



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 8, v. 1 nov.2017.-abr. 2018

p. 341-356.

# Estética da existência em Michel Foucault, resistências ao poder e a abjeção *queer*

André Luiz dos Santos Paiva<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste trabalho discute-se o conceito de estética da existência em Michel Foucault e suas possibilidades teórico-políticas num diálogo com as políticas e estudos *queer*. Expõe-se como o conceito de estética da existência insere-se no pensamento foucaultiano, privilegiando suas possibilidades de resistência aos poderes hegemônicos e como este pode ser um instrumento para a construção de uma ética para a atualidade. Discute-se a emergência *queer* a partir de seu diálogo com os movimentos LGBT, feministas e militâncias em torno da questão da aids. Finalmente, expõe-se a questão da centralidade que o conceito de abjeção tem para o campo *queer*, o que inaugura uma outra estética da existência como possibilidade de resistência às normatividades sociais na atualidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Estética da existência; Ética; Poder; *Queer*; Abjeção.

**Abstract:** This paper discusses the concept of aesthetics of existence in Michel Foucault and its theoretical-political possibilities in a dialogue with queer policies and studies. It is exposed how the concept of aesthetics of existence is inserted in Foucauldian thought, privileging its possibilities of resistance to the hegemonic powers and how this can be an instrument for the construction of an ethics for the present. The queer emergency is discussed through its dialogue with LGBT and feminist movements and activists around the issue of AIDS. Finally, the question of the centrality that the concept of abjection has for the queer field is exposed, which inaugurates an other aesthetic of existence as a possibility of resistance to current social norms.

**Keywords:** Aesthetics of existence; Ethic; Power; *Queer*; Abjection.

**Resumén:** En este trabajo se analiza el concepto de la estética de la existencia de Michel Foucault y sus posibilidades teóricas y políticas de diálogo con los estudios y políticas *queer*. En él se explica cómo el concepto de la estética de la existencia es parte del pensamiento de Foucault, haciendo hincapié en sus posibilidades de resistencia a los poderes hegemónicos y cómo puede ser un instrumento para la construcción de una ética para hoy. Se discute la aparición *queer* y su diálogo con el movimiento LGBT, el feminismo y la militancia en torno al tema del SIDA. Por último, expone la cuestión de la centralidad del concepto de la abyección tiene para el campo *queer*, lo que inaugura una estética de la existencia otra como posibilidad de resistencia a normatividades sociales en la actualidad.

**Palabras clave:** Estética de la existencia; Ética; Poder; *Queer*; Abyección.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (Ética e Filosofia Política) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN. E-mail:alz.paiva@gmail.com

Recebido em 02/05/17

Aceito em 09/11/17

Foucault se debruçou, na última fase de seu pensamento, sobre a estética da existência e o cuidado de si, e buscou na filosofia antiga os recursos para a sua construção teórica. Ele discutiu como havia toda uma preocupação moral em relação com a constituição de uma estética da existência específica (FOUCAULT, 1994), de forma que se pode encontrar na filosofia antiga uma clara relação entre os sujeitos e a constituição do que pode ser denominado de artes ou estéticas da existência. Segundo Foucault (1994), esse foi o problema central da filosofia antiga, a partir do qual os sujeitos deveriam conseguir exercer uma soberania perfeita sobre si.

Essa ideia de construção de uma estética da existência a partir de um determinado cuidado que os sujeitos exerceriam sobre si mesmos passaria, assim, a ter um lugar mais destacado do que o clássico valor atribuído ao princípio do conhece-te a ti mesmo que, para Foucault (1994), foi tomado pela filosofia moderna como central em detrimento da importância do cuidado de si. Nessa perspectiva, “[...] o princípio delfico está subordinado ao cuidado de si, pois existem diferentes formas de cuidado e, portanto, diferentes formas de si” (SILVA, 2006, p. 06), sendo de extrema importância a questão do conhece-te a ti mesmo, mas não como finalidade primeira da filosofia, mas enquanto ferramenta importante na instituição do cuidado de si que os sujeitos exercitarão em suas relações consigo e com os outros.

