

e secularização das instituições políticas que tentavam fazer avançar.

O resultado foi o apagamento de quase mil anos de história, varridos para debaixo do manto da Idade Média, e a invisibilização de outras culturas relevantes à nossa formação de sociedade. Houve um momento na Modernidade em que a elite intelectual europeia, de maneira deliberada, tomou a decisão de construir artificialmente a antiguidade de Roma e Grécia como o marco zero da Europa. Nesse movimento de resgate dessas instituições, não apenas as formas de governo da *República* de Platão foram trazidas para o centro do debate político, como o tradicional patriarcado da Antiguidade também foi repaginado.

#### CONTRATO SOCIAL EUA-RENO

→ Carole Pateman, intelectual feminista e membro da British Academy, tem um dos estudos mais profundos sobre o que denomina contrato social fraterno, ou seja, o processo pelo qual o patriarcado foi absorvido pela teoria do contrato social e se institucionalizou na vida social e política da modernidade europeia. É importante lembrar que a teoria do contrato social, representada por Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, foi a força propulsora das inovações modernas e até hoje é o corpo da literatura que tenta compreender as instituições contemporâneas. Por meio da teoria do contrato social, as mudanças sociais que vinham acontecendo foram organizadas e planejadas para a nova sociedade que emergia.

De acordo com os teóricos, os homens elaboraram um contrato social porque precisam sair do estado de natureza, uma condição precária mais ou menos similar a um faroeste sem lei. Há motivos distintos para essa necessidade, de acordo com os diferentes filósofos contratualistas. Sem uma sociedade civil governada por leis fortes, Hobbes pensava que os homens matariam uns aos outros. Locke, por sua vez, temia que se os homens não cedessem um pouco de sua liberdade individual a um poder centralizado, não seria possível pro-

teger a propriedade privada. Rousseau, por fim, acreditava que a organização de uma sociedade civil forte impedia a deterioração moral dos indivíduos. Por razões diferentes, portanto, os homens precisariam abandonar o estado de natureza e se organizar em uma sociedade, com regras e acordos para proteger seus interesses. E o que exatamente o patriarcado tem a ver com isso tudo?

Pateman nos explica que os intelectuais europeus na Modernidade separaram o poder político do poder familiar, rompendo nesse ponto a tradição do patriarcado na Antiguidade. Isso significou a perda da antiga correspondência direta entre o poder do pai de família e a capacidade de influência na política e na vida civil. Mas a história nos mostra que os homens brancos, até quando perdem, ao final ganham, não é mesmo? E como não poderia ser diferente, a perda do status político do poder familiar dos homens foi compensada por algo ainda mais vantajoso para eles: a submissão total das mulheres, tanto na esfera privada quanto na pública.

Isso acontece por meio da absorção do patriarcado pela teoria do contrato social. A moeda de troca para que os antigos pais de família aceitassem a nova configuração social foi a garantia de que a esfera pública, agora definitivamente separada da esfera privada, pertenceria apenas a eles, homens brancos. Já vimos aqui como os espaços público e privado foram divididos, mas é importante salientar que o contrato social não apenas exclui a mulher da sociedade civil e da política, do espaço público, como também a torna oposta a ele. A mulher passa a ser identificada com a natureza — incontrolável, imprevisível, selvagem e oposta à civilização —, e o seu controle se transforma na condição indispensável para o desenvolvimento da sociedade. Não é um acaso o fato de o corpo feminino ter sido tolhido, espremido, julgado e finalmente controlado por meio de peças como o espartilho. Vejam que detalhe, no mínimo, curioso. Um dos grandes teóricos da ideia de soberania de Estado, o intelectual

Jean Bodin, era também um dos mais respeitados demônólogos da época. Demônólogo, o especialista em identificação de bruxas. É isso mesmo. Um dos homens responsáveis também um proeminente estudioso da soberania de Estado em acordo com ele próprio, copulavam com demônios. Bodin influenciou Hobbes em particular, que herdou dele a concepção de que é necessário que o Estado seja uma força civilizatória capaz de controlar a fúria da natureza e aplacar a força do selvagem. É tão presente a influência que Hobbes chega a dizer no *Leviatã* que não acredita na existência de bruxas — afinal, não poderia fazer concessões a possíveis porosidades entre o místico estado de natureza e o civilizado Estado —, mas que as mulheres que se comportam como tal devem, sim, ser punidas pelo mal que causam à confiança da sociedade no Estado. Isso quer dizer que se não perfo-ramos de maneira bem bonita o nosso papel de senhoras da casa e mães recatadas, podemos nos assemelhar perigosamente às bruxas, capazes de ameaçar a força da autoridade política maior. O controle das mulheres, portanto, é a um só tempo uma forma de consolidar o poder dos homens e uma necessidade diante da ameaça que as mulheres lhes representam. A antiga ideia patriarcal de que a subjugação das mulheres tem base em sua natureza é institucionalizada pela teoria do contrato social, a qual consolida a afirmação de que os corpos das mulheres precisam ser governados pela razão dos homens.

