general. Salir de la particularidad de la cuestión de las mujeres, reflexionar sobre la universalidad posible requiere desviarse de dos exigencias habituales del feminismo, la que se concentra sobre la lucha contra las imágenes, normas o estereotipos, y la que concierne a la identidad del sujeto, individual o colectivo.

Resumo así dos ejes esenciales del actual pensamiento feminista: el que hace de las imágenes, normas y estereotipos el lugar de la dominación que debe destruirse y el que plantea la cuestión del sujeto (político) de la subversión, individual o colectiva, sexual o social. Y propongo el abandono epistemológico de esos ejes de lucha (deconstruir la diferencia de los sexos; definir el sujeto de la emancipación) de los cuales, por otra parte y sobre todo, no hay que negar la importancia tanto teórica como política. Simplemente se trata de atestiguar, testificar una elección teórica para una estrategia necesaria ante la contradicción y el contratiempo.

1. La crítica de las normas y su avatar ideológico y político, la lucha contra los “estereotipos”, o también representaciones, prejuicios, etc.

Todos estos términos no son equivalentes; digamos que se superponen y se federan. Para decirlo rápido, se trata de la crítica de las imágenes dominantes. Tras esta crítica, se declaran posibles otras referencias. La crítica de las normas induce al cuestionamiento de un sólo modelo, incluido por una parte bajo la referencia de la heterosexualidad y, por otra parte, bajo la de la estructura dualista de los sexos. La resumiría irónicamente con la idea del «azul/rosa». Sí, es preciso destruir la coacción heterosexuada, heterosocial; pero no, las imágenes no son «de por sí». Porque designando las imágenes estereotipadas, descalificándolas como arcaicas y esclavizantes, se las constituye como realidades «sin substrato», fuera de todo contexto, fuera de todo vínculo con las personas que llevan, que transmiten esas imágenes. ¿Y si la relación entre la

imagen y los sujetos suscitara una dinámica contradictoria, fábrica de historia? Pero no, la norma o el estereotipo son remitidas a sustancias aisladas, a sustancias en sí. La crítica de las normas evita plantear la cuestión de la historicidad o más bien la reduce a la herencia cultural sin temporalidad.

Pero ¿quiénes hacen circular los estereotipos? Las personas o las instituciones que forman el vínculo entre el estereotipo y su destinatario ¿no están en contradicción con las imágenes? Con mucha frecuencia, sí, y así ¡el espacio crítico ya está ahí! ¿Por qué la imagen sería más fuerte que los sujetos, sujetos portadores de imágenes, sujetos receptores de éstas?

La norma y el estereotipo, deviniendo sustancias, realidades en sí, anulan la importancia del sujeto, sujeto crítico quizás, pero sobre todo sujeto pensante, como cada uno(a) de nosotros/as. Al insistir demasiado sobre las imágenes, se las sacraliza en su esencia normativa en lugar de hacerlas actuar, en una temporalidad existencial o histórica, con quienes las difunden a pesar de ellos o con quienes las reciben con indiferencia (por ejemplo).

¿No es hacer estereotipos de los íconos, de los nuevos íconos, elevados así a un estatuto simbólico? Es como si hubiera una fascinación por lo que debe destruirse: la heterosexualidad y la opuesta dualidad de los dos sexos. ¿Y si la diferencia de los sexos fuera una categoría vacía, una categoría cierto, pero sin contenido definido? Género y *queer* son de hecho, en lo sucesivo, los testigos semánticos, independientes de las imágenes.

2. La reivindicación de las identidades, singular o colectiva, a través de la acción del sujeto.

Por un lado, la identidad individual o definición de sí mismo, búsqueda singular de una identidad liberada de toda restricción ligada al sexo biológico y también al sexo social, en general llamado «género»; en ese caso la identidad personal, centrada sobre la cuestión de la sexualidad, puede verse como un apoyo en vista

de una subversión general. Abandonar la asignación a una sexualidad, suponer la plasticidad de las definiciones sexuales y sexuadas es una política feminista: la de la definición de sí, de un sí liberado, como lugar de paso hacia una subversión global (como por contaminación), desbaratando así otras desigualdades entre los sexos en el espacio social.

Por otro lado, la categoría colectiva del “nosotros” designaría una categoría de lucha, las mujeres, las obreras, las inmigrantes, las trabajadoras, etc., y permitiría así una base de reivindicaciones claramente articuladas a otras reivindicaciones y/o subversiones sociales. Contrariamente a la práctica de la subversión de las normas y a la crítica de los estereotipos ya comentada, se trata de encontrar el sujeto adecuado, el que es portador de la emancipación. Ese sujeto será individual o, por el contrario, colectivo. Hemos visto que el sujeto individual subversivo, especialmente por la reformulación libre de las sexualidades, puede construirse como el lugar de la multiplicación posible de los sujetos de la emancipación. En cambio, desde el punto de vista de la identidad colectiva, la categoría «mujeres» se considera como autónoma, aislada o, a la inversa, se pone en relación con otras categorías, en especial con las de color, origen, religión, que pueden ser pensadas en interseccionalidad, cruce necesario, o en contigüidad, sumas de discriminaciones reales, o incluso en metáforas del avasallamiento en cascada (2). En general, el «nosotras las mujeres», aislado de otros «nosotros» oprimidos o explotados, señala que la cuestión de las mujeres, porque es transversal a las clases sociales, se distingue de las otras categorías de excluidos. Simone de Beauvoir lo dice muy bien en la introducción de *El segundo sexo*. Las mujeres viven con los hombres íntima y públicamente, y son la mitad de una sociedad mezclada (“*mitsein*”, escribe ella). Por esta razón, la de la especificidad de la categoría «mujeres», se ha impuesto desde hace dos siglos una doble necesidad teórica y política: hacer el vínculo entre varias categorías o, por el contrario, designar la particularidad del grupo «mujeres». En efecto, desde hace dos siglos: es preciso partir de nuevo de Kant que, en la *Antropología*,