Nesse movimento relacionam-se a questão do sujeito com a questão da verdade, dado que será a partir do cumprimento do princípio delfico que os sujeitos terão a possibilidade de se vislumbrarem enquanto obra de arte a ser aperfeiçoada; assim, “le lien entre l'accès à la vérité et le travail d'élaboration de soi par soi est essentiel dans la pensée ancienne et dans la pensée esthétique.”<sup>2</sup> (FOUCAULT, 1994, p. 630). Essa relação intrínseca entre a produção de subjetividades e a verdade será assim o elemento que possibilitará uma estética da existência com caráter singular, dado que apenas a partir da relação consigo e do conhecimento de si elaborados pelos sujeitos poderia emergir uma vida bela que não recorreria a padrões universais (SILVA, 2006).

Esse vínculo, por sua vez, aponta para a íntima relação que também pode ser estabelecida entre estética da existência, cuidado de si e liberdade, sendo exatamente

[...] a autonomia e a importância que as práticas de si possuem na Antiguidade que chamam a atenção de Foucault, pois, nesse período, elas ainda não eram investidas pelas instituições religiosas, pedagógicas, médicas ou psiquiátricas, como ocorreu na sociedade moderna (VIEIRA, 2010, p. 192).

---

<sup>2</sup> “o lugar entre o acesso à verdade e o trabalho de elaboração de si por si mesmo é essencial no pensamento antigo e no pensamento estético” (tradução minha)



Assim, ao contrário de uma vida pautada na possibilidade de eternidade, como posteriormente será a relação do sujeito consigo e com os outros a partir do período tardio do império romano e no cristianismo (FOUCAULT, 1994), o que os antigos buscavam em suas relações consigo era a construção de uma vida bela no momento presente que apenas poderia se estender no futuro na forma de exemplo na constituição de uma verdadeira ontologia da estética da existência que, como sintetiza Loureiro (2004),

[...] explica o desejo de ‘legar uma vida bela’ para os póstumos, que Foucault rastreou tão bem entre os antigos: a beleza detinha, então, um caráter de *exemplaridade*, de virtude a ser admirada e seguida exatamente por sua ligação intrínseca com o bem e a verdade (p. 52).

A partir desse cenário geral pode-se notar que a “estética da existência” e o “cuidado de si” podem ter diversos sentidos, seja na filosofia antiga, seja nas formas de reapropriação desses conceitos posteriormente. No entanto, de forma ampla pode-se entender a estética da existência como “[...] o jogo de criação e liberdade no interior do qual o sujeito inscreve-se, com vistas a transformar-se, transfigurando-se tal como uma obra de arte” (FURTADO, 2013, p. 54), e o cuidado ou práticas de si como o “[...] *trabalho ético* que se efetua sobre si mesmo [...]” (FOUCAULT, 2009a, p. 35) com a finalidade de construção de uma vida bela e honrada.

A construção da vida enquanto obra de arte exige do sujeito um *ethos* específico a partir das práticas de si que o sujeito institui em suas relações com o *socius*, uma vez que as práticas de si não se relacionam apenas com o caráter individual de uma experiência singular, mas, igualmente, articulam-se com a relação com os outros, o que marca o caráter ético desse cuidado. Essas práticas de si apresentam-se, assim, como intensificadoras das relações sociais, antes de serem um processo de encontro consigo mesmo e descoberta da individualidade como ente isolado tão valorizado a partir da modernidade (FOUCAULT, 1994). Assim, essas práticas, muitas vezes, encontram espaço no próprio meio social, como ocorreu na antiguidade, dentro do contexto no qual o sujeito está inserido, de forma que as práticas de si podem ser também entendidas enquanto “[...] esquemas que ele [o indivíduo] encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social” (FOUCAULT, 2010a, p. 276), podendo os sujeitos aderirem a eles ou não.

O âmbito da escolha marca o espaço de liberdade inerente à constituição da estética da existência, dado que apenas na relação ética e livre que os sujeitos podem estabelecer consigo e com os outros é que será possível pensar na produção da vida enquanto obra de arte. Foucault insiste nesse ponto ao utilizar, em seus escritos, repetidas vezes o exemplo da obra de arte como



parâmetro para se pensar a estética da existência e o cuidado de si. Loureiro (2004) explicita e justifica essa opção quando afirma:

As afirmações de Foucault sugerem, então, que os termos *arte* (ou artístico) e *beleza* (ou belo) são evocados – talvez compulsoriamente convocados – como *predicados necessários* ao procedimento de conferir uma forma ou estilo à existência. Não vale qualquer forma, não basta um estilo: eles hão de ser artísticos e/ou belos (p. 48-9).

