



Revista Estudos Feministas

ISSN: 0104-026X

ref@cfh.ufsc.br

Universidade Federal de Santa Catarina
Brasil

Scott, Joan W.

La querelle des femmes no final do século XX

Revista Estudos Feministas, vol. 9, núm. 2, segundo semestre, 2001, pp. 367-388

Universidade Federal de Santa Catarina

Santa Catarina, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38109204>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

JOAN W. SCOTT

“La querelle des femmes” no final do século XX¹

Resumo: O texto analisa o debate feminista sobre a representação política das mulheres a partir das lutas feministas pela paridade na década de 90 na França. Mostra como francesas/es e norte-americanas/os percebem de forma estereotipada posições teóricas e práticas feministas de ambos os países, e usam estes estereótipos como argumentos pró ou contra a luta pela paridade. Comparando o debate contemporâneo com debates históricos que remontam ao início da República na França, em torno da exclusão das mulheres da representação política, a autora centra seu olhar sobre duas grandes correntes, a do movimento pela paridade e a de seus diferentes críticos – entre eles, um grupo significativo de teóricas/os feministas contemporâneas/os (algumas/ãs identificadas/os com a esquerda e outras/os com pensamento liberal) – mostrando como ambas utilizam-se de argumentos que remetem a oposições como “igualdade/diferença”, “comunitarismo/universalidade”.

Palavras-chave: paridade, feminismo francês, igualdade/diferença, comunitarismo/universalidade

¹ Publicado originalmente como “‘La Querelle des Femmes’ in the late Twentieth Century” na *New Left Review* (SCOTT, 1997). Reproduzido em português com a permissão da revista.

² Originalmente, este ensaio foi uma comunicação apresentada no encontro anual da Sociedade de Estudos Históricos Franceses, Universidade do Kentucky, Lexington, KY, 22, março de 1997. Sou grata a Jeremy Popkin pelo convite. Sou grata também aos meus/minhas amigos/as na França, paritários/as e anti-paritários/as, que me deram opiniões, artigos e informações.

Apesar de este ensaio tratar dos desafios feministas a certas idéias acerca da cidadania universal, ele foi provocado pela raiva: a raiva intensa expressa por alguns intelectuais parisienses e jornalistas de várias vertentes políticas a respeito da política americana em geral e do feminismo americano em particular.² E também minha própria raiva das ultrajantes e patentemente a-históricas caricaturas do caráter nacional — francês e americano — que estão sendo produzidas no curso da última versão de “la querelle des femmes”. (A “querelle”, no século XVI, era um debate literário e filosófico — predominantemente entre homens — sobre as capacidades intelectuais e amorosas das mulheres. Agora a “querelle” é sobre o feminismo e, apesar de os homens terem se juntado ao debate, a maioria das/os participantes é mulher.)

Um exemplo da raiva dos intelectuais franceses é um editorial recente de Jacques Julliard no semanário de esquerda *Le Nouvel Observateur*. Julliard começa discutindo um novo manual americano de dicas para mulheres que querem conquistar um marido. Ele se opõe à redução do jogo do

acasalamento a um grupo de regras — o nome do livro é *As regras* — mas considera essa abordagem tipicamente americana porque:

O pesadelo, por excelência, no outro lado do Atlântico (...), hoje como ontem, é o amor. Para eliminá-lo, eles já tentaram de tudo. Primeiro, repressão, ou seja, puritanismo. Então, trivialização, ou seja, práticas liberalizadas com sua procissão de pesquisas científicas e fofocas sexuais. Por último, a solução final, ou seja, o feminismo americano.

Não sou tão pessimista a ponto de imaginar que as mulheres americanas vão se adequar a modelos propostos para elas, nem tão otimista a ponto de acreditar que as mulheres francesas vão permanecer imunes aos vícios dos nossos tempos. Penso, contudo, em nome daqueles que mais sofrem: os homens do outro lado do Atlântico. Encurralado entre a ala das feministas que querem castrá-lo e a ala do matrimônio que quer enjaulá-lo, o homem americano tem poucas chances de sobrevivência. Portanto, ele faz guerra e sonha em dominar o planeta. Para aqueles preocupados com o imperialismo americano, é inútil dizer isso aos seus diplomatas; é melhor sussurrar doces bobagens a suas mulheres.³

³ JULLIARD, 1997

Aqui nós temos não apenas um ataque ao feminismo americano, mas também uma psicologia pop da hegemonia política e econômica dos Estados Unidos, e um contraste implícito favorecendo a França — mitologicamente apresentada como a nação que não teme o sexo, que sabe como fazer o jogo da sedução e que ama amar. Há também um alerta implícito direcionado às mulheres francesas, das quais se espera que, como um dever patriótico, mantenham distância do feminismo e poupem seus homens dos "sofrimentos" vivenciados pelos homens "do outro lado do Atlântico".

A repetida designação geográfica da América como "l'outre Atlantique" faz desta uma afirmação não apenas sobre práticas culturais divergentes, mas também sobre nacionalidade e identidade nacional. A economia política global — que parece estar em todos os lugares concretizando uma visão outrora utópica de universalidade, reduzindo as saliências das fronteiras nacionais, senão apagando-as por completo — é impulsionada, diz Julliard, por americanos emasculados. O desaparecimento de linhas definidas de diferença sexual funciona tanto como uma figura dessa homogeneização global quanto como um comentário sobre seus efeitos "não naturais". A causalidade é recíproca: frustração sexual leva os homens americanos a conquistar o mundo; suas políticas reproduzem no campo político e econômico as patologias do campo psicosssexual. (A solução, dificilmente colocada em tom de brincadeira, é que os homens franceses tomem conta das mulheres americanas, restaurando-as à normalidade de seus desejos sexuais: "é melhor sussurrar doces bobagens para suas mulheres".)

Nem as diferenças sexuais, nem a identidade nacional podem ser negadas, de acordo com Julliard. E um efeito de seu texto é afirmar a particularidade da identidade nacional francesa. Que ele faça isso associando-a à verdade universal das diferenças sexuais não é por acaso. Existe uma longa história por trás da alegação paradoxal de que o caráter único da identidade nacional francesa, pelo menos desde a Revolução de 1789, baseia-se no seu compromisso com princípios universais. Porque se acredita que incorpore tais princípios, o republicanismo é tido como o anteparo — em teoria, se historicamente não na prática — contra a “solução final”, aqui usada para pichar o feminismo e os Estados Unidos com os pincéis do totalitarismo.

A feminista demoníaca da fantasia de Julliard é encarnada em *Les mots des femmes*, de Mona Ozouf, um livro cuja capa decorativa e letras delicadas — escolhidas por publicitários para expressar feminilidade — dificilmente encobre sua raiva. O objeto ostensivo da fúria de Ozouf é a feminista americana, retratada como uma lésbica que odeia homens, que ousa dignificar “relações homossexuais entre mulheres como um modelo de prazer sem dominação”, que vê todos os homens como estupradores e assediadores, e que veste sua condição de vítima como um manto sagrado. Essa evangelista proselitista “da nova religião da mulher americana” confunde o jogo do amor e da sedução — tão apreciado pelas francesas ao longo dos tempos — com uma guerra entre os sexos, e uma das frentes de batalha é a campanha contra o assédio sexual. Diferentemente das mulheres francesas — Ozouf oferece dez “retratos” ligeiramente rabiscados com o propósito de ilustrar, entre outras coisas, uma tradição nacional de relações de gênero, fiel a imperativos corporais e imbuída da cultura da prática romântica aristocrática cortesã — a feminista americana confunde diferença com desigualdade. Ela politiza o prazer e a intimidade, recusando, assim, os impulsos naturais do corpo. Sendo ela mesma uma aberração, deforma as relações privadas, negando as diferenças sexuais naturais, e destrói a prática da democracia ao fazer do gênero uma questão política.⁴ (Como Julliard, Ozouf estabelece uma conexão entre a preservação das diferenças sexuais e a preservação da política republicana; como ele, ela oferece a imaginada perversão americana dessas relações tanto como uma forma de conforto como um alerta à França.)