distingue tres “caracteres” (además de “la persona” y “la especie”): pueblo, sexo, raza. Estos tres caracteres son todavía los de hoy en día. Lo que cambia entre Kant y el pensamiento contemporáneo son los hablantes, es decir, los potenciales actores representando a esos grupos. ¡Los sujetos de la historia se han hecho cargo de su destino categorial! De un discurso que pretende estructurar los ejes de una visión global de las cosas, se pasa a una elección teórica y política que quiere articular entre sí esas categorías. La antropología se ha hecho historia. El «nosotras las mujeres» sólo tiene sentido si atraviesa la raza y la clase, bajo el término unificador de interseccionalidad. Y ahí una vez más la historia es esencial: la abolición de la esclavitud ha dejado lugar a la «esclavitud moderna» y no apunta sólo a las personas de color; la descolonización no impide la renovación del imperialismo; y las mujeres, presas en las categorías precedentes de esclavas o de colonizadas, las mujeres, todas las mujeres, se encuentran en la continuidad de su historia, que no conoce ningún equivalente comparable a la abolición de la esclavitud o a la independencia nacional. Salvo si se ve la ciudadanía republicana como un momento de paso radical, inclusión después de la exclusión. No es tan sencillo. Por consiguiente, la contradicción entre la «mitad» del mundo y las categorías históricas (raza+esclavitud) y (pueblo+clase social) está actuando, por no decir que está en carne viva. ¿Cómo hacer para salir de una alternativa que aparece como un doble imperativo, no olvidar a ninguna mujer en la emancipación en lo referido a la dominación masculina, o seguir la realidad de la exclusión/explotación/opresión que une juntas las discriminaciones específicas de cada categoría? ¿A riesgo de bloquear, en uno y otro caso las energías políticas? ¿Cuál es el buen sujeto político?

La materialidad conceptual de la igualdad. *Nombrar, explicar, formular*

Elegí muy rápido, a partir de la década de los años setenta, abandonar estas dos pistas de construcción de una epistemología política. ¿Por qué? Porque esos dos caminos parecen llevar a dos callejones sin salida: criticar las «imágenes», o calificar las identidades,

acorrallar las malas definiciones, o correr tras del sujeto adecuado, son dos procedimientos que parecen limitados o peligrosos, exactamente aporéticos. En efecto, se tiene una sensación de repetición, incluso de cantinela: la crítica de los prejuicios del siglo XVII se parece furiosamente a la de los estereotipos de hoy en día, la conminación al cruce de las categorías recuerdan la denuncia del feminismo burgués de finales del XIX o de los años posteriores a 1968. Ahora bien, se puede hacer una doble constatación: subvertir la sexualidad jamás ha producido una revolución económica ni siquiera política; y estructurar teórica o prácticamente las exclusiones o discriminaciones no impide un posible rechazo del feminismo por parte de las explotadas o de los revolucionarios.

Estas dos cosas son crudamente expuestas a partir de la Revolución francesa. Estas dificultades o contradicciones que califican al feminismo fuerzan a una «soledad voluntaria»⁽³⁾. Habida cuenta del préstamo semántico a La Boétie, aparece que el movimiento de las mujeres, o MLF (Movimiento de Liberación de las Mujeres), se entiende en la tensión entre acto de afirmación y medida de la relación de fuerza con la dominación. Por lo tanto había que trabajar de otro modo. Con el nuevo vocabulario (relaciones sociales de sexo, género, incluso paridad), permanece como una necesidad del intento de crear un campo de pensamiento además de una intención política, y el problema de la identificación teórica de la cuestión “mujeres/diferencia entre los sexos”. Ahora bien, si la diferencia de sexos es una categoría vacía, se puede reflexionar en otro lugar y de otra manera, especialmente con los términos clásicos (por ejemplo, gobierno, representación, *habeas corpus*...)⁽⁴⁾ términos portadores de una virtud explicativa. Se trata de poner la cuestión feminista en el pensamiento global, pero sobre todo de constatar que es desde el exterior del campo teórico feminista (imágenes estereotipadas, identidad de los sexos o categoría de las mujeres) que escaparemos de la trampa de la contradicción y desde donde mejor se expondrá el pensamiento de la igualdad de los sexos. Puesto que las palabras de la tradición tienen la ventaja de dar la amplitud filosófica nece-

saría como, por ejemplo, hablar de mixidad (*mixité*) regresando al concepto de “mezcla”. La mixidad ¿es mezclar los sexos?

Así, ¿“por dónde” pasar para pensarla igualdad de los sexos? Ni la interrogación sobre las sexualidades ni la búsqueda del buen sujeto político, de la categoría adecuada, parecen poder escapar de la repetición de los problemas y trampas que se han revelado desde hace dos siglos. Entonces es a través de configuraciones singulares, en especial en los momentos de movilizaciones feministas, que puede encontrarse la palabra, ver el concepto, que esclarecerá la reflexión. He aquí dos ejemplos de propuesta conceptual, el término de «servicio» y el de «consentimiento».

A finales de los setenta podía oírse, en el movimiento feminista, una sorda tensión entre las que denunciaban la invisibilidad y la gratuidad del trabajo doméstico, vida doméstica en la que todas las mujeres (de todas las clases sociales) podían reconocerse, y las que insistían en la explotación de las trabajadoras atrapadas en un salario específico para las mujeres. Pero, entre la opresión de las mujeres en la vida privada y la explotación de las obreras, no se hacía ninguna vinculación, incluso podían enfrentarse políticamente; ahora bien, existía una categoría de mujeres a las que les concernía doblemente, la de las “empleadas del hogar” (vocablo de la época), mujeres pagadas por el trabajo doméstico en el recinto de la vida privada supuestamente “gratuita”.