FASHION LAW E OS PRIVILÉGIOS  
DA PROPRIEDADE PRIVADA

O mundo da moda, especialmente da alta-costura, permite que a gente veja bem de perto como funcionam os mecanismos reprodutores de privilégio

da propriedade privada. Apesar de ser uma instituição básica da sociedade em que vivemos, ela nem sempre existiu. Surgida durante a Modernidade, com as primeiras iterações da teoria do valor, essa ideia de “ser dono” de algo, o direito de propriedade atribuído a um indivíduo específico, é uma construção social que mobilizou diversas discussões durante os séculos XVII e XVIII e organizou importantes privilégios sociais.

Pensadores como John Locke, Adam Smith e David Ricardo — que tiveram profunda influência nas gerações de políticos e intelectuais que seguiram às suas principais obras, publicadas respectivamente em 1689, 1776 e 1817 — desenvolveram importantes marcos teóricos para justificar a existência da propriedade privada, sempre conectada com a ideia de trabalho. De acordo com eles, de forma bastante resumida, a propriedade privada surge como instituição quando alguém coloca o trabalho em algo que se encontra na natureza. Uma árvore dá uma maçã, mas, a partir do momento em que você colhe esta maçã, exerce seu trabalho sobre ela e, então, torna-a sua. Quando colocamos nosso trabalho em algo, tornamos esse algo nossa propriedade, retirando-a do estado de natureza.

O direito, inclusive, surge como um conjunto sistematizado de leis a serem impostas por um poder centralizado justamente nesse momento, a fim de garantir a proteção da propriedade privada. Não é uma coincidência que John Locke tenha sido o primeiro pensador a desenvolver uma teoria do valor — essa ideia de que a quantidade de trabalho necessária é a medida de quanto algo vale — em conjunto com uma das primeiras teorias sobre poder punitivo. O direito do soberano de punir é

justificado pelo seu dever de proteger o direito à propriedade privada de seus súditos. E até hoje boa parte do mundo jurídico existe basicamente para garantir a proteção da propriedade privada.

Nem sempre, contudo, esse direito é distribuído de maneira justa — e podemos ver bem de perto, no mundo da moda, como a estrutura jurídica para a proteção da propriedade privada acaba às vezes privilegiando aqueles que já acumulam muitos privilégios sociais. Não é mera contingência que mulheres e homens não brancos também tenham sido, ao longo da história, excluídos do acesso à propriedade privada, uma vez que, por muito tempo, seus próprios corpos foram considerados propriedade privada.

Se mais de trezentos anos atrás John Locke imaginou que a propriedade estaria diretamente relacionada ao trabalho, sabemos que isso nem de longe representa a realidade do mundo do trabalho assalariado em que vivemos hoje. Basta pensar sobre o trabalho que deve ser aplicado para a produção de uma peça de roupa: desde quem colhe o algodão para fazer tecido, até quem desenha o modelo, passando por quem de fato costura cada uma das peças. Dificilmente o valor final da peça será distribuído na mesma proporção que o trabalho realizado, concentrando-se de maneira desigual na marca ou no estilista, enquanto as costureiras receberão apenas uma parte ínfimíssima do valor final. O direito acaba protegendo com muito mais intensidade a propriedade intelectual da criação do que o trabalho de quem concretiza a ideia. Repensar essas estruturas e questionar a forma como o valor das roupas que usamos é calculado e distribuído também é uma tarefa importante.

A sociedade civil produzida por esse novo contrato social se autoproclama fruto de um acordo racional entre homens, que em tese produzem uma lei igual para todos e todas. As mulheres, contudo, consideradas por natureza inferiores aos homens e incapazes de atingir um intelecto tão avançado quanto o deles, são definitivamente excluídas da possibilidade de qualquer participação na esfera pública. As pessoas brancas estavam distantes demais da ideia de civilização europeia para serem consideradas racionais. Ao fim da Modernidade, teremos, portanto, uma configuração social que separa o público do privado, invisibiliza o doméstico e franquia aos homens brancos acesso exclusivo à sociedade civil e à política. Tudo isso em nome de uma universalidade proclamada pelo Iluminismo que jamais chegou a ser concretizada. É o que veremos a seguir.