Meu impulso, sempre racionalista, é o de corrigir as distorções que tornam essas ficções tão poderosas, tão fantásticas e tão enforcadoras. Mas sei que não há sentido em agir assim. (Quem se importaria a ponto de desafiar a versão das “feminazistas” de Rush Limbaugh com fatos sobre quem são as feministas, no que elas realmente acreditam, e o que elas fazem? O fato de que o ataque anti-americano francês

⁴ OZOUF, 1995a, p. 387-388.

⁵ A maior fonte de Ozouf sobre o feminismo americano é o trabalho anti-feminista de SOMMERS (1994).

coincide, e, de fato, se inspira em críticas americanas de direita como a de Limbaugh não é por acaso, mas também não penso que seja evidência de uma rede conservadora internacional. Todo o fenômeno merece mais atenção do que vou dar aqui.)⁵ A polêmica em si não é suscetível à correção ou à persuasão racional, mas suas operações podem ser analisadas a partir de uma perspectiva racionalista. E os textos que citei são polêmicos. Apesar de terem sido escritos por intelectuais de uma certa reputação — nesse caso, por um grupo pequeno de poderosos esquerdistas parisienses reunidos em torno da editora Gallimard, das revistas *Le Débat* e *Le Nouvel Observateur* — esses textos não têm como objetivo analisar as complexidades da história ou da vida política nos Estados Unidos e na França. O fato de eles se basearem em comparações tradicionais, remetendo-nos pelo menos até Tocqueville, não os torna mais confiáveis nem respeitáveis enquanto sociologia ou história cultural. Não acredito que Ozouf ou Julliard conheçam, ou se importem muito sobre as feministas americanas; nem que temam que aportemos em suas praias, empunhando afiados instrumentos para castrar os conhecedores do sexo e do amor, os homens franceses. O que realmente os preocupa é o feminismo francês, mas não o feminismo francês que a maioria das feministas americanas associa à filosofia e à teoria literária, aos escritos de Hélène Cixous, Julia Kristeva, e Luce Irigaray sobre a diferença das mulheres e "l'écriture féminine". Ao invés disso, eles se lançam contra um movimento político crescente na França, levados por uma aliança incomum de mulheres cujas carreiras foram construídas em partidos políticos, cargos eletivos e no serviço público. Esse movimento é conhecido como "le mouvement pour la parité".⁶

⁶ Movimento pela paridade. Em francês no original.

Diferença e o futuro da república

Antes que eu descreva o movimento pela paridade e os debates que ele desencadeou, quero colocar a preocupação com o feminismo sob uma perspectiva mais ampla dentro do contexto francês, no qual — apesar do entusiasmo gerado pela vitória da esquerda nas últimas eleições legislativas — existe uma crise no *status* do republicanismo, tanto como uma teoria política universalista como enquanto uma prática governamental. Deixando de lado a sucessão de escândalos que colocou em questão a legitimidade da liderança política, a questão da diferença se acentua nessa crise. A França será capaz de preservar uma identidade nacional distinta dentro da União Européia? Domesticamente, como essa cultura tradicionalmente assimiladora vai lidar com o número crescente de sua população — imigrantes e outros — que recusa a assimilação em nome de suas crenças étnicas, religiosas ou culturais

⁷ O caso do lenço. Em francês no original.

⁸ BALIBAR, 1995.

⁹ Ver FASSIN, 1993 e 1997.

particulares? ("L'affaire du foulard",⁷ o conflito de princípios em torno do uso de marcas religiosas de distinção em escolas seculares tornou-se a instância representativa desse problema.) A exigência de assimilação foi baseada em um compromisso orgulhoso com uma universalidade que alegava, quando se tratava do tratamento e da representação política de indivíduos, que não conhecia diferenças. Contudo, essa universalidade, a base de uma cidadania nacional, exigia conformidade a certos padrões normativos — de razão, responsabilidade, decoro público e comportamento privado. Em outras palavras, para ser considerado um indivíduo, é preciso enquadrar-se em determinados padrões. Isso significava não apenas "adotar hábitos e obedecer a regras ou leis", mas — de acordo com a caracterização de Etienne Balibar — "internalizar representações do 'tipo humano' ou do 'sujeito humano' para ser reconhecido como uma pessoa no seu pleno direito, para se tornar *présentable* (próprio para ser visto), para poder ser representado".⁸ Ao se tornar humano dessa forma, tinha-se que obliterar as diferenças que agora estão sendo articuladas como facetas mais profundas da identidade individual (ou de uma comunidade). Como podemos conciliar reivindicações pelos direitos de tipos de sujeitos humanos fundamentalmente diferentes com o padrão único do individualismo republicano?

Aqui os perigos do multiculturalismo americano são evocados para bloquear o desafio que essa questão coloca. Descritos em uma unidimensionalidade surpreendente como a terra do "politicamente correto", do "diferencialismo", do "comunitarismo" e do "multiculturalismo", os Estados Unidos tornam-se o "outro" imaginado em relação a uma França que precisa ser preservada: a França como a terra igualmente imaginada da igualdade revolucionária, de relações amorosas descomplicadas e da universalidade republicana.⁹ Não é que a diferença não exista e que não seja reconhecida em alguns níveis da sociedade francesa; ela apenas não é compatível com teorias republicanas de representação política. Estas não correlacionam afiliações de grupo ou identidade com representação — apenas indivíduos são representados, e mesmo assim não enquanto sujeitos sociais incorporados, mas como figurações abstratas de um sujeito humano universal. A objeção aos Estados Unidos é que estes permitiram que interesses de grupo substituíssem os indivíduos no campo político. A objeção ao feminismo é a mesma — acredita-se que este insiste em um interesse irredutivelmente diferente das 'mulheres' na política. Daí a junção dos dois — ou o deslocamento da raiva contra as feministas francesas para as feministas americanas: feminismo, qual seja sua origem, é feminismo americano.

O movimento pela paridade

O movimento pela paridade é um desenvolvimento recente. A demanda pela paridade é por uma igualdade completa — representação numérica igualitária — para mulheres e homens em instâncias decisórias, especialmente assembleias eleitas. O objetivo é corrigir uma situação desoladora, na qual as mulheres têm obtido não mais que seis por cento dos deputados eleitos desde que o sufrágio foi universalizado em 1944-45. Na questão de escolher mulheres como representantes eleitas, a França esteve, até essa eleição, no final da lista de países europeus, ou, como muitos comentaristas colocaram, "La France est la lanterne rouge en Europe pour la place des femmes dans la vie publique".¹⁰ (Na última eleição de 1997, a porcentagem de mulheres deputadas na Assembleia aumentou para 10,9, levando a França a uma posição ligeiramente mais alta na escala européia.)