Es así como la palabra “servicio” pareció adecuada para federar una cuestión: ¿qué relación presente y futura entre privado y público, trabajo doméstico (*ménage*) y asalariado, emancipación de las mujeres y servidumbre perpetuada? ⁽⁵⁾. Entendámonos bien: no se trataba de analizar el «trabajo» doméstico, sino el «servicio», la relación jerárquica entre las personas, por una parte, y el substrato doméstico, por otra. Otro ejemplo: en la década de los noventa, se instalaron dos debates en el espacio público: uno en torno al uso del velo en el recinto escolar; el otro, más clásico, sobre la prostitución como acto voluntario asumido o como sumisión socialmente im-

puesta. En los dos casos, la invocación del argumento del consentimiento ⁽⁶⁾ era ineludible, pero en un sentido limitado, es decir, psicológico: qué verdad o falsedad del sujeto en la afirmación de un “yo consiento” como un “yo quiero” o un “estoy de acuerdo”. Aquí también se podían unir los dos temas, velo y prostitución, en una sola cuestión: la del consentimiento como argumento político. No: ¿es el consentimiento un buen argumento para autenticar una verdad individual? Sino: ¿es el consentimiento una propuesta política, es decir, comprometiendo lo colectivo del presente y la sociedad de mañana? De forma certera, el «servicio» y el «consentimiento» se reúnen como dos cuestiones debatidas en el espacio político de la democracia: ¿qué igualdad en la jerarquía del servicio?, ¿qué igualdad en las relaciones mutuas, o asimétricas, del consentimiento? Palabras clásicas, que se han vuelto conceptos, alimentan así el pensamiento del feminismo, el de la materialidad de la igualdad como reto de configuraciones precisas. Puesto que de lo que se trata es de tomar la igualdad de los sexos como testigo, lector de cuestiones tanto como necesidad política.

Jerarquía y servicio, mutualidad y consentimiento; por una parte, la cadena de las mujeres alienándose y emancipándose en y por el servicio y, por otra parte, asentimiento voluntario o inevitable en la afirmación de un “sí”. Estos dos problemas reunidos en las nociones de «servicio» y de «consentimiento» abren a una perspectiva más vasta, la de la dualidad sexual (categoría vacía, les recuerdo) cruzando la representación política de la igualdad. Descubrimos así dos expresiones interesantes: la de la sexuación o, al contrario, asexuación de lo político y de lo social, y la de la simetría de los sexos como revelador político y enigma de la igualdad. Tomemos, en primer lugar, lo más evidente, que además es lo más oculto: la discusión, moral, y social, en torno a la prostitución se divide entre dos argumentos; el de la persona que dispone libremente de su cuerpo; el de la explotación de las personas vulnerables. Debate político, demostración social, la discusión se repite desde hace mucho tiempo y cada uno mantiene su lugar. Pero se puede plantear la pregunta de otra manera, no desde el punto de vista de la dominación, sino de

la emancipación, más precisamente de la igualdad: ¿qué igualdad entre los sexos cuando más del 90% de la oferta de prostitución son mujeres? ¿Cuándo habrá una oferta masculina equivalente? Imaginemos, en efecto, un mundo donde la prostitución se dividiera por igual entre los dos sexos. ¿No podríamos entonces tener una verdadera discusión sobre el sentido de la prostitución en una sociedad democrática? Algunos, y algunas parecen decir que la prostitución de los dos sexos es la realidad actual. Todo el mundo sabe que no: la prostitución masculina sigue siendo más que marginal (limitándonos a la heterosexualidad). Por otra parte, en el debate sobre el servicio, la discusión puede ser análoga: el *care* o cuidado, solicitud, que remplazara al antiguo servicio doméstico, prefigurando, dicen, un nuevo vínculo social, sería el futuro. Sí, pero ¿quién introduce en la reflexión el porcentaje masivo de mujeres empleadas en ese sector (97%)? Prácticamente nadie. ¿Por qué? Por varias razones. Constatemos, primero, que es raro que se muestre esta asimetría; incluso es de buen gusto ignorar ese hecho, hablar del servicio a la persona, del *care*, como si los dos sexos estuvieran implicados de la misma manera. Como es de buen gusto clamar que la prostitución es también un asunto de hombres. Por supuesto se comprende que así la dominación masculina gana, que el encubrimiento de la sexuación, tanto la del servicio doméstico como la del servicio sexual, beneficia al orden existente. Asexuar un problema, una cuestión, es estratégicamente eficaz. Pero es más complicado cuando se comprende que esta asexuación no es únicamente un enunciado de la dominación. Al desconocimiento de la ausencia de simetría, se agrega la exigencia del neutro democrático. No señalar la sexuación de un problema social (por ejemplo, al transformar al final del siglo XX a las “madres solteras” en “familias monoparentales”) releva de una intención política virtuosa: la de terminar con la estigmatización. No obstante, el neutro democrático no ofrece ninguna perspectiva heurística: se sabe que lo universal miente con frecuencia (osar escribir durante decenios que los franceses obtuvieron el sufragio universal en 1848 cuando solamente se trataba del sexo masculino), se sabe también que se opone al reconocimiento de las categorías políticas de los discriminados (cf. arriba).

De hecho, lo importante es que al tomar el punto de vista de la simetría, se ofrece una herramienta más al pensamiento de la igualdad: ¿es lo mismo para hombres y mujeres? ¿Cuántas mujeres o cuántos hombres están concernidos por la prostitución o el care? Una manera de huir de la alternativa entre lo neutro y lo particular, y de alimentar así la reflexión sobre la igualdad. Una manera también de relativizar otra alternativa, esta vez más actual y real, la que vincula la asexuación de lo social y la sexuación de lo político, por ejemplo con el debate sobre la paridad. Desconocer la sexuación de un problema social o sobrecargar de sexualidad el poder político son mecanismos que me llevan a insistir sobre la afirmación de la diferencia de los sexos como categoría vacía.

La categoría reconoce la empiricidad del dos de los sexos, reenvía al pensamiento de la sexuación del mundo, pero es una categoría vacía, por tanto sin la definición de las diferencias entre los sexos. Ya que así se ve mejor la sexuación del mundo y su consecuencia política. Es eso, esta sexuación del mundo, lo que siempre se busca ocultar; y es así como el pensamiento de la igualdad de los sexos surge con mucha frecuencia como una contradicción, como una idea inoportuna, siempre en un mal momento. Es porque desde la Revolución francesa, desde los balbuceos de la democracia, se expresa la contradicción entre las igualdades, por lo que es tan difícil disolverla.