#### DESIGUAIS DESDE SEMPRE

A Modernidade foi um período revirado por três grandes revoluções: a Americana, em 1776, a Francesa, em 1789 e a Haitiana, em 1791, e o principal saldo ideológico desses processos talvez tenha sido o estabelecimento do liberalismo como a principal doutrina para organizar politicamente a sociedade e orientar suas hierarquias de valores. Apesar da confusão conceitual corrente que caracteriza, sem muito rigor teórico, como “liberais” as práticas relacionadas à liberdade, em sua origem o liberalismo se definia por algumas ideias básicas: proteção de direitos individuais acima dos interesses da coletividade, liberdade religiosa e laicidade do Estado, governo limitado e sem ingerência no mercado, redução da política à representação legislativa por meio de eleições periódicas, acomodação de interesses heterogêneos nas instituições formais de poder e separação entre aquilo

que é formalmente legal daquilo que é substancialmente ético ou moral. Os ideais liberais aos poucos conquistaram as corações e as mentes dos intelectuais da época e ganharam força nas instituições que surgiam e nas novas práticas sociais emergentes.

A premissa central do liberalismo é a universalidade, ou seja, a noção de que existe algo imutável e homogêneo compartilhado por todos os seres humanos. Muitos foram os pensadores e cientistas sociais que tentaram encontrar um valor efetivamente universal. Dentre aqueles que encontraram ter de fato encontrado algum, o máximo que chegaram, contudo, foi reproduzir um dos tipos mais comuns de violência conceitual: a imposição da sua visão de mundo como verdade absoluta e válida nos quatro cantos do planeta. Apesar disso, seguimos falando dos seres humanos como se de fato compartilhássemos tudo em comum, como se a condição humana produzisse automaticamente uma igualdade ontológica entre nós. Para o cristianismo, somos iguais porque criados à imagem e semelhança de Deus. No direito — definido por muitos pensadores como a elaboração laicizada dos valores cristãos durante a Modernidade —, todos somos iguais porque a lei assim o determina. Se você parar para pensar, a expectativa de que a igualdade perante a lei crie efetivamente uma igualdade entre todas as pessoas é tão mágica quanto a capacidade de transformar água em vinho e multiplicar peixes.

E ainda que conseguíssemos encontrar valores de fato universais — liberdade, por exemplo, parece ser algo a que todos os seres humanos aspiram, embora tenha jeitos distintos de ser construída e de se manifestar —, sabemos hoje que a universalidade prometida pelos pensadores modernos não tinha quaisquer pretensões de ser aplicada a todos os seres humanos no mundo. No Haiti, por exemplo, quando as pessoas escravizadas sentiram soprar os ventos revolucionários de igualdade, liberdade e fraternidade, elas se enga-

jaram na luta política para que aqueles ideais pudessem ser concretizados também do outro lado do Atlântico. E sabem o que aconteceu com eles? Foram brutalmente reprimidos pelos franceses, que conseguiram empunhar em uma mão a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão enquanto usavam a outra para massacrar os haitianos.

A resposta sangrenta e brutal das metrópoles à Revolução Haitiana é o primeiro exemplo histórico do que acontece quando se tenta reivindicar um espaço não branco num mundo pautado pelo universalismo liberal. Diversos outros seriam vistos depois, também no Brasil, que foi o palco de várias revoltas de pessoas escravizadas, todas violentamente reprimidas. Hoje conseguimos ter a dimensão de que a universalidade proposta pelo liberalismo trata-se de uma abstração. Nós aceitamos a premissa formal de que somos todos iguais, mas sabemos que, na verdade, somos muito diferentes, acessamos privilégios profundamente assimétricos e somos socializados de maneira distinta a depender da nossa raça, do nosso gênero, da nossa classe social e do nosso corpo.

#### EPISTEMOLOGIA, HEGEL E AS ROUPAS

Esta reflexão é para quem acha que o assunto roupa é secundário no panteão dos saberes. De vez em quando, você talvez escute a palavra “epistemologia” e pode ser que não tenha muita certeza se entende bem o que quer dizer. Apesar de ser um termo bastante comum na academia, ele não é dos que têm maior circulação no dia a dia. O conceito de epistemologia pode nos ser bastante útil, especialmente quando falarmos de roupas a partir da perspectiva mediadora entre o individual e o social, entre a estética e a política. G. W. F. Hegel,

inclusive, concorda com a gente. Um dos maiores filósofos do cânone também já refletiu sobre como a epistemologia e as roupas estão conectadas. Deixa a gente explicar um pouco sobre isso — prometemos que não será chato.

Tecnicamente, a epistemologia é uma parte específica da filosofia que estuda a maneira como produzimos, validamos e organizamos o conhecimento em uma sociedade. Quer dizer, epistemologia é a forma como nós entendemos o mundo, como procuramos interpretá-lo e o que fazemos com essas interpretações. Costumamos falar em epistemologia, portanto, para nos referir ao sistema de crenças de uma sociedade, à forma que as pessoas explicam os fenômenos ao seu redor e ao modo como produzem sentidos para eles. Epistemologias jamais são universais — elas têm especificidades temporais, sociais e culturais. Explicar a erupção de um vulcão como aquilo que explode em decorrência do acúmulo de gases expelidos pelo magma, ou como uma manifestação da mãe Terra que clama por atenção, ou ainda como a expressão do sofrimento e da fúria de Hefesto pela perda do amor de Afrodite são três maneiras bastante distintas de dar sentido a um mesmo evento, ou seja, são explicações decorrentes de epistemologias diferentes.