Les paritaires querem que todas as listas eleitorais sejam igualmente divididas meio a meio; a idéia é que o poder político deve ser totalmente compartilhado, e que a discriminação passada e presente contra as mulheres apenas poderá ser retificada na força da lei. Apesar de *Les paritaires* citarem precedentes mais antigos em nome de sua exigência (a sufragista Hubertine Auclert escreveu em 1885 que o voto não seria suficiente para garantir a igualdade entre os gêneros; ela sugeriu que, no futuro, "as assembleias deveriam ser compostas de tantas mulheres quantos homens"; mais recentemente, o Partido Verde reivindicou paridade), apenas vieram a se tornar o centro de um movimento político na França nos anos 1990.¹¹ Então, as políticas francesas adotaram idéias que também estavam sendo discutidas nos conselhos da União Européia — o resultado dos quais foi a Declaração de Atenas de 1992, publicada por mulheres políticas e defendendo que "A democracia exige paridade na representação e na administração das nações".¹² Mil novecentos e noventa e dois também foi o ano que marcou a emergência da paridade como um movimento organizado na França. Também foi o ano em que Françoise Gaspard, Claude Servan-Schreiber e Anne Le Gall publicaram suas convocações para a luta: *Au pouvoir citoyennes: liberté, égalité, parité*.¹³ Também foi o ano em que alguns membros do Partido Socialista, cansados da resistência das lideranças em tratar seriamente a "questão da mulher" — que envolvia mulheres enquanto eleitoras com interesses que precisavam de representação, mulheres enquanto candidatas qualificadas para cargos eletivos, mulheres enquanto acréscimo a listas eleitorais —, fundaram uma associação que chamaram de "Parité". (Rápida em reconhecer o potencial desse novo movimento, a Alliance des Femmes de Antoinette Fouque — antes conhecida como Le Mouvement pour la

¹⁰ A França tem a lanterna vermelha do lugar das mulheres na vida pública. *L'Express*, 6 a 12 de junho de 1996, p. 31.

¹¹ Sobre Hubertine Auclert, ver SCOTT, 1996, capítulo 4.

¹² VEIL, 1993.

¹³ GASPARD et al., 1992.

Libération des Femmes — buscou sem sucesso ter para si os direitos sobre "Parité", registrando o nome; mas tiveram que se contentar com "Parité 2000".)

Atividades a favor da paridade se multiplicaram durante o ano seguinte: houve conferências, encontros e uma manifestação na Assembléia Nacional. Ativistas pela paridade empregavam slogans como "na Assembléia Nacional existem pelo menos 253 homens demais" e "Les femmes enfantent les hommes politiques, elles peuvent élever le débat politique",¹⁴ e criaram um boletim informativo, *Parité-infos*.¹⁵ Também havia uma aliança não-partidária, Réseau Femmes pour la Parité, que publicou um manifesto no *Le Monde* em 10 de novembro de 1993 reivindicando uma nova lei sobre a paridade. O manifesto foi assinado por 577 cidadãos (289 mulheres e 288 homens) para corresponder ao número de cadeiras na Assembléia, à qual se referia como "o local simbólico da representação democrática". "A paridade entre os sexos é uma condição para a concretização da democracia, da mesma forma que a separação dos poderes e o sufrágio universal. E deve estar escrita na forma da lei." Poucos dias antes da publicação do manifesto, Michel Rocard — reagindo a análises sobre uma discrepância de gênero no eleitorado — anunciou que nas próximas eleições o Partido Socialista apresentaria uma lista com um número igual de homens e mulheres.¹⁶

Desde 1993 a publicidade e as discussões em torno da paridade têm se multiplicado. Em junho de 1996, quando as dez mulheres políticas mais proeminentes da nação, incluindo Edith Cresson, Yvette Roudy e Simone Veil, produziram seu próprio manifesto pela paridade, este apareceu estampado na capa de *L'Express*. (Esse manifesto, menos radical do que o manifesto dos 577, clamava por uma ação voluntária por parte dos partidos políticos ao invés de uma lei da paridade, por uma legislação antidiscriminação comparável à legislação anti-racista existente, e pelo fim do acúmulo de cargos por políticos eleitos — em um esforço para criar mais aberturas para as mulheres — e para o referendo de uma emenda constitucional a favor da discriminação positiva.) Além de publicar o documento de duas páginas, a revista também apresentou os resultados de uma enquete nacional que mostrava que 71 por cento da população francesa — sem diferenças entre homens e mulheres — era a favor de uma lei ou emenda constitucional que tornasse a representação numérica igualitária um princípio de toda representação legislativa. Entrevistados por jornalistas, tanto Alain Juppé (então primeiro-ministro) como Lionel Jospin (então líder da oposição socialista), mostrados em fotografias sorrindo largamente ao lado de suas esposas, endossaram ou pelo menos admitiram discutir alguma versão das propostas pela paridade.¹⁷ Juppé, então, organizou um grupo para monitorar a representação política das mulheres no parlamento

¹⁴ As mulheres engendram os homens políticos, logo elas podem criar/aumentar o debate político. (N.T.)

¹⁵ "Slogans...", 1996. A circular agora é complementada pelo website <http://www.parite-infos.org>.

¹⁶ Essa breve história do parité baseia-se nos relatos de GASPARD (1994).

¹⁷ *L'Express*, 6 a 12 de junho de 1996.

e, a certa altura e apenas por pouco tempo, nomeou algumas mulheres para o seu governo — tratadas sarcasticamente na imprensa e entre políticos recalcitrantes como "les juppettes", um jogo de palavras com o nome do primeiro-ministro e a palavra "jupe", que quer dizer "saia". Nas últimas eleições, as mulheres compuseram 1/3 de todas as listas do Partido Socialista; elas se elegeram deputadas em números sem precedentes; e ocuparam 1/3 das pastas no novo governo. (A cota de 1/3 admite discriminação anterior contra as mulheres e é um indicador da pressão bem-sucedida exercida pelas feministas, mas, evidentemente, não atinge os objetivos do movimento pela paridade. De fato, as *paritaires* argumentam que as cotas são exatamente o que elas não querem estabelecer; o que têm em mente é o poder compartilhado meio a meio.)¹⁸ Qualquer que seja a mistura de oportunismo, desespero político e crenças em princípios que motivam suas defensoras, a paridade se tornou uma questão contenciosa de interesse nacional. Defensores e críticos atravessam o espectro político e têm recorrido à história, filosofia e teoria política para defender suas respectivas idéias. Este é um daqueles momentos em que não se faz necessária uma interpretação elaborada para perceber que gênero está no âmago da política nacional, nos seus princípios professados assim como nas suas práticas.

¹⁸ Artigo no *New York Times*, de 23 de maio de 1997, p. A6

A paridade e o universal

Acima de tudo, a paridade questiona a universalidade: pergunta se a concepção singular do indivíduo é inerentemente discriminatória. As antigas práticas de exclusão nasceram de erros no seio do conceito de indivíduo universal, ou de uma implementação equivocada de seus princípios? O indivíduo pode ser pluralizado sem que se transforme a universalidade em um "comunitarismo", que significa a representação de grupos, e, portanto, a redução da individualidade humana ao fato de se pertencer a um determinado grupo?

Essas questões estão ligadas à questão da retificação da discriminação. As diferenças entre grupos sociais criadas por exclusões prévias devem ser positivamente reconhecidas para que se supere a discriminação? O tratamento preferencial é necessário para compensar erros passados? Tal tratamento não seria uma forma de aceitar e reproduzir as mesmas diferenças que são a base da discriminação? A discriminação positiva é resposta à discriminação negativa?