É disso que se trata a construção de um *ethos* que tem valor, que é motivo de orgulho para o sujeito que o constrói e que pode ser exemplo para os outros (FOUCAULT, 2010a). O sujeito na construção desse *ethos* intensifica suas relações consigo e torna-se sujeito de seus atos só aceitando nessa relação aquilo que pode depender apenas de suas escolhas, livres e razoáveis, de acordo com o padrão ético-estético por ele estabelecido (FOUCAULT, 2009b).

Foucault (1994) aponta como o vislumbre da vida como objeto possível de beleza e passível de construção similar ao processo de produção artística parece algo estranho na contemporaneidade:

[...] cette idée, dont nous sommes maintenant un peu éloignés, que l'oeuvre que nous avons faire n'est pas seulement, n'est pas principalement une chose (un objet, un texte, une fortune, une invention, une institution) que nous laisserions derrière nous, mais tout simplement notre vie e nous-même. Pour nous, il n'y a d'oeuvre et d'art que là où quelque chose échappe à la mortalité de son créateur. Pour les Anciens, la *tekhnê tou biou* s'appliquait au contraire à cette chose passagère qu'est la vie de celui qui la mettait en oeuvre, quitte, dans le meilleur des cas, à laisser derrière soi le sillage d'une réputation ou la marque d'une réputation. Que la vie, parce qu'elle est mortelle, ait à être une oeuvre d'art, c'est un thème remarquable (p. 615)<sup>3</sup>.

Daí a necessidade do autor de retorno aos antigos, não com a finalidade de aplicação direta do que ocorria no período filosófico por ele estudado, mas com o intuito de pensar formas atuais de constituição de estéticas de existência outras, que nos aproximem da concepção antiga para nos auxiliar na recusa a nos subordinarmos aos processos disciplinares e de controle nos quais estamos imersos. Nesse cenário emergem e se desenvolvem as discussões acerca da estética da existência desenvolvida por ele, sobre as quais Furtado (2013) afirma:

Trata-se, deste modo, da configuração no pensamento foucaultiano da noção de “governo de si”, isto é, a recusa relativa das práticas abusivas de controle das condutas. É contra este cenário teórico que emerge o conceito de “estética da existência”. Por ele Foucault entende o princípio ético do sujeito, o qual toma a própria existência como objeto de uma transformação, dada à luz de critérios de forma e

---

<sup>3</sup> “[...] esta ideia da qual nós somos agora um pouco distantes, que a obra que fazemos não é apenas, não é primariamente, uma coisa (um objeto, um texto, uma fortuna, uma invenção, uma instituição) que deixaremos depois de nós, mas simplesmente nossa vida e nós mesmos. Para nós, não há obra e não há arte que não seja algo que vai além ou que escapa à morte de seu criador. Para os antigos, a *tekhnê tou biou* aplicaria-se, ao contrário, a esta coisa transitória que é a vida de quem produzia a obra, que, no melhor dos casos, deixaria para trás o rastro ou a marca de uma reputação. Que a vida, porque é mortal, tem que ser uma obra de arte é um tema notável.” (tradução minha)



estilo. Isto significa fazer da vida e do corpo uma obra artística, com vistas ao exercício de uma liberdade irreduzível e relutante (FURTADO, 2013, p. 52).

Para os antigos, todo um processo de ascese foi construído no desenvolvimento do cuidado de si e produção de uma estética da existência honrosa. Essa ascese, realizada através das práticas de si, caracterizou-se enquanto um domínio complexo e múltiplo (FOUCAULT, 1994) através do qual os sujeitos investiam na criação de suas próprias existências, o que aproxima o processo de ascese à técnica, uma técnica de si, na qual “[...] il s’agissait de faire de sa vie un objet de connaissance ou de *tekhnê*, un objet d’art”<sup>4</sup> (FOUCAULT, 1994, p. 624).