A Modernidade representou uma ruptura epistemológica com o mundo que existia antes, e Hegel usava justamente as roupas para explicar essa mudança. Em suas aulas de estética, o filósofo comparava as vestes soltas e drapeadas comuns na Grécia Antiga com as vestimentas estruturadas da Modernidade. Na Antiguidade, ele apontava, um tecido sem forma predeterminada, sem uma costura es-

pecífica, caía sobre o corpo e tomava os seus contornos. Cada roupa, portanto, tinha um formato diferente, a depender do corpo sobre o qual estava. O indivíduo e seu corpo entravam assim em uma relação direta de construção mútua com a roupa, isto é, cada pessoa se comportava de maneira única e específica nos tecidos que a cobriam.

Mas essa ideia de que a roupa deveria seguir o desenho do corpo, e não o contrário, foi perdendo força ao longo da história. Na Modernidade, a partir do século xvii, Hegel notou que a relação entre indivíduo e roupa já não era mais a mesma. Vestidos estruturados, tecidos engomados e vestimentas em geral pouco maleáveis marcam um período em que a individualidade foi imposta como um padrão a ser cumprido. Pense na cena clássica de uma rainha sendo vestida por seus serviais. O vestido dela está ali, já em pé e firme, na forma que ele sempre terá, independentemente de quem entre nele. O corpo da rainha apenas se encaixa àquela roupa com forma preestabelecida. Para Hegel, essa mudança profunda das vestes da Antiguidade para a Modernidade é bastante sintomática da formação da individualidade no período, já que as roupas passaram a funcionar como um espelho dos processos de subjetivação. E isso é muito relevante porque sem dúvida ainda vivemos sob os auspícios dos ideais filosóficos modernos. A partir da Modernidade, não há mais espaço para nos construirmos como indivíduos a partir das nossas próprias relações com o mundo, mas apenas por meio de tentativas de nos encaixar às formas previamente estabelecidas.

Se isso já não fosse frustrante o suficiente, somou-se ainda a todo o arranjo duro e inflexível a

preensão de universalidade dessas formas. Como a Modernidade também foi o período em que a Europa saiu por aí colonizando o restante do mundo, sua epistemologia pretensamente universal foi imposta com violência pelos quatro cantos do globo. Apresentando-se como a única forma possível de ver e compreender o mundo, os ideais modernos da metrópole acabaram por apagar outros sistemas de conhecimento produzidos fora da branquitude europeia. Por onde chegavam, os colonizadores traziam sua filosofia, sua religião, sua maneira de vestir, seus hábitos e seus ideais de civilização, e impunham tudo isso — frequentemente por meio de processos brutais e práticas escandalosas de tão violentas — a comunidades que não tinham nenhum interesse em substituir suas epistemologias por aquela europeia moderna. Isso se chama violência epistemológica, e até hoje resistimos à perpetuação dela. Toda vez que você pensar em uma calça jeans como a quintessência da universalidade das roupas, lembre-se que, para além das fronteiras colonizadas pelo Norte-Atlântico, há um mundo todo de sáris, chitons, dashikis, tangas e hanfus.

A igualdade garantida pela lei é uma formulação da ideologia liberal, que preferiu dar mais importância ao aspecto formal dessa igualdade do que ao seu aspecto material. Há quem diga, inclusive, que a intensa primazia dada à igualdade perante a lei, como se ela fosse um dos mais evidentes sinais de avanço civilizatório, funcionava precisamente para compensar um contexto social de desigualdades profundas. É suficiente lembrar aqui que muitos pensadores da época exaltavam a igualdade perante a lei e, com a mesma pena,

defendiam a escravidão. Alguns, inclusive, se beneficiavam economicamente do tráfico de pessoas escravizadas, como o caso de John Locke, que possuía ações da Royal African Company, a empresa estatal inglesa responsável pela administração das operações do país na costa africana ocidental. Lélia Gonzalez, uma das maiores filósofas brasileiras, ao explicar as especificidades da colonização ibérica na América afro-latina, destaca como portugueses e espanhóis exploraram deliberadamente a ideia de igualdade formal para sua focarem qualquer possibilidade de igualdade efetivamente material entre europeus, africanos e indígenas.

Podemos, contudo, escrever repetidas vezes na Constituição e nas demais leis do nosso país que todos os seres humanos nascem iguais, que ninguém pode ser discriminado por questões de gênero, raça ou classe social e que todos devem ter os mesmos direitos, mas é evidente que o problema de não sermos iguais permanece. Se diante da lei não podemos ser discriminadas, na vida real o somos com frequência. Vivemos em uma sociedade em que os privilégios são distribuídos de maneira assimétrica e sistêmica, a depender de uma série de condições que estão muito além do indivíduo.