Relacionada a esse grupo de problemas está a questão vexatória da representação política: representantes eleitos devem ser membros de grupos específicos para que haja uma representação justa de seus interesses? Qual a relação entre o tratamento igualitário das mulheres e o número delas em qualquer instituição social ou política? Uma Assembléia Nacional

composta por 50 ou 51 por cento de mulheres será um indicador da igualdade das mulheres? Isso também irá significar que algum interesse presumivelmente "das mulheres" será agora justamente representado? Existe um "interesse das mulheres" coerente, que cruze as fronteiras de classe, etnia, sexualidade e raça, e, se for o caso, em que ele consiste? Ou, como algumas defensoras da paridade sugerem, a divisão meio a meio da Assembléia como uma forma de mudar a ordem simbólica da sociedade francesa é um passo necessário se, na seqüência, ocorrerem alterações práticas na hierarquia dos gêneros? E qual é, então, a relação entre as estruturas simbólicas e políticas? A sexualização do indivíduo abstrato universal não será uma maneira de simplesmente afirmar a já poderosa representação simbólica da diferença sexual como a ordem natural do mundo? E por que escolher a diferença sexual?

Além disso, será o gênero uma forma de diferenciação social mais primária que quaisquer outras categorizações? Todos os tipos de grupos irão agora exigir representação proporcional a sua população? E onde isso vai parar? Com o desmantelamento, dizem as/os críticas/os da paridade, do universalismo iluminista e sua garantia da coerência cultural e política que distingue a república francesa e assegura a sua estabilidade. (Historiadores da França moderna podem questionar a existência de tal estabilidade. Mas então estaríamos lidando não com a história, e sim com a polêmica em torno da identidade nacional, com a defesa do que Benedict Anderson chamou de "comunidade imaginada". E tal defesa exige não apenas exercícios de imaginação, como também um empenho atento para proteger ameaças à coerência, o tipo de trabalho descrito pelo historiador Gerard Noiriel quando fala sobre a "supressão" da longa experiência da imigração como vital para a auto-imagem da França enquanto uma entidade cultural historicamente coerente.)¹⁹

¹⁹ ANDERSON, 1983; NOIRIEL, 1996.

Essas questões permanecem circulando uma contra a outra e não aceitam respostas fáceis. O fato de estarem sendo debatidas tão intensamente é um sinal de que a base conceitual da política contemporânea está de fato em crise — também nos EUA, mesmo que de maneira diferente. É muito interessante que a crise tenha enfocado questões de gênero: os significados da diferença sexual, a relação entre sexo e poder, a identidade sexual, ou identidades do indivíduo abstrato cujo próprio caráter abstrato supostamente seria uma garantia da igualdade radical prometida pelas doutrinas dos direitos universais. Gênero pode ser um representante de todas as outras diferenças em jogo no cenário político francês, mas também está sendo discutido como uma questão distinta.

O órgão legislativo

Há muito as feministas francesas buscam expor as maneiras em que a masculinidade era sinônimo de neutralidade para fins de definição de cidadania. Meu exemplo favorito é Jeanne Deroïn, que concorreu a uma cadeira no legislativo em 1849, apesar do fato de que, de acordo com a Constituição da Segunda República — que garantia sufrágio universal aos homens —, às mulheres não era permitido o voto nem a candidatura a qualquer cargo público. Quando o socialista Pierre-Joseph Proudhon reagiu contra sua candidatura baseado no que ele deve ter considerado como a lógica irrefutável do corpo — uma mulher legisladora, ele disse, fazia tanto sentido quanto um homem ama-de-leite — Deroïn o desafiou. Ela concordaria com a opinião de Proudhon se ele a dissesse qual órgão era preciso para se exercer as funções de legislador/a. Deroïn estava disposta a aceitar a idéia de que as distinções sociais e biológicas eram irrelevantes para a cidadania; foi Proudhon quem defendeu o masculino como a incorporação do indivíduo e do cidadão. Contudo, na compreensão predominante do universalismo, os lados estavam sempre trocados: os homens sempre foram considerados como representantes do universal (dos indivíduos socialmente indiferenciados, descorporificados e assexuados), enquanto as mulheres eram consideradas exemplos do particular (corporificada, sexuada e socialmente diferenciada).²⁰ Cento e cinquenta anos depois, as partidárias da paridade adotaram uma estratégia diferente, defendendo que o universal foi até o momento representado apenas pelo sexo masculino e que, para se alcançar a igualdade entre os gêneros, a natureza sexual dos indivíduos deve ser reconhecida e a igualdade admitida nesses termos. Uma comentarista coloca da seguinte forma: "É paradoxal, mas interessante argumentar que foi o universalismo quem melhor preservou a sexualização do poder, e que a paridade, ao contrário, tenta dessexualizar o poder ao estendê-lo a ambos os sexos. A paridade seria, então, o verdadeiro universalismo".²¹

É importante que as *paritaires* compreendam que estão trabalhando dentro dos termos do discurso universalista, mesmo que seus críticos as desprezem e as considerem inimigas desse universalismo. Nesse aspecto, elas são diferentes de muitas de suas colegas americanas.²² Não tentam representar as mulheres como uma categoria social distinta; não defendem que as diferenças fundamentais entre as mulheres e os homens exijam representações separadas; não negam a noção de que o indivíduo deva ser a unidade básica de representação política. Ao contrário, insistem que o indivíduo abstrato deve ser concebido como tendo dois sexos. Este é o ponto que

²⁰ Sobre Deroïn, ver SCOTT, 1996, capítulo 3.

²¹ Intervenção de Collin na sessão de 2 de fevereiro de 1995 de um seminário na Maison des Sciences Humaines em Paris. As transcrições foram publicadas como "Actualité de la parité" (1996). Os comentários de Collin estão na página 103.

²² Ver SCHOR, 1995.

Gaspard, Servant-Schreiber e Le Gall defendem: “É pernicioso colocar as mulheres no mesmo plano, enquanto classe ou categoria social, enquanto uma comunidade étnica ou religiosa. As mulheres não são uma minoria. Elas estão em todos os lugares, em todas as classes e em todas as categorias sociais (...) As mulheres não são um grupo nem um “lobby”. Elas constituem metade das pessoas soberanas, metade da espécie humana”.²³

²³ GASPARD et al., 1992, p. 164-166.

As advogadas da paridade rejeitam o “diferencialismo” daquelas/es que possuem uma visão ontológica da diferença sexual. Algumas delas discordam da afirmação de Luce Irigaray sobre a singularidade sexual das mulheres, da sua insistência na natureza fundamentalmente “gendrada” da linguagem e da sua defesa da necessidade de que a mulher articule “um universal dela própria”. Mesmo assim, existem muitos elementos similares a argumentos das paritárias em afirmações tais como a de Irigaray: “a diferença sexual é sem dúvida o conteúdo mais adequado do universal. De fato, esse conteúdo é tanto real como universal. A diferença sexual é um dado natural imediato e é um componente real e irreduzível do universal. Toda a espécie humana é composta de mulheres e homens e não de outra coisa. O problema racial é, na verdade, um problema secundário”.²⁴ O ponto que mais incomoda a algumas paritárias nesse comentário é a idéia de que a diferença sexual é “um dado natural imediato”; elas defendem que a diferença sexual é o efeito de processos histórica e politicamente específicos que devem ser revertidos. A partir dessa perspectiva, a paridade é preeminentemente uma estratégia política que busca a igualdade de representação política entre homens e mulheres. (É uma estratégia que Irigaray rejeitaria, argumentando que o objetivo de representar as mulheres nos âmbitos legislativo e político é impossível.) Algumas defensoras chegam a sugerir que uma lei sobre a paridade será temporária, superando sua utilidade uma vez que as diferenças entre homens e mulheres não sejam mais a base para exclusões políticas. “Para que as mulheres se tornem iguais aos homens, primeiro temos que admitir que elas não o são”.²⁵

²⁴ SCHOR, 1995, p. 33-34, citando IRIGARAY, 1992, p. 84-85.