Em suas construções teóricas, Foucault (1994; 2009a; 2009b; 2010a; 2010b) investe nessa concepção ampla de interpretação da ascese entre os antigos para demarcar as diferenças entre essa ascese e a que posteriormente se desenvolve nas práticas ascéticas do cristianismo; de forma que, na ascese antiga, que pode servir de inspiração para a construção de estéticas da existência outras na contemporaneidade, deve-se pensar a “[...] prática ascética, dando ao ascetismo um sentido muito geral, ou seja, não o sentido de uma moral da renúncia, mas o de um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser” (FOUCAULT, 2010a, p. 265).

É esse tipo de ascese que pode ser pensada enquanto instrumento de resistência aos vários tipos de processos de controle da atualidade. Essa prática, longe do que passou a prevalecer no período romano tardio e no cristianismo, torna-se algo que tenha como princípio a liberdade, pois “ainda que realizada através de exercícios e técnicas específicas, a estética da existência não se inscreve em uma ‘regra da vida’” (FURTADO, 2013, p.55). Com isso, pode-se entender as possíveis ferramentas de ascese na atualidade enquanto “[...] tecnologias de si [que] têm uma tarefa constante de auto-superação do sujeito, criando uma relação satisfatória consigo, construindo a autonomia, dotando-se da capacidade de resistência, como alternativa diante do poder moderno” (SILVA, 2006, p. 06).

A ascese é, assim, “uma experiência modificadora de si, como processo criativo de fazer da vida uma obra de arte” (SILVA, 2006, p. 07). Isso aponta para uma série de possibilidades na contemporaneidade a partir do pensamento antigo, sem, no entanto, cair na falácia de um simples reproduzir de uma prática que serviu à outra época num contexto diverso (FOUCAULT, 1994), de

---

<sup>4</sup> “era [necessário] fazer de sua vida um objeto de conhecimento ou de *tekhnê*, um objeto de arte” (tradução minha)



forma que é necessário também, como nas próprias vidas dos sujeitos, trabalhar os conceitos como se trabalha uma obra de arte para que estes ganhem, no encontro com os processos da atualidade, sua melhor forma.

Foucault (1994) defende que a maior contribuição, para a contemporaneidade, do pensamento antigo acerca da estética da existência, reside na possibilidade de criação de uma ética outra. Para esse autor (2010a), a ética constitui-se enquanto prática refletida de liberdade, na qual o sujeito procura a melhor forma para sua relação consigo e com os outros, de forma que cabe aos sujeitos estabelecer e perseguir os “[...] critérios estéticos e éticos da existência [...]” (FOUCAULT, 2009b, p. 72) que possibilitarão a construção das subjetividades enquanto obras de arte, num movimento que privilegia a ética na produção de subjetividades enquanto uma estética da existência (SILVA, 2006).

Esse processo é, de forma geral, solitário (FOUCAULT, 2009b), o que não significa dizer que lance o sujeito num individualismo extremo no qual as relações com os outros são postas em segundo plano, mas, ao contrário disso, Foucault defende que na prática do cuidado de si as relações sociais são intensificadas devido ao movimento ético que lança os sujeitos às relações com os outros nesse processo de produção de subjetividade (FOUCAULT, 2009b; 2010a). Sobre as relações entre o eu e os outros no contexto da estética da existência, Loureiro (2004) afirma:

[...] a noção de arte abriga, necessariamente, uma menção ao ‘outro’ – ainda que implícita ou imaginariamente, na forma de interlocutor ou destinatário; tal referência à alteridade é imprescindível para que a arte possa se estabelecer e consolidar como parâmetro norteador de uma nova ética (p. 52-3).

Assim, antes de investir na ideia do gênio do artista de forma estrita para pensar a estética da existência, Foucault apoia-se nas relações possíveis que o sujeito estabelecerá não apenas consigo, mas também com os outros, nesse processo. Nesse contexto,

um dos grandes equívocos que devemos evitar é considerar Foucault como um pensador do cuidado de si e interessado na estética da existência como sendo um aspecto do cuidado de si, que propõe a cada um de nós cuidar de seu mundo, de maneira subjetiva e particular (BRANCO, 2008, p. 03).

Ao