A ideia formal de igualdade, que basta existir prescrita em lei, em um formato predeterminado e imutável, é o principal mecanismo pelo qual quem se beneficia do patriarcado e do racismo estrutural consegue justificar ideologicamente um mundo tão desigual como o que vivemos. Apesar de um leque amplo de direitos ditos universais e igualitários, nossas experiências de vida são marcadas por desigualdades que se reproduzem à revelia das prescrições legais. De acordo com a ideologia liberal, em teoria a dignidade deveria ser independente de raça e gênero, porque não há qualquer tipo de diferenciação possível entre indivíduos que são abstratamente iguais e universalmente homogêneos. O sujeito de direitos é, em outras palavras, uma ficção que só existe no fantástico

mundo do “dever ser” jurídico. Ele expressa uma aspiração que todo mundo sabe ser inalcançável, mas na qual insistem que devemos seguir fingindo que acreditamos.

Para entender, portanto, tantas questões que enfrentamos no trabalho, nós, mulheres, precisamos desafiar a noção da igualdade perante a lei como o principal — às vezes, único — parâmetro organizador das relações trabalhistas. Isso significa que precisamos pensar em equidade e distribuição de privilégios para além das garantias formais que não representam mais que uma promessa abstrata e muitas vezes vazia. Enquanto nossa luta se resumir a objetivos de reconhecimento formal dos nossos direitos, continuaremos tentando ganhar pedaços de papel que dizem coisas importantes, mas que pouco fazem para transformar, de verdade, a nossa realidade.

O primeiro passo nesse sentido é parar de fingir que somos iguais aos homens apenas porque está escrito na Constituição, nas leis do país e em tantos tratados internacionais. Precisamos começar a expor as desigualdades materiais e entender os limites das possíveis conquistas da luta por direitos. Isso não significa, por óbvio, abdicar dessa frente de luta, mas assumir que, quando conquistamos um direito, ele é apenas o início da transformação da nossa realidade. As mudanças de verdade acontecem quando esses direitos são traduzidos em alterações concretas e materiais. Escapamos, assim, de uma das mais antigas armadilhas presentes na história das lutas das mulheres, que diversas vezes já se acomodou quando conseguiu um pedaço de papel que trazia escrito um direito muito importante, mas longe de se transformar em realidade.

Muitos são os exemplos de grandes lutadores que começaram se engajando na luta por direitos, para logo em seguida entender a timidez desse tipo de demanda. Na luta antirracista estadunidense, por exemplo, podemos citar Martin Luther King Jr. e Frederick Douglass. De vez em quando, es-

ses dois gigantes são incluídos em listas de referências liberais, a partir de um viés que reduz as reivindicações deles a mera demanda por “igualdade perante a lei”. Tanto Douglass quanto Luther King intensificaram seu engajamento nas lutas antirracistas e redobram a aposta na radicalização da política em vez de em sua moderação justamente depois que a igualdade formal perante a lei já havia sido conquistada pelas lutas de suas gerações. Diante da evidência de que a tradução material das conquistas legais estava longe de ser garantida, ambos se dedicaram com afincamento — Douglass defendeu as Emendas Constitucionais treze, quatorze e quinze, pois as Emendas da Lei dos Direitos Cívicos, em 1865, e King depois da Lei dos Direitos Cívicos, em 1964 — a denunciar a ilusão liberal da igualdade perante a lei. Os dois foram intelectuais e ativistas que se radicalizaram quando os avanços legais aconteciam, ao perceberem que suas lutas jamais caberiam em conquistas meramente formais.

Há muitos séculos o paradigma da igualdade formal e do indivíduo abstrato vem trabalhando para garantir o privilégio masculino branco. Quando a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão foi promulgada na Revolução Francesa, parecia de fato que o documento pretendia incluir em suas diretrizes todos os seres humanos. Por um breve momento, até foi possível acreditar que os ideais humanistas dos revolucionários franceses queriam mesmo endereçar todas as pessoas, a despeito de ser homem ou mulher, europeu ou não. Rapidamente, contudo, ficou bastante evidente que esse ideário liberal, que hegemonizou a política progressista entre os séculos XVIII e XIX, tinha limites bastante concretos.

Já naquela época, intelectuais revolucionárias como Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges denunciaram em panfletos e livros a hipocrisia dos homens franceses insurretos, que pregavam igualdade apenas para eles mesmos e excluam as mulheres e os homens não brancos. Sabe aquela famosa foto da senhorinha carregando um cartaz em uma manifestação feminista que diz “Eu não acredito que ainda

preciso protestar contra esta merda”? Pois é, protestamos contra essa hipocrisia das promessas iluministas liberais há pelos menos dois séculos e meio.