²⁵ VIENNOT, 1994.

Gênero não é uma comunidade

Defensoras da paridade argumentam que a desigualdade que prevalece entre homens e mulheres deve ser corrigida pela lei. Considerar o sexo dessa forma dissocia a individualidade da masculinidade — ou revela a exclusividade da associação existente; mas isso não significa que as mulheres devam ser incluídas nas assembléias políticas porque elas representam uma diferença de ponto de vista e de interesses que não está representada. E não existe nenhuma alegação de que as mulheres sejam uma categoria social que só possa

ser representada por mulheres. Ao invés — e aqui há uma ligação com a idéia de que a diferença sexual, a diferença física entre os corpos, é “um dado natural imediato” — as mulheres são simplesmente a metade da espécie humana. Esse ponto reforça a objeção contra qualquer tentativa de resolver o problema da exclusão estabelecendo-se cotas: estas transformam as mulheres de indivíduos sexuados em agrupamentos sociais com um conjunto de interesses e necessidades supostamente em comum. A demanda pela paridade não é pela representação de um “interesse das mulheres” definido; ao contrário, pode-se esperar que as mulheres abracem a mesma variedade de pontos de vista políticos conflitantes hoje defendidos pelos homens. (A recente eleição em Vitrolles de uma mulher prefeita representando o partido da Frente Nacional foi chocante, explica o *Parité-infos*, pela manipulação da questão da mulher, mas não porque uma mulher representava idéias da extrema direita. A menos que se acredite que o feminino esteja ligado apenas a posicionamentos políticos “bons”, é de se esperar que a paridade traga para a política mulheres de diferentes correntes. “A luta pela paridade é pelo reconhecimento da legitimidade política das mulheres”, e isso não tem nada a ver com afiliação partidária.)²⁶ De fato, mandando o mesmo número de mulheres e homens para a arena do governo representativo, a lei estará declarando — simbolicamente e literalmente — que o sexo não é mais relevante para a participação na política. Assim, a radical promessa igualitária do universalismo será concretizada.²⁷

²⁶ SERVAN-SCHREIBER, 1997.

²⁷ Para uma articulação da posição do movimento pela paridade, ver todo o *Nouvelle Questions Féministes*, v. 15, n. 4, 1994; “La parité: pour”, 1996; todas as edições do *Parité-infos*; e VIENNOT, 1996.

Teorizando a questão do universalismo, Balibar toma a paridade como um exemplo do que ele chama de “*universalidade ideal*, o elemento subversivo que foi chamado de *negatividade* pelos filósofos”. Esta é a alegação de que a liberdade e a igualdade são interdependentes, de que uma não pode existir sem a outra. É uma alegação feita em nome do universal por aqueles excluídos da política (liberal). Envolve a afirmação simultânea de uma identidade “particular” — que tem sido atribuída como a justificativa para a exclusão — e uma negação da importância dessa identidade para fins de inclusão política. Como tal, é necessariamente paradoxal:

Já que as mulheres que lutam pela paridade transformam a resistência em política, elas não estão tentando conquistar direitos específicos para uma ‘comunidade’, que seria a ‘comunidade das mulheres’. Do ponto de vista emancipatório, *gênero não é uma comunidade*. Ou talvez deva ser dito que o único gênero que é uma comunidade é o masculino, uma vez que os homens estabelecem instituições e desenvolvem práticas para proteger antigos privilégios (e deve ser acrescentado: ao fazê-lo, os homens virtualmente transformam a “Sociedade Política” em uma comunidade

afetiva, onde processos de identificação podem ocorrer) (...) Não existe nada que se possa denominar de uma "cultura das mulheres" no mesmo sentido que se pode falar da cultura de uma comunidade (seja ela étnica ou social/profissional). Mas por outro lado, *toda* comunidade é estruturada pela relação dos gêneros com formas específicas de sujeição sexual, afetiva, e econômica. Portanto, deve-se reconhecer que a posição das mulheres (tanto a posição 'real' na divisão das atividades e na distribuição de poderes, como a posição 'simbólica' que é representada no discurso) é um elemento estrutural que determina o caráter de cada cultura, seja a cultura de um grupo em particular, de um movimento social, ou de toda uma sociedade com sua civilização herdada (...) A luta das mulheres pela paridade, portanto, por ser uma luta complexa pela "não-indiferenciação" dentro da não-discriminação, cria uma solidariedade (ou alcança uma conquista da cidadania) sem criar uma comunidade. De acordo com Jean-Claude Miller, as mulheres são uma "classe" tipicamente "paradoxal", nem é unida pelo imaginário da semelhança, de um parentesco "natural", nem responde ao chamamento de uma voz simbólica, que a permitisse se reconhecer como um grupo "eleito". Ao contrário, essa luta virtualmente transforma a comunidade. É, portanto, imediatamente universalista, o que nos permite imaginar que ela poderia transformar a própria noção de política, inclusive as formas de autoridade e de representação, que de repente parecem particularistas.²⁸

²⁸ BALIBAR, 1995.

A crítica da esquerda

Uma coisa é reconhecer a natureza paradoxal da posição política de alguém, outra é ser capaz de controlar os termos de sua recepção. Uma coisa é afirmar as implicações teóricas do movimento pela paridade — "essa luta virtualmente transforma a comunidade" —, outra bem diferente é avaliar seus efeitos práticos. Até entre as próprias defensoras da paridade não é fácil pensar o conceito do universal em termos de gênero, e há muitos exemplos nas suas discussões internas em que se sugere que exista uma maior sensibilidade das mulheres para "as questões femininas" como bem-estar e família, direitos reprodutivos e desemprego. Para a historiadora do feminismo, essas reversões soam familiares: Olympe de Gouges em 1789 argumentava que as mulheres não eram seres humanos diferentes dos homens, mas também fazia a apologia da coragem, beleza e tino político superior da mulher; ou Jeanne Deroin, que com ímpeto afirmava que a diferença sexual não era relevante para a política, e, logo depois, defendia a maior competência da mulher para dirigir "aquela casa mal administrada chamada de Estado". As tentativas das feministas de transformar críticas sobre a particularidade em argumentos universalistas são inevitavelmente instáveis: posições paradoxais não são bem traduzidas para argumentos totalmente consistentes.²⁹

²⁹ Não existe nada de essencialista em argumentar que algumas mulheres — em termos de uma análise de sua posição estrutural, sua "experiência" — serão mais sensíveis a essas "questões femininas". O argumento se torna essencialista apenas quando se supõe que todas as mulheres pensarão ou devam automaticamente pensar sobre essas questões da mesma forma.