En la breve síntesis aquí expuesta, he intentado mostrar cómo rodear teóricamente la contradicción nombrando los problemas con las nociones apropiadas. He ahí por qué nunca me demoro verdaderamente sobre la elección de tal o cual práctica militante o subversiva, políticamente correcta, o incorrecta. He ahí por qué, a trompicones, el pragmatismo en la acción feminista (todos los caminos de resistencia y de subversión son buenos para explorar) muestra su valía.

NOTAS

(1) GenevièveFraisie, *Muse de la raison, démocratie et exclusion des femmes en France, 1989*, Folio-Gallimard, 1995.

(2) GenevièveFraisie, “les amis de nos amis”, *Acôté du genre, sexe et philosophie de l'égalité*, op.cit.

(3) GenevièveFraisie “La solitudevolontaire (à proposd'unepolitique des femmes)”, 1978, *La Fabrique du féminisme*, Le Passagerclandestin, 2012.

(4) GenevièveFraisie, “A côté du genre, un vademecum”, 2004, *A côté du genre, sexe et philosophie de l'égalité*, *Le Bord de l'eau*, 2010.

(5) Geneviève Fraisie, *Service ou servitude, essaisur les femmestoutes mains*, 1979, *Le Bord de l'eau*, 2009.

(6) Geneviève Fraisie, *Du consentement*, Seuil, 2008.

VOIR ET SAVOIR LA CONTRADICTION DES ÉGALITÉS GENEVIÈVE FRAISSE

GENEVIÈVE FRAISSE

Filósofa, historiadora do pensamento feminista. Directora de investigación en Filosofía no CNRS

RÉSUMÉ

Non pas que penser, mais comment penser? Comment penser l'égalité des sexes en échappant aux pièges de l'identité des sujets ou des normes de la domination? Car le vrai problème est celui de l'historicité, face à la volonté répétée de mettre les sexes hors du temps politique. Que le monde soit sexué oblige à reconnaître la contradiction démocratique qui s'attache toujours à l'égalité des sexes. Reste à éclairer cette contradiction avec de nouveaux outils conceptuels, ceux qui nomment ces difficultés comme autant de tentatives pour imposer "leur" histoire.

MOTS CLÉ: égalité, contradiction, historicité, émancipation, service consentement, catégorie vide

Le plus fort obstacle opposé au féminisme, qu'on l'appelle «émancipation» ou «libération», égalité et liberté, consiste en la reconduction, répétée, de l'état anhistorique des femmes. En affirmant cela, je me distingue de toutes les critiques et dénonciations qui font des images, discours et pratiques de l'hétérosocialité et de l'hétérosexualité l'unique centre de la domination et qui réclament la «dénaturalisation» des femmes.

Pourquoi? Parce qu'on peut dissoudre la référence lancinante à la nature des femmes par la déconstruction des normes sexuelles d'une part, on peut bien aussi rappeler que la vie domestique privée est le creuset des rapports sociaux, économiques et politiques d'autre part, cela n'empêchera pas les tenants de la hiérarchie des sexes de penser le rapport entre femmes et hommes à partir d'un lieu sans temporalité ("de tous temps..."), donc sans histoire.

Il semble que les sexes n'appartiennent pas à la question historique. La raison peut être comprise simplement: appartenir à l'histoire, c'est imaginer sa possible transformation, un demain différent d'aujourd'hui. C'est ainsi que ma seule ambition philosophique est de convaincre de l'historicité des sexes.. Et la subversion, toute subversion en est la conséquence logique.

En admettant que cet obstacle d'atemporalité soit clairement identifié comme la plus grande difficulté pour tout ce qui concerne les sexes, on rappellera que la réflexion sur l'objet «sexe/genre» s'est construite récemment, dans la seconde moitié du XX^e siècle.

Entendons-nous bien: la pensée sur les sexes se décèle dans la longue tradition philosophique et littéraire. Mais l'exigence épistémologique est très récente. Alors une question à ne pas négliger: comment introduire l'égalité des sexes dans l'histoire si l'incertitude demeure quant à la présence même de cette question dans la réflexion contemporaine, précisément démocratique? Comment penser l'émancipation? D'abord en insistant sur le choix du point de vue: penser l'émancipation ou penser la domination, argumenter l'émancipation ou déconstruire la domination? Déconstruire la domination peut se faire de plusieurs façons: en désignant les mé-

canismes économiques et sociaux à l'oeuvre, en élaborant la théorie du patriarcat, en ciblant les normes imaginaires, souvent appelées désormais «stéréotypes».

Le réel, le symbolique et l'imaginaire sont ainsi, comme de bien entendu, les trois voies pour démontrer la puissance de la domination masculine. Démontrer le fonctionnement de la domination est considéré comme une nécessité pour permettre ensuite l'action, la résistance, la subversion. Analyser puis transformer, dévoiler puis refaire, telles seraient les logiques d'une pratique féministe. Théorie puis pratique, en quelque sorte.

L'inscription de la contradiction et du contretemps

Et si on prend le point de vue de l'émancipation, on pense comment? On est obligé de repartir de l'expérience, donc de l'histoire de l'émancipation; où il ne s'agit pas de déconstruction, mais de construction. Alors deux pistes sont essentielles: la généalogie de la pensée de l'égalité des sexes depuis le 17^e siècle et la Révolution française d'une part, l'analyse des contradictions inévitables (internes et externes) avec l'ensemble des politiques et des luttes d'autre part.