Tanto Wollstonecraft como Gouges defenderam, por exemplo, que a educação de meninos e meninas fosse pública, gratuita e igualitária. Wollstonecraft em especial bateu a frente com um dos principais nomes do Iluminismo da época, Jean-Jacques Rousseau. Até hoje celebrado por ter sido um dos mais ferrenhos defensores da democracia liberal, Rousseau defendia que o poder deveria emanar do povo, desde que nesse povo não houvesse mulheres. Chegou até mesmo a criar um programa de educação que diferenciava meninos e meninas, pois achava que, desde a infância, cada gênero deveria ser educado para cumprir papéis sociais bem distintos.

Para Rousseau, bastião da democracia popular e liberal festejado por suas posições corajosas contra o autoritarismo monárquico, os meninos deveriam aprender ética, lógica, filosofia e política, enquanto as meninas treinariam suas habilidades de cuidado e paciência. Sabe aquelas “homemagens” — bem entre aspas, mesmo — que vemos por aí no Dia das Mães que exaltam “a natureza feminina” e agradecem as mães “por cuidarem tão bem de nós” e “se doarem pelos filhos”? Pois é, parecem vir diretamente dos escritos de Rousseau, e certamente o deixariam orgulhoso. Ele gastou páginas e páginas para exaltar a importância das mulheres na sociedade, pois, sem elas, quem criaria os filhos e ensinaria o amor às crianças? Valeu, Rousseau.

#### COM QUE ROUPA NÓS VAMOS PARA A REVOLUÇÃO?

Durante a Revolução Francesa, a calça comprida foi expressamente proibida para as mulheres. Os líderes da Revolução consideravam as roupas uma declaração de liberdade e expressão da indivíduo-

lidade, mas não incluíram as mulheres nessa universalidade emancipatória. A peça do vestuário que representava a liberdade e a igualdade ficou restrita aos homens. Até então, a moda de maneira geral era entendida apenas como um espaço para as elites aristocráticas ostentarem seu poder econômico. Com a insurgência revolucionária e a contestação da aristocracia, a moda foi reapropriada por jacobinos e girondinos como um campo promissor para a reconstrução das fronteiras sociais. As roupas estavam, naquela época, portanto, no centro das discussões políticas revolucionárias e ocupavam inclusive espaço proeminente no período em que as tensões escalaram na iminência da tomada da Bastilha.

De acordo com a autora e historiadora da moda Caroline Weber, que escreveu uma espécie de biografia de Maria Antonieta a partir da relação dela com a moda, a rainha esposa de Luís XVI chegou a aristocracia francesa da época. Pela primeira vez, uma mulher casada com um rei francês modificou as convenções da aparência da realeza. Sua ficou as convenções da aparência da realeza. Sua ousadia a levou a abandonar o estilo aristocrático antiquado e empoeirado — sustentado principalmente pela pretensão de evocar uma espécie de atemporalidade da dinastia Bourbon — e a assumir um estilo mais moderno e em observância dos novos tempos que começavam a surgir. Apesar de ter entrado para a história como uma rainha fútil e descolada da realidade, aquela que mandou o povo com fome comer brioches — uma frase cuja autoria, aliás, jamais foi confirmada —, Maria Antonieta não era em nada pior que seus pares. Ela recebeu esse destaque, no entanto, por uma leitura machista da época, que exacerbou algumas características

suas e as recolocou sob uma luz julgadora desproporcional.

Na época, muitos de seus críticos se ofendiam simplesmente porque não se conformavam com uma rainha que se recusava a respeitar os limites impostos pelo conservadorismo aristocrático, que não se esforçava para manter um ar dócil e inofensivo típico das esposas que tinham vindo antes dela. Maria Antonieta se vestia de maneira provocativa e intencionalmente desafiava os costumes da época por meio da escolha de suas roupas. Um dos antecessores de seu marido, Luís XIV, o "Rei Sol", inclusive já havia usado a roupa como uma forma eficaz de demonstração de poder político. A ideia de instrumentalizar a moda para se destacar, afrontar e pavonear seu próprio poder era nova quando vista na prática da esposa do rei, da qual se esperava apenas a resignação a um papel de coadjuvante na política.

É justamente nesse momento histórico das chamadas revoluções liberais que os ideais de igualdade surgem. Mas há um detalhe nessa história que nos impacta bastante até hoje. Além do problema de que a igualdade e a liberdade pelas quais os revolucionários tanto lutaram foram concretizadas apenas formalmente por meio da linguagem de direitos, os ideais revolucionários também acabaram capturados pela noção liberal de ser humano, a qual pretendia ser universal, mas representava valores e aspirações apenas para um grupo específico. Esse é um ponto que merece ser visto com calma, pois de fato é bastante importante para tudo o que está sendo discutido aqui.