E, apesar disso gerar problemas quando se lida com seus críticos, as/os críticas/os também são duramente pressionadas/os para apresentar posicionamentos próprios totalmente satisfatórios. A oposição contra o movimento pela paridade inclui feministas e não-feministas — de esquerda, de direita ou de centro — que não aceitam a visão de que indivíduos sexuais possam constituir o indivíduo abstrato; este indivíduo deve permanecer singular e descorporificado, argumentam, para ser universal. Um grupo de feministas que se identifica com a esquerda, por exemplo, defende que a implementação da paridade vai afirmar, em vez de minar, a crença na diferença natural entre os sexos — por que insistir na presença das mulheres se elas não trazem uma perspectiva diferente sobre o trabalho político? (É interessante observar que nenhuma objeção foi levantada, até onde sei, pelo equivalente dos teóricos *queer* americanos contra o fato de a paridade aparentemente endossar a natureza fundamental da divisão masculino/feminino.) Elas/eles defendem, também, que política se trata de ideologia e não de diferença sexual — Margaret Thatcher defendia qualquer coisa que os esquerdistas poderiam apoiar? Preocupam-se que o apoio a mulheres candidatas apenas por serem mulheres desvalorizará a necessidade de angariar votos a favor de questões políticas substantivas que são de fato relevantes para as mulheres, como a alta taxa de mulheres entre os desempregados, ou as dificuldades enfrentadas pelas mulheres pobres que são chefes de família. E temem que a igualdade formal favorecendo as mulheres resulte apenas na promoção a posições de liderança e a cadeiras na assembléia de mulheres já cooptadas por líderes masculinos. Nesse caso, à medida que rejeitam o que consideram ser uma ênfase exacerbada da paridade em uma participação política formal, sua crítica é uma réplica de uma antiga tensão existente entre visões liberais dos direitos individuais e visões socialistas dos direitos substantivos, econômicos e sociais.

O feminismo não é uma representação política formal, dizem essas feministas de esquerda — mesmo reconhecendo que a persistente baixa porcentagem de mulheres no governo é um sintoma gritante de uma desigualdade que precisa ser corrigida. Ao contrário, o feminismo trata de uma reivindicação por justiça social, pela redistribuição de recursos e pela reestruturação das relações de poder. Deve, portanto, ser baseado em um movimento político popular; sem isso, a paridade irá promover apenas os interesses de algumas mulheres de elite ("les patriciennes") cuja ambição é entrar nos corredores do poder nos mesmos termos que os homens.³⁰ A questão é que as mulheres são politicamente efetivas apenas quando mobilizadas enquanto uma categoria social. A paridade, de acordo com esse argumento, não é feminista

³⁰ A crítica contra a paridade está em "La parité: contre", 1996. A referência às "patriciennes" está em DOUEFF, 1996, p.14.

precisamente porque não faz das necessidades e interesses das mulheres um caso substantivo. Ao mesmo tempo, a paridade é vista como anti-universalista porque ataca a posição de neutralidade liberal que, historicamente, tem sido necessária para legitimar apelos pela igualdade e pela justiça. Essas críticas feministas socialistas, então, querem duas coisas: defender a noção liberal dos direitos individuais universais mesmo atacando seus limites enquanto uma teoria formal de direitos. O problema é, portanto, como lidar com a diferença, uma vez que a idéia de direitos individuais universais pressupõe que se assimilem normas de individualidade (e valores legais e éticos do estado republicano) que têm regularmente levado à exclusão das mulheres (como cidadãs até 1944, e como representantes políticas desde então).

Talvez devido ao fato de que as feministas de esquerda e as defensoras da paridade não estejam de fato tão distantes — ambas se identificam com a esquerda e endossam algumas visões universalistas do indivíduo como um remédio para a discriminação contra as mulheres — ou talvez porque a sexualização do indivíduo abstrato seja uma divisão tão profunda entre elas/eles, os ataques mútuos sejam especialmente indelicados. Ferozmente, trocam acusações: de traição do legado feminista e socialista — em uma dessas críticas violentas, os escritos de uma *paritaire* são comparados a “vãos alucinados de oratória digno de um ex-secretário do Partido Comunista Francês.”³¹ Ou da distorção deliberada da história feminista — o slogan “o pessoal é o político” significava um descrédito ou uma transformação da política formal nos anos 1970? Ou trocam acusações de carreirismo, má fé, e até de plágio. Mas apesar de se relacionarem com a questão da raiva com a qual iniciei es-tse ensaio, e a qual merece consideração como um meio de argumentação política, não quero perder o rumo da minha análise a essa altura, que é ilustrar a dificuldade de se pensar sobre as mulheres dentro dos termos de um discurso político universalista. Nessas críticas da esquerda, ou o sexo dos políticos é irrelevante porque o conteúdo dos programas dos partidos é o que interessa — e então o sexo ostensivamente masculino dos políticos não pode ser mencionado, pois se trata apenas de uma preocupação secundária. Ou as mulheres devem ser vistas especificamente como mulheres — com interesses, necessidades e identidades específicas; assim, diferentemente dos homens, que defendem ideologias e programas que não têm nada a ver com seu sexo, as mulheres podem representar apenas elas próprias enquanto membros de um grupo oprimido — sua diferença sexual é sempre relevante; elas só podem ser vistas enquanto agindo como mulheres e em nome das mulheres.³²

³¹ “La parité: contre”, 1996, p. 38-39.

³² Ver HIRATA et al., 1993.

A crítica liberal

O mesmo dilema ocorre, apesar de que de formas diferentes, com críticas/os de centro contra a paridade que se referem não à questão da mobilização política, mas à defesa do indivíduo universal contra qualquer tentativa de pluralização. Como Mona Ozouf, a escritora Elisabeth Badinter dispensa a causa pela paridade por considerá-la uma política identitária de grupos, "diferencialismo" à *l'américaine*. Meio a meio não é nada mais que um pedido de cotas, ela diz, para a representação de um grupo em uma arena onde a igualdade depende do reconhecimento de indivíduos apenas enquanto indivíduos. (Cotas são uma importação da "democracia comunitária" dos Estados Unidos.) O argumento pela paridade alega que isso seja uma forma de discriminação positiva, mas discriminação nunca pode ser positiva; ao contrário, sempre traz consigo "implicações fatais para a nossa República secular e universal".³³ Uma vez que se garanta à diferença sexual seu direito de representação na Assembleia, a caixa de Pandora será aberta e todos os tipos de grupos — raciais, étnicos, religiosos, sexuais (ou seja, homossexuais) — irão se pronunciar exigindo seus direitos, desencadeando uma guerra pelo politicamente correto e destruindo a grande conquista do republicanismo francês: a integração nacional. Essa invocação de uma totalidade cultural nacional é tida como sendo tão evidentemente verdadeira que Badinter nunca a define, e nem se preocupa em responder a críticas que lhe foram feitas sobre sua acuidade histórica por intelectuais como Noiriél. Também sugere que a questão crítica aqui vai além do feminismo para incluir raça e etnia, que são também associadas à recusa de assimilação da cultura secular republicana — no passado, o requisito para se tornar "francês". Uma vez que as mulheres já são consideradas francesas, o desafio feminista é visto como sendo ainda mais corrosivo — o caso limite da desintegração da herança republicana. (A esse respeito, a referência de Ozouf à "métissage" — geralmente entendida como conotando mistura racial — para se referir às relações heterossexuais torna-se significativa. A "métissage" de um casal representa, para ela, uma complementaridade não problemática — porque "natural" —, na qual o poder não tem participação. É bem diferente das descrições "diferencialistas" feministas e étnicas das disputadas relações de gênero e raça. O uso do termo de uma só vez desloca a questão da raça para a de gênero e identifica feministas como racistas, incapazes de entender que a integração nacional está baseada em uma acomodação pacífica da diferença.)³⁴

Badinter reconhece a "escandalosa" sub-representação das mulheres em cargos eletivos, mas para ela uma lei que garanta a representação das mulheres não é a resposta,

³³ BADINTER, 1996.