Ces deux pistes se rejoignent dans une mise en perspective simple: l'égalité des sexes, affirmée dans l'espace politique en Occident depuis deux siècles, ne plaît pas à tout le monde, et peut être dépréciée par ceux là même qui se battent pour l'égalité de tous. L'égalité des sexes peut être contestée, mais comme j'ai tenté de le dire avec l'expression «démocratie exclusive», cela se fait de façon détournée, implicite, hypocrite... Aucun démocrate ne doit se prononcer contre l'émancipation des femmes. Reste donc à éluder la contradiction entre dire l'égalité pour tous, et résister à l'égalité des sexes. Mais contradiction il y a, prise entre déni et mauvaise foi. Ainsi comprend-on tout de suite que l'émancipation n'est pas l'autre de la domination. Exactement la domination subsiste à l'intérieur même des dynamiques d'émancipation. Et c'est précisément ce qui fait la spécificité de l'histoire des femmes à l'ère démocratique. Revenons à un de ses points d'origine, la Révolution française: la contra-

diction est immédiatement perceptible. Soit la Révolution concerne les deux sexes et impose leur égalité (de Condorcet à Olympe de Gouges), soit elle n'est faite que pour un sexe, les hommes, et, par conséquence, les femmes doivent être repoussées de l'espace public (voir les discours d'Amar expliquant la nécessité de fermer les clubs de femmes en 1793). Il faut donc accepter que la contradiction soit au départ de la pensée révolutionnaire, et de l'ère démocratique qui s'en suit. Mais on doit enfoncer le couteau dans la plaie: la contradiction sera d'autant plus forte que la pensée révolutionnaire sera radicale. C'est bien l'extrême gauche révolutionnaire qui formalise le mieux la nécessité de freiner l'émancipation des femmes. Par exemple, sous la plume d'un co-rédacteur du Manifeste des égaux de Gracchus Babeuf, Sylvain Maréchal propose en 1801, de manière parodique, un «Projet de loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes». Blague de potache pour certains, la lecture de ce texte, extrêmement rigoureux et savant, convainc pourtant sans difficulté de sa teneur philosophique et de sa finalité politique. C'est un rappel à l'ordre, à l'ordre hiérarchique des sexes.

Le moment historique, post-révolutionnaire, est propice à ce conformisme, mais Sylvain Maréchal n'avait eu de cesse, dans le journal *Révolutions de Paris*, de fustiger le désir d'émancipation des femmes révolutionnaires, donc l'exigence de l'égalité des sexes. Or l'intéressant est que deux femmes, auteures, l'une modérée, l'autre radicale (Madame Gacon-Dufour, Madame Clément-Hémery) lui répondent. Ainsi cette ouverture de l'espace public, situation de débat et de controverse, est une forme nouvelle, comme une scène première, mise en procès, accompagnant le début du féminisme comme geste public et politique. Ainsi, dans la perspective démocratique, l'égalité des sexes n'est pas toujours une évidence. Alors, on peut remonter l'histoire de la «démocratie exclusive»¹ puis, en retour, suivre pas à pas les mécanismes d'inclusion des femmes dans la démocratie et la république (deux siècles désormais).

La dynamique du féminisme peut se lire historiquement; mais sans oublier la contradiction originelle. Socialisme, marxisme,

anarchisme, (et syndicalisme), aucun mouvement révolutionnaire n'échappera à la question de la synchronie, ou plutôt de la dischronie entre les émancipations, celle du peuple, celle des sexes (et des races, et des colonisés). Car il y a un problème de temporalité. S'il y a bien eu une «abolition» de l'esclavage, rupture historique considérable, la fin de l'oppression des femmes, comme événement daté, n'est pas pensable. Exactement, aucune rupture historique n'est envisageable. Pire même, il est souvent question de l'émancipation des femmes comme en décalage temporel: les libéraux les voient en retard, et veulent les éduquer avant de les reconnaître citoyennes; les révolutionnaires les voient en avance, et les veulent actrices de la Révolution avant de s'occuper de leurs droits.

L'inégalité des sexes, cela est bien connu, est une «contradiction secondaire», dit la vulgate marxiste (et non Marx lui-même). On peut alors résumer ce problème sous le nom de contretemps: la question de l'égalité des sexes n'est jamais posée au bon moment historique. Ainsi le contretemps, ce mauvais moment de la revendication, est une façon de reconnaître la contradiction implicite que le féminisme adresse à la domination masculine. A défaut de s'opposer à l'égalité des sexes, on en questionne le bien fondé stratégique. Là encore, l'obstacle est celui de l'historicité.

Les limites des catégories, de l'image, de l'identité

C'est à partir de cette analyse, analyse qui insiste sur la contradiction et le contretemps, que peut se décider l'enjeu de pensée de l'émancipation. Quelle solution théorique proposer pour affronter la contradiction entre les égalités et le contretemps des stratégies? Pour ce faire il faut abandonner les définitions (c'est quoi les deux sexes?) et les identités (qui suis-je, qui sommes-nous), et trouver le moyen de comprendre cette situation problématique au prisme du général. Sortir de la particularité de la question des femmes, réfléchir à l'universalité possible nécessite de se détourner de deux exigences habituelles du féminisme, celle qui se concentre sur la lutte contre les images, normes ou stéréotypes et celle qui concerne l'identité du sujet, individuel ou collectif.

Je résume ainsi deux axes essentiels de la pensée féministe actuelle, celui qui fait des images, normes et stéréotypes le lieu de la domination à détruire, et celui qui pose la question du sujet (politique) de la subversion, individuel ou collectif, sexuel ou social. Et je propose l'abandon épistémologique de ces axes de lutte (déconstruire la différence des sexes; définir le sujet de l'émancipation) dont, par ailleurs, il ne faut surtout pas nier l'importance théorique autant que politique. Simplement, il s'agit de témoigner d'un choix théorique, pour une stratégie nécessaire face à la contradiction et au contre-temps.

1. La critique des normes et son avatar idéologique et politique, la lutte contre les «stéréotypes», ou encore représentations, préjugés, etc...