O valor da igualdade conforme elaborado na Moderni-

dade adquire uma forma jurídica que já previamente estabelece a medida em que somos iguais e como se dá o exercício lece a medida em que somos iguais perante a lei, ponto. Não fosse dessa igualdade. Somos iguais perante a lei, ponto. Não fosse disso decepcionante o suficiente, também precisamos lidar com o fato de que as leis são em geral pensadas considerando o indivíduo nos moldes inventados pela ideologia liberal. E, olha, o sujeito liberal é a criatura mais chata e sem graça que você é capaz de imaginar, o tipo de cara com o qual você não aguentaria conversar por mais de dois minutos numa festa antes de cair num estado de torpor por puro tédio.

Todos os pensadores do liberalismo basearam suas teorias de sociedade em um modelo de indivíduo cuja mais usada aspiração é a segurança para conseguir acumular propriedade e não sofrer uma morte violenta. Ao lermos Hobbes, Locke, Adam Smith, Kant, Montesquieu e John Stuart Mill, dentre tantos que formam o cânone liberal, não encontramos nada sobre aspirações relativas a felicidade, a paixões intensas, a uma vida que vale a pena ser vivida ou a quaisquer considerações sobre expectativas existenciais mais complexas. O indivíduo com o qual a lei vai se preocupar é um sujeito concebido de maneira abstrata, cuja essência é lamentavelmente restrita.

O sujeito de direitos é, portanto, um indivíduo abstrato, mas universal, que deseja apenas ter uma vida tranquila e proteger seus bens. O arquétipo imaginado pelos pensadores liberais da Modernidade era de um homem que se orienta pela acumulação econômica e por conforto individual. No momento em que diversas possibilidades pareciam abertas e que um arranjo social completamente novo parecia surgir, que um calor da verve revolucionária, a liberdade e a igualdade prometidas ficaram restritas a um modelo de indivíduo que tinha pouquíssimo a ver com o ser humano real, complexo e diverso. Ou seja, conquistamos liberdade e igualdade apenas na medida certa para atender às aspirações de um sujeito que não só existe apenas em abstrato como também se

parece muito pouco com o que de fato somos e buscamos na vida.

A igualdade perante a lei, portanto, foi construída juridicamente de forma a espelhar as duas dimensões típicas do indivíduo liberal. Na condição de homem no espaço privado, o sujeito liberal é reduzido a um indivíduo que só age em interesse próprio, buscando acumular bens econômicos e prestígio social. Já na condição de homem no espaço público, é o cidadão que participa da vida política nos limites institucionais prescritos, ou seja, o cara que respeita as leis e participa das eleições que ocorrem de tempos em tempos. E só. Toda a complexidade do ser humano é reduzida a essas duas simplificações de homem privado e homem público. Assim, no mundo maravilhoso da igualdade formal e do sujeito de direitos abstrato, todos são igualmente livres para perseguir seus próprios interesses e todos têm, da mesma forma, oportunidades equivalentes de ocupar o espaço público. Isso é o que significa a igualdade perante a lei. Não tem nada a ver com sermos de fato iguais, usufruirmos dos mesmos confortos materiais, termos disponíveis as mesmas oportunidades e condições de vida.

Karl Marx foi quem desenvolveu umas das melhores críticas ao modelo liberal. Ele explicou que tanto o homem privado quanto o homem público são criações do liberalismo para reduzir o ser humano a uma forma abstrata, de modo que não seja preciso endereçar nossas aspirações humanas em toda a sua complexa plenitude. Para Marx, enquanto eleições forem sinônimo de participação política e todas as aspirações que podemos ter na vida estiverem contidas no mercado capitalista, jamais nos emanciparemos como seres humanos, feitos de carne, osso e emoções. De acordo com Marx, as promessas de igualdade e liberdade do liberalismo são vazias de quaisquer possibilidades de nos realizarmos social, existencial ou politicamente. Nossos processos de autoconstrução enquanto sujeitos autônomos

devem se imbricar no fazer coletivo, da sociedade. Ou seja, devem se construir à medida que construímos o mundo nós nos construímos. Nós nos formamos pela coletividade e, nesse processo, também a formamos — somos ao mesmo tempo produtos e produtores dela.

Tanto o sujeito de direitos quanto o *homo economicus* — o indivíduo que se orienta apenas pelas ações que lhe dão algum tipo de retorno financeiro — são invenções convenientes a um sistema que não se preocupa com construções coletivas, tampouco é capaz de saciar nossos anseios existenciais mais complexos. O homem liberal é, por excelência, incapaz de pensar no coletivo e no bem comum. Nada além dos seus interesses particulares merece sua atenção, e o engajamento político não lhe convém para a participação efetiva na construção do mundo em que ele gostaria de viver.

E assim chegamos de volta ao ponto de onde partimos no início desta seção. Não nos basta a igualdade formal prescrita em lei. Tanto os direitos políticos do cidadão na esfera pública quanto os direitos individuais na esfera privada são parciais e insuficientes. Os direitos políticos só podem ser exercidos no limite das instituições dadas, e os direitos individuais se baseiam em uma versão de homem egoísta que não se encaixa em qualquer projeto de emancipação coletiva. Nenhum deles dá conta dos nossos anseios existenciais complexos, que demandam por uma materialidade concreta e enraizada no mundo a nossa volta.