³⁴ OZOUF, 1995a, p. 353. Ver também OZOUF, 1995, p. 142.

porque isso seria introduzir um essencialismo que confirma os estereótipos nos quais se baseia a discriminação. Ela insiste que, quando vota, o sexo (e a cor e a etnia) da/o candidata/o é irrelevante. Badinter admite que tal prospecto não evita uma longa história de distribuição desigual de poder político entre homens e mulheres. E ela não tem resposta para a questão de como — ou se — as mulheres virão a ser representadas enquanto indivíduos em relação à discriminação contra elas. O ponto crucial para Badinter é que o reconhecimento da diferença é antitético — em princípio e na prática — à possibilidade de uma igualdade (formal). Para fins da política, a ficção de que os indivíduos não possuem sexo deve ser mantida, mesmo que o sexo seja a base para a discriminação contra elas no campo político.

Esse argumento sobre a diferença sexual e a representação política é frustrante porque não apresenta uma resolução clara. O fato de que esse dilema — a impossibilidade de escolha entre igualdade e diferença — venha definindo os limites dos argumentos feministas possíveis desde a Revolução Francesa não o torna mais fácil de ser aceito. Já que o indivíduo foi concebido em termos singulares para fins de uma representação política formal, a diferença — e as questões sociais substantivas que ela levanta — tem sido excluída da conversa. Mas quando as mulheres (entre outros) tiveram sua cidadania negada com base nas suas diferenças, como elas poderiam exigir mudanças enquanto indivíduos humanos sem invocar a diferença que as excluiu? E quando o indivíduo era tacitamente (ou explicitamente) tido como homem (e, normalmente, branco também), como as mulheres poderiam se considerar indivíduos nos mesmos termos que os homens? Como a discriminação, que atribuía características de grupo a indivíduos com base no seu sexo, poderia ser combatida sem que se levantasse a questão da diferença sexual? Como a questão da diferença sexual poderia ser levantada sem que se reproduzissem os termos nos quais a exclusão se baseia? A resposta das/os críticas/os contra o movimento pela paridade — que busca lidar com esse problema central da democracia liberal através da pluralização do universal — ilustra a dificuldade, senão a impossibilidade da empreitada.³⁵

³⁵ Para uma discussão mais completa desse problema, ver SCOTT, 1996.

A terra da liberdade

A raiva direcionada contra as feministas defensoras da paridade expressa frustrações políticas e filosóficas profundas que não se prestam a uma resolução fácil. É mais fácil externar um problema, criar objeções fantasmas contra as soluções propostas, do que lutar contra ele nos seus próprios, irresolúveis, termos. Daí os Estados Unidos como o bode expiatório, a alocação do inimigo em um outro lugar. A integridade e a

coerência da França e do republicanismo francês podem ser preservadas com mais facilidade se os desafios a elas não estiverem associados a críticas internas e a problemas domésticos, mas a poderes estrangeiros. (*As paritaires*, na sua filosofia senão em seu local de nascimento, são representadas como estrangeiras por algumas/alguns críticas/os. Esse é um tema comum em ataques contra o feminismo: no seu livro, Ozouf relega as teóricas feministas francesas — Irigaray, Cixous, Kristeva, Wittig — “às margens” da sociedade francesa, dizendo que, já que muitas encontraram aceitação nos Estados Unidos, não precisam ser levadas a sério na França. Na verdade, elas nem sequer precisam ser consideradas francesas.)³⁶

³⁶ OZOUF, 1995a, p. 387.

Mas se a América é o local do deslocamento, ela é usada das maneiras mais contraditórias. Por um lado, na arena política, a América é descrita como a terra do “diferencialismo” e do politicamente correto, onde a identidade de grupo — um retorno ao tribalismo — triunfa sobre o individualismo. Por outro lado, na arena das relações sexuais, as/os americanas/os supostamente criaram uma igualdade niveladora — a diferença natural entre os sexos que deve ser preservada está desaparecendo nos Estados Unidos. No editorial de Julliard que citei anteriormente, ele fala dos “horrores” que o feminismo comete contra os homens americanos:

Uma curta permanência em uma faculdade chique para jovens mulheres na Costa Leste me convenceu (...) Posso lhes garantir que os pobres rapazes que se aventuram nesse território são muito reprimidos. Quanto às garotas, é tudo sobre o que elas falam. Além disso, para atrofiar a suposta luxúria dos homens, elas foram tão bem-sucedidas em suprimir suas próprias características sexuais secundárias que chegamos a acreditar que não estamos no coração de Massachussetts, mas sim na China de Mao. Na minha opinião, se um homem cometesse [contra elas] a agressão que elas acreditam que as ameça, não seria uma transgressão, mas um sinal de heroísmo.³⁷

³⁷ JULLIARD, 1997.

(O tom sarcástico desse trecho não deve distrair as/os leitoras/es da violência da sua mensagem: a raiva de Julliard toma a forma de uma fantasia em que o estupro restaura a diferença sexual à normalidade; trata-se tanto de uma vingança como de uma negação da castração.)

Quando Elisabeth Badinter fez conferências nos Estados Unidos no ano passado³⁸, apresentou uma variação desse tema na qual, entre outras coisas, falou sobre a obsessão neurótica das mulheres americanas com limpeza, seu medo de sexo oral e sua busca pela androginia, em contraste à aceitação saudável das mulheres francesas de seus odores corporais, seu prazer intenso em todas as formas de contato heterossexual e o seu deleite em exibir sua diferença física dos homens.

³⁸ Assisti à conferência de Badinter na primavera de 1996 na universidade de Princeton.

A essa altura, para controlar ou desviar minha raiva (patriótica? feminista? de historiadora?), sou forçada a perguntar: o que acontece quando a América e o feminismo americano estão sendo atacados porque ousam pedir pela representação da diferença sexual na política e por tentar eliminá-la das relações pessoais? Será isso uma contradição real ou aparente? Por que as/os críticas/os franceses do feminismo são tão ávidas/os em defender a diferença sexual como prática social e tão ágeis para atacá-la como exigência política? Não tenho uma resposta fácil para essas perguntas, mas acredito que as duas partes estão relacionadas. A insistência de que o sexo e a habilidade de seduzir sexualmente são traços da cultura francesa está ligada à crença de que a universalidade do indivíduo abstrato é a chave para a igualdade na república francesa. Além disso, há uma relação entre as duas que tem impedido, ao invés de encorajar a igualdade. Historicamente, a chamada naturalidade da diferença sexual serviu para legitimar a exclusão das mulheres, primeiro da cidadania e depois de uma participação política ativa. Tem sido a base de uma divisão funcional do trabalho que — no âmbito do ideal e do imaginário, pelo menos — associa o homem com a política e as mulheres com o doméstico e o social. A diferença de seus sexos, em outras palavras, tem sido a razão de as mulheres não gozarem dos direitos universais do Homem. Não é surpresa, portanto, que tentativas de estender esses direitos às mulheres têm sido vistas como abominações contra a natureza. (“É a nossa resignação enquanto homens que Dame Hubertine está nos pedindo?”, gritava um jornalista exasperado em 1877, em resposta à reivindicação de Hubertine Auclert pelo voto feminino. Tais acusações contra as feministas como castradoras soam como um tema persistentemente banal no debate político francês.)³⁹

³⁹ SCOTT, 1996, capítulo 4.