Tous ces termes ne sont pas équivalents; disons qu'ils se superposent et se fédèrent. Pour dire vite, il s'agit de la critique des images dominantes. D'autres repères sont, par suite de cette critique, déclarés possibles. La critique des normes induit la mise en cause d'un seul modèle, compris sous la référence de l'hétérosexualité d'une part, de la structure dualiste des sexes d'autre part. Je la résumerai ironiquement sur l'idée du «bleu/rose». Oui, il faut détruire la contrainte hétérosexuée, hétérosociale; mais non, les images ne sont pas des «en soi». Car en désignant les images stéréotypées, en les disqualifiant comme archaïques et asservissantes, on les constitue comme des réalités «hors sol», hors tout contexte, hors tout lien avec les personnes qui portent, véhiculent ces images. Et si le rapport entre l'image et les sujets suscitait une dynamique contradictoire, fabrique d'histoire? Mais, non; la norme, ou le stéréotype, sont renvoyés à des substances, isolées, en soi. La critique des normes évite de poser la question de l'historicité, ou plutôt la réduit à l'héritage culturel sans temporalité. Mais qui sont celles et ceux qui font circuler les stéréotypes? Les personnes, ou les institutions qui font le lien entre le stéréotype et son destinataire ne sont-elles pas en contradiction avec les images? Le plus souvent, oui, et ainsi l'espace critique est déjà là !

Pourquoi l'image serait plus forte que les sujets, sujets porteurs des images, sujets récepteurs de celles-ci?

La norme et le stéréotype, en devenant des substances, des réalités en soi, annulent l'importance du sujet, sujet critique peut-être, mais surtout sujet pensant, comme tout-e un-e chacun-e. A trop insister sur les images, on les sanctuarise dans leur essence normative au lieu de les faire jouer, dans une temporalité existentielle ou historique, avec ceux qui les diffusent malgré eux, ou ceux qui les reçoivent avec indifférence (par exemple).

N'est-ce pas faire des stéréotypes des icônes, des nouvelles icônes, érigées ainsi à un statut symbolique? C'est comme s'il y avait une fascination pour ce qu'il faut détruire: l'hétérosexualité et la dualité opposée des deux sexes. Et si la différence des sexes était une catégorie vide, une catégorie certes, mais sans contenu défini? Genre et queer en sont d'ailleurs, désormais, les témoins sémantiques, indépendants des images.

2. La revendication des identités, singulière ou collective, au travers de l'action du sujet.

D'un côté l'identité individuelle ou définition de soi, recherche singulière pour une identité débarrassée de toute contrainte liée au sexe biologique, et aussi au sexe social, en général appelé «genre»; dans ce cas l'identité personnelle, centrée sur la question de la sexualité, peut être vue comme un support en vue d'une subversion générale. Abandonner l'assignation à une sexualité, supposer la plasticité des définitions sexuelles et sexuées est une politique féministe: celle de la définition de soi, d'un soi libéré, comme lieu de passage vers une subversion globale (comme par contamination), déjouant ainsi d'autres inégalités entre les sexes dans l'espace social.

D'un autre côté, la catégorie collective du «nous» désignerait une catégorie de lutte, les femmes, les ouvrières, les immigrées, les travailleuses, etc, et permettrait ainsi une assise de revendications clairement articulées à d'autres revendications et/ou subversions

sociales. Contrairement à la pratique de subversion des normes et à la critique des stéréotypes commentées ci-dessus, il s'agit de trouver le bon sujet, celui qui est porteur de l'émancipation. Ce sujet sera individuel, ou, au contraire, collectif. On a vu que le sujet individuel subversif, notamment par la reformulation libre des sexualités, peut se construire comme le lieu de la multiplication possible des sujets de l'émancipation. En revanche, du point de vue de l'identité collective, la catégorie «femmes» est vue comme autonome, isolée, ou, à l'inverse, est mise en relation avec d'autres catégories, couleur, origine, religion notamment, qui peuvent être pensées en intersectionnalité, croisement nécessaire, ou en contiguïté, additions de discriminations réelles, ou encore métaphores de l'asservissement en cascade.

2. En général, le «nous les femmes», isolé d'autres «nous» opprimés ou exploités, signale que la question des femmes, parce que transversale aux classes sociales, se distingue des autres catégories d'exclus. Simone de Beauvoir le dit très bien dans l'introduction au *Deuxième Sexe*. Les femmes vivent avec les hommes, intimement et publiquement, et elles sont la moitié d'une société mélangée («mitsein», écrit-elle). Pour cette raison, celle de la spécificité de la catégorie «femmes», une double nécessité théorique et politique s'est imposée depuis deux siècles: faire le lien entre plusieurs catégories d'un côté, ou au contraire désigner la particularité du groupe «femmes» de l'autre. Depuis deux siècles, en effet: il faut repartir de Kant qui, dans l'*Anthropologie*, distingue trois «caractères» (outre «la personne» et «l'espèce»): peuple, sexe, race. Ces trois caractères sont encore ceux d'aujourd'hui. Ce qui change entre Kant et la pensée contemporaine ce sont les locuteurs, c'est-à-dire les potentiels acteurs représentant ces groupes. Les sujets de l'histoire ont pris leur sort catégoriel en main ! D'un discours qui vise à structurer des axes d'une vision globale des choses, on passe à un choix théorique et politique qui veut articuler ces catégories entre elles. L'*anthropologie* s'est faite histoire. Le «nous les femmes» n'a de sens que s'il croise la race et la classe; sous le terme fédérateur d'intersectionnalité. Et là encore, l'histoire est essentielle: l'abolition de l'esclavage a laissé place à l'«esclavage moderne», et ne vise pas que les personnes de couleur; la décolo-

nisation n'empêche pas le renouvellement de l'impérialisme; et les femmes, prises dans les catégories précédentes, d'esclaves ou de colonisées, les femmes, toutes les femmes, sont dans la continuité de leur histoire, qui ne connaît aucun équivalent au regard de l'abolition de l'esclavage ou de l'indépendance nationale. Sauf à voir la citoyenneté républicaine comme un moment de passage radical, inclusion après l'exclusion. Pas si simple. Par conséquent, la contradiction entre la «moitié» du monde et les catégories historiques (race+esclavage) et (peuple+classe sociale) est à l'oeuvre, pour ne pas dire à vif. Comment faire pour sortir d'une alternative qui apparaît comme un double impératif, n'oublier aucune femme dans l'émancipation à l'égard de la domination masculine, ou suivre le réel de l'exclusion/exploitation/oppressement qui noue ensemble les discriminations spécifiques de chaque catégorie? Au risque de bloquer, dans l'un et l'autre cas les énergies politiques? Quel est le bon sujet politique?