Essa construção tão esvaziada do sujeito jurídico pode ter consequências terríveis para a realização concreta e material de direitos. Quer ver um exemplo bastante elucidativo que aprendemos com as lutas transfeministas? Vamos olhar para o que chamamos de violência administrativa de Estado. As agências reguladoras e executivas da administração pública — como Detran, Anvisa, Inmetro, o Sistema Único de Saúde (sus), os Centros de Referência Especializados de Assistência Social (Creas), e por aí vai — não só aplicam a lei,

mas produzem o sentido das categorias que elas admini-  
stram. As leis são aplicadas de acordo com tipos que parecem  
abstratos e neutros, mas são carregados de uma semântica  
política capaz de verdadeiros estragos. Essas agências admi-  
nistram não apenas as populações das quais elas cuidam,  
mas também a distribuição de segurança e vulnerabilidade.  
A vida e a morte são distribuídas por meio de sistemas de  
controle e de produção de sentidos, marcados pela raça e  
pelo gênero, apesar da presunção de neutralidade das posi-  
ções dos sujeitos de direito. A recusa do Detran de expedir  
um documento de habilitação com o gênero correto de uma  
pessoa trans é um exemplo do potencial destrutivo por trás  
do que parece ser apenas a aplicação da lei.

Não por acaso, as lutas transfeministas que se organiza-  
ram a partir das últimas décadas têm nos ensinado muito a  
esse respeito. A partir da premissa de que as reformas legais  
têm impacto limitado, já há algum tempo as feministas trans  
vêm criticando a priorização das demandas focadas em leis  
antidiscriminatórias e em crimes de ódio no âmbito jurídi-  
co. Para uma boa parte da militância trans, nós deveríamos  
concentrar nossas energias na esfera administrativa, que é  
onde a lei se estrutura e reproduz a vulnerabilidade das po-  
pulações trans, isto é, ir além das lutas por reconhecimento  
e inclusão, sem deixar de compreender a lei como um ins-  
trumento que pode ajudar a sobrevivência das pessoas trans.  
Experimentar formas de violência administrativa de Estado  
pode não só ser um processo potente de politização de quem  
passa por isso, mas um modo de organizar reformas legais  
— e não *conseguir* reformas legais —, isto é, tem um intenso  
potencial de mobilização.

É evidente que não queremos minimizar a luta por direi-  
tos e a conquista de avanços legislativos. Sabemos a impor-  
tância de ter direitos reconhecidos, respeitados e protegidos,  
sobretudo para minorias. Entendemos que com frequência  
apenas pessoas com muitos privilégios e seguras de sua po-

sição social conseguem descartar a relevância de se ter um  
direito formalmente reconhecido. Mas, assim como quere-  
mos propor uma relação diferente com a moda, também gos-  
tamos de sugerir uma maneira diferente de nos relacio-  
narmos com o conjunto de leis que ordena nossa sociedade.  
Podemos entender o direito — e todas as suas institui-

ções formais e espaços de manifestação — não como uma  
simples estrutura de poder reificada, nem um mero instru-  
mento para atingir determinados fins, nem mesmo um sis-  
tema fechado que se legitima em si. O direito é um compo-  
nente político da vida social, um campo de batalhas em que  
o senso comum é formado e transformado. Na pertinente  
e muito bem elaborada definição do antropólogo Philippe  
Descola, o direito “é o domínio que, sem dúvidas, atesta mais  
fidelmente que qualquer outro tratado filosófico ou ético so-  
bre a mutação dos princípios que governam nossos Estados,  
nossas práticas e nossas relações com o mundo”. As leis são,  
portanto, tanto um barômetro cultural da sociedade quanto  
instrumentos ativos de transformações relevantes. O proble-  
ma está em achar que a lei fará todo o trabalho de mudança,  
ou que a forma jurídica é neutra e disponível para servir a  
quaisquer demandas nossas.

No fim das contas, esse sujeito de direitos que acessa  
uma liberdade formal é uma abstração que nos ajuda muito  
pouco. É como uma espécie de loja prêt-à-porter que só ofe-  
rece peças que não nos caem bem, nem podem ser ajustadas  
ao nosso corpo. Essas peças podem até ser bonitas no cabide,  
mas de que nos adiantam se jamais conseguiremos nos ves-  
tir com elas? Se o máximo que conseguiremos é, eventual-  
mente, pegar alguma delas emprestada para dar uma volti-  
nha por aí, torcendo para que ninguém repare no caimento  
estranho, e sabendo que precisaremos devolvê-la aos seus  
donos de direito, então não parece fazer muito sentido lutar  
tanto para conseguir entrar nessa loja. Vamos descobrir ou-  
tros caminhos para nos vestir.