A carga psíquica da paridade

Nem é surpreendente que as feministas tenham tido que questionar toda a estrutura das relações de gênero na sua luta por direitos políticos, já que a política é vista como a arena primeira onde a dominação masculina é encenada e assegurada. O que é surpreendente, e o que o debate sobre a paridade expõe, é como a diferença sexual e o republicanismo estão poderosamente imiscuídos nas noções sobre o caráter nacional francês, de maneira que uma análise crítica a respeito de um é tida como um ataque ao outro. O resultado do casamento dos dois é proteger a masculinidade implícita do indivíduo universal, enquanto se defende a sua neutralidade, e preservar o *status* natural dos termos de gênero pelos quais as mulheres têm sido consideradas “minoritaires” no âmbito político. A defesa de um indivíduo republicano

sexualmente neutro e da diferença sexual contra as críticas feministas que questionam suas relações de poder é, em outras palavras, a defesa do *status quo*. Balibar sugere que esse *status quo* tem profundas dimensões psíquicas, assim como econômicas e sociais. Ele indaga o que o sucesso do movimento pela paridade faria à estrutura afetiva de uma "comunidade" política exclusivamente masculina — que santifica o privilégio masculino no seu âmago. A manutenção de tal comunidade, ele diz, "requer que eles [seus membros] imponham papéis sexuais disciplinares não apenas aos outros, mas também a eles mesmos: 'normalmente' a figura do poder político é homossexual [diríamos homossocial], e a figura dos laços de família é heterossexual. Se existe uma sociedade política que não seja uma comunidade, e quais formas de "jogo" de afetos empregaria, permanece uma questão muito misteriosa".⁴⁰

⁴⁰ BALIBAR, 1995, p. 74.

O que quer que se pense a respeito das possibilidades políticas das exigências do movimento pela paridade, este confrontou diretamente as fundações de gênero do republicanismo francês e os problemas necessariamente paradoxais que ele coloca para as reivindicações das mulheres por igualdade política. Apesar das acusações venenosas por parte de algumas/alguns de seus críticos/as, a paridade abriu um novo debate sobre o futuro da política francesa e das premissas universalistas sobre as quais seu republicanismo se baseia. A longo prazo, levantar o espectro do multiculturalismo americano como uma forma de silenciar o debate ou de deslegitimar o feminismo francês não irá surtir efeito. Não apenas a América é um lugar mais complexo do que essas/es críticas/os sugerem, mas os registros históricos do feminismo na França sugerem que as mulheres não vão desistir. Elas continuarão a agitar, da mesma maneira que têm feito por mais de um século, expondo as contradições do republicanismo, mesmo que seu movimento encontre oposição ou sutilmente recupere as forças. E dessa vez — se as pesquisas e as últimas eleições servirem de algum indicativo — elas devem estar ganhando mais espaço que nunca. No entanto, para que este não seja um final tão tolamente otimista, nessa eleição mais recente, a substituição de cotas a favor da paridade pela liderança do Partido Socialista, e a tranquilidade com que essa atitude foi aceita como uma solução, em vez de um passo imperfeito em direção à igualdade plena, permitiu às *paritaires* uma pausa. Nesse momento em que um número sem precedentes de mulheres ocupa as cadeiras de deputadas e ministras, a dificuldade de se tratar o problema da diferença sexual — de se representar as mulheres enquanto indivíduos — dentro dos termos de um discurso político universalista torna-se mais aparente do que nunca.

Referências bibliográficas

- "Actualité de la parité". *Projets Féministes*, n. 4-5, fév. 1996.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- BADINTER, Elisabeth. *Le Monde*, p. 1, 15, 12 juin 1996.
- BALIBAR, Etienne. "Ambiguous universality". *Differences*, v. 7, n. 1, spring 1995.
- DOUEFF, Michèle Le. "Problèmes d'investiture (de la parité, etc.)". *Nouvelles Questions Féministes* ("La parité: contre"), v. 16, n. 2, p.14, 1996.
- FASSIN, Eric. "Dans des genres différents: le féminisme au miroir transatlantique". *L'Esprit*, n. 196, p. 99-112, nov. 1993.
- _____. "The Purloined Gender: American Feminism in the French Mirror" Unpublished Lecture. Institute of French Studies, New York University, 13 march 1997.
- GASPARD, Françoise. "De la parité: genèse d'un concept, naissance d'un mouvement". *Nouvelles Questions Féministes*, v. 15, n. 4, 1994, p. 29-44.
- GASPARD, Françoise; SERVANT-SCHREIBER, Claude; GALL, Anne Le. *Au pouvoir citoyennes: liberté, égalité, parité*. Paris, 1992.
- HIRATA, Helena; KERGOAT, Danielle; RIOT-SARCEY, Michèle; VARIKAS, Eleni. "La représentation politique en question: parité ou mixité?" *Futur Antérieur*, n. 19-20, p. 115-117, 1993.
- IRIGARAY, Luce. *J'aime à toi: esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Paris, 1992.
- JULLIARD, Jacques. Editorial. *Le Nouvel Observateur*, p. 24, 2 a 8 jan. 1997.
- NOIRIEL, Gerard. *The French Melting Pot: Immigration, Citizenship, and National Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- OZOUF, Mona. "Le compte de jours". *Le Débat*, n. 87, p. 142, 1995.
- _____. *Les mots des femmes: essai sur la singularité française*. Paris, 1995a.
- "La parité: contre". *Nouvelles Questions Féministes*, v. 16, n. 2, 1996.
- "La parité: pour". *Projets Féministes*, n. 4-5, fév. 1996.
- SCHOR, Naomi. "French Feminism is a Universalism". *Differences*, v. 7, n. 1, p. 15-47, spring 1995.
- SCOTT, Joan W.. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Men*. Cambridge, Mass, 1996. Harvard University Press.
- _____. "'La Querelle des Femmes' in the Late Twentieth Century". *New Left Review*, n. 266, p. 3-20, 1997.
- SERVANT-SCHREIBER, Claude. "La fausse-vraie maire de Vitrolles: une insulte pour toutes les femmes". *Parité-infos*, p. 5, mars 1997.

"Slogans, manifestation devant l'Assemblée Nationale à l'initiative du Réseau Femmes pour la parité, 2 octobre 1993". *Projets Féministes*, n. 4-5, p. 256, fév. 1996.

SOMMERS, Christina Hoff. *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*. London: Simon & Schuster, 1994.

VEIL, Simone. "Discours d'Athènes". *Projets Féministes*, n. 2, p. 185-189, 1993.

VIENNOT, Eliane (Ed.). *La démocratie "à la française" ou les femmes indésirables*. Paris, 1996.

_____. "Parité: les féministes entre défis politiques et révolution culturelle". *Nouvelle Questions Féministes*, v. 15, n. 4, p. 55, 1994.

Tradução Ana Cecília Acioli Lima
Revisão técnica Claudia de Lima Costa

'La Querelle des Femmes' in the Late Twentieth Century

Abstract: This article examines the feminist debates on the parity movement in France in the 1990s. It shows how French and North-American feminists deploy stereotypes in articulating theoretical and political arguments for and against parity. Drawing comparisons between historical debates women's political representation in France during the foundation of republicanism with more contemporary discussions, the author focuses on the arguments offered by contemporary defenders and opponents of the parity movement, including those advanced by feminists intellectuals situated on both the left and the liberal sides of the political spectrum. The author analyzes how these arguments rely on binary oppositions such as equality and difference, and communitarism and universalism, claiming that the parity movement has opened a new conversation about the future of French politics and the universalist premises upon which its republicanism has been based.

Keywords: parity, French feminism, American multiculturalism, equality/difference, political representation