La matérialité conceptuelle de l'égalité. Nommer, expliquer, formuler

J'ai choisi très vite, à partir des années 70, d'abandonner ces deux pistes de construction d'une épistémologie politique. Pourquoi? Parce que ces deux chemins semblent mener à des impasses: critiquer les «images», ou qualifier les identités, traquer les mauvaises définitions, ou courir après le bon sujet, sont deux démarches qui s'avèrent limitées ou périlleuses, exactement aporétiques. En effet, on a un sentiment de répétition, voire de ritournelle: la critique des préjugés du 17^e siècle ressemble furieusement à celle des stéréotypes d'aujourd'hui, l'injonction au croisement des catégories rappellent à l'évidence la dénonciation du féminisme bourgeois de la fin du 19^e siècle ou des années post 68. Or on peut faire un double constat: subvertir la sexualité n'a jamais produit de révolution économique, ni même politique; et structurer théoriquement, ou pratiquement les exclusions ou discriminations n'empêche pas un éventuel rejet du féminisme de la part des exploitées ou des révolutionnaires.

Ces deux choses-là sont crûment exposées dès la Révolution fran-

çaise. Ces difficultés ou contradictions qui qualifient le féminisme forcent à une «solitude volontaire» 3. Eu égard à l'emprunt sémantique à La Boétie, il apparaît que le mouvement des femmes, ou MLE, se comprend dans la tension entre acte d'affirmation et mesure du rapport de force avec la domination. Il fallait donc travailler autrement. Avec le nouveau vocabulaire (rapports sociaux de sexe, genre, voire même parité), la tentative de créer un champ de pensée en plus d'une visée politique et la question de l'identification théorique de la question «femmes/ différence des sexes» restent comme une nécessité. Or, si la différence des sexes est une catégorie vide, on peut réfléchir ailleurs et autrement, notamment avec les termes classiques (par exemple, gouvernement, représentation, habeas corpus...) 4. termes porteurs d'une vertu explicative. Il s'agit de mettre la question féministe dans la pensée globale, mais surtout de faire le constat que c'est de l'extérieur du champ théorique féministe (images stéréotypées, identité des sexes ou catégorie des femmes) qu'on échappera au piège de la contradiction et que s'exposera au mieux la pensée de l'égalité des sexes. Car les mots de la tradition ont l'avantage de donner l'ampleur philosophique nécessaire comme, par exemple, parler de mixité en revenant au concept de «mélange». La mixité, est-ce mélanger les sexes? Ainsi, «par où» passer pour penser l'égalité des sexes? Ni l'interrogation sur les sexualités, ni la recherche du bon sujet politique, de la bonne catégorie ne semblent pouvoir échapper à la répétition des problèmes et pièges qui se sont révélés depuis deux siècles. C'est donc au travers de configurations singulières, dans des moments de mobilisations féministes notamment, qu'on peut trouver le mot, voire le concept, qui éclairera la réflexion. Voici deux exemples de proposition conceptuelle, le terme de «service» et celui de «consentement».

A la fin des années 70, une sourde tension pouvait s'entendre, dans le mouvement féministe, entre celles qui dénonçaient l'invisibilité et la gratuité du travail domestique, vie domestique où toutes les femmes (de toutes les classes sociales) pouvaient se reconnaître, et celles qui insistaient sur l'exploitation des travailleuses prises dans un salariat spécifique aux femmes. Mais, entre l'oppression

des femmes dans la vie privée et l'exploitation des ouvrières, on ne faisait aucun lien, on pouvait même s'affronter politiquement; or il existait une catégorie de femmes doublement concernées, celles des «employées de maison» (vocabulaire de l'époque), des femmes payées pour du travail domestique dans l'enceinte de la vie privée supposée «gratuite». C'est ainsi que le mot «service» sembla adéquat pour fédérer une question: quel rapport présent et à venir entre privé et public, ménage et salariat, émancipation des femmes et servitude perpétuée? 5. Entendons-nous bien: il ne s'agissait pas d'analyser le «travail» domestique mais le «service», le rapport hiérarchique entre des personnes d'une part, et le substrat domestique d'autre part. Autre exemple: dans les années 90, deux débats s'installèrent dans l'espace public: l'un autour du port du foulard des jeunes filles dans l'enceinte scolaire, l'autre, plus classique, au sujet de la prostitution comme acte volontaire assumé ou comme sujétion socialement imposée. Dans les deux cas, l'invocation de l'argument du consentement 6 était incontournable, mais dans un sens restreint, c'est-à-dire psychologique: quelle vérité, ou fausseté, du sujet dans l'affirmation d'un «je consens» comme un «je veux» ou un «je suis d'accord». Là encore, on pouvait fédérer les deux sujets, foulard et prostitution, en une seule question: celle du consentement comme argument politique. Non pas: le consentement est-il un bon argument pour authentifier une vérité individuelle? Mais: le consentement est-il une proposition politique, c'est-à-dire engageant le collectif du présent, et la société de demain? De façon certaine, «service» et «consentement» se rejoignent comme deux questions débattues dans l'espace politique de la démocratie: quelle égalité dans la hiérarchie du service, quelle égalité dans les rapports mutuels, ou asymétriques, du consentement? Des mots classiques, devenus concepts, alimentent ainsi la pensée du féminisme, celle de la matérialité de l'égalité comme enjeu de configurations précises. Car il s'agit bien de prendre l'égalité des sexes comme témoin, lecteur des questions autant que nécessité politique.

Hiérarchie et service, mutualité et consentement; d'un côté, la chaîne des femmes s'aliénant et s'émancipant dans et par le service, de

l'autre, assentiment volontaire ou inévitable dans l'affirmation d'un «oui». Ces deux problèmes rassemblés dans les notions de «service» et de «consentement», ouvrent à une perspective plus vaste, celle de la dualité sexuelle (catégorie vide, je le rappelle) croisant la représentation politique de l'égalité. On découvre ainsi deux expressions intéressantes: celle de la sexuation, ou

au contraire asexuation, du politique et du social, et celle de la symétrie des sexes comme révélateur politique et énigme de l'égalité. Prenons d'abord le plus évident, qui est d'ailleurs le plus caché: la discussion, morale, et sociale, autour de la prostitution se partage entre deux arguments, celui de la personne disposant librement de son corps d'un côté, celui de l'exploitation des personnes vulnérables de l'autre. Débat politique, démonstration sociale, la discussion se répète depuis longtemps et chacun tient sa place. Mais on peut poser la question autrement, non du point de vue de la domination, mais de l'émancipation, plus précisément de l'égalité: quelle égalité des sexes quand l'offre de la prostitution excède les 90% de femmes? A quand une offre masculine équivalente? Imaginons, en effet, un monde où la prostitution se partagerait à égalité entre les deux sexes. Ne pourrions-nous alors avoir une véritable discussion sur le sens de la prostitution dans une société démocratique? D'aucuns, d'aucunes semblent dire que la prostitution des deux sexes est la réalité d'aujourd'hui. Tout le monde sait bien que non; la prostitution masculine reste plus que marginale (pour s'en tenir à l'hétérosexualité). Par ailleurs, dans le débat sur le service, la discussion peut être analogue: le «care», ou soin, sollicitude, remplaçant le service domestique ancien, préfigurant un nouveau lien social, dit-on, serait l'avenir. Oui, mais qui introduit dans la réflexion le pourcentage massif de femmes employées dans ce secteur (97%)? Pratiquement personne. Pourquoi? Pour plusieurs raisons. Constatons d'abord qu'il est rare que cette asymétrie soit donnée à voir; il est même de bon ton d'ignorer ce fait, de parler du service à la personne, du care, comme si les deux sexes étaient impliquées de la même façon. Comme il est de bon ton de clamer que la prostitution est aussi une affaire d'hommes. Bien sûr, on

comprend qu'ainsi la domination masculine est gagnante, que le recouvrement de la sexuation, celle du service domestique comme celle du service sexuel est à l'avantage de l'ordre existant. Asexuer un problème, une question, est stratégiquement efficace. Mais c'est plus compliqué quand on comprend que cette asexuation n'est pas uniquement un énoncé de la domination. A la méconnaissance de l'absence de symétrie, s'ajoute l'exigence du neutre démocratique. Ne pas désigner la sexuation d'un problème social (par exemple en transformant à la fin du 20ème siècle les "mères célibataires" en "familles monoparentales") relève d'une intention politique vertueuse, en finir avec la stigmatisation. Cependant, le neutre démocratique n'offre aucune perspective heuristique: on sait que l'universel ment souvent (oser écrire pendant des décennies que les Français ont obtenu le suffrage universel en 1848 quand il s'agit seulement du sexe masculin), on sait aussi qu'il s'oppose à la reconnaissance des catégories politiques des discriminés (cf ci-dessus).

En fait, l'important est qu'en prenant le point de vue de la symétrie, on offre un outil de plus à la pensée de l'égalité: est-ce la même chose pour les hommes et pour les femmes? Combien de femmes, ou combien d'hommes sont concernés, par la prostitution ou par le care? Façon d'échapper à l'alternative entre le neutre et le particulier et d'alimenter ainsi la réflexion sur l'égalité. Façon aussi de relativiser une autre alternative, cette fois-ci plus actuelle et réelle, celle qui lie l'asexuation du social et la sexuation du politique, par exemple avec le débat sur la parité. Méconnaître la sexuation d'un problème social, ou surcharger de sexualité le pouvoir politique sont des mécanismes qui me conduisent à insister sur l'affirmation de la différence des sexes comme catégorie vide.

La catégorie reconnaît l'empiricité du deux des sexes, renvoie à la pensée de la sexuation du monde, mais c'est une catégorie vide, donc sans la définition des différences entre les sexes. Car ainsi on voit mieux la sexuation du monde et sa conséquence politique. C'est cela, cette sexuation du monde, qu'on cherche toujours à cacher; et

c'est ainsi que la pensée de l'égalité des sexes surgit très souvent comme une contradiction, comme une idée malvenue, toujours au mauvais moment. C'est bien parce que la contradiction entre les égalités s'exprime dès la Révolution française, dès les balbutiements de la démocratie, que la dissoudre est si difficile.

Dans la brève synthèse ci-dessus, j'ai tenté de montrer comment contourner théoriquement la contradiction en nommant les problèmes par des notions appropriées.

Voilà pourquoi je ne m'attarde jamais vraiment sur le choix de telle ou telle pratique militante ou subversive, politiquement correcte, ou incorrecte. Voilà pourquoi le pragmatisme dans l'action féministe (tous les chemins de résistance et de subversion sont bons à explorer) fait, cahin-caha, ses preuves.

NOTES

¹ Geneviève Fraisse, *Muse de la raison, démocratie et exclusion des femmes en France*, 1989, Folio-Gallimard, 1995.

² Geneviève Fraisse, «les amis de nos amis», *A côté du genre, sexe et philosophie de l'égalité*, Le Bord de l'eau, 2010.

³ Geneviève Fraisse «La solitude volontaire (à propos d'une politique des femmes)», 1978, *La Fabrique du féminisme*, Le Passager clandestin, 2012.

⁴ Geneviève Fraisse, «A côté du genre, un vademecum», 2004, *A côté du genre, sexe et philosophie de l'égalité*, op.cit.

⁵ Geneviève Fraisse, *Service ou servitude, essai sur les femmes toutes mains*, 1979, Le Bord de l'eau, 2009.

⁶ Geneviève Fraisse, *Du consentement*, Seuil, 2008. Labrys, études

NOTAS



CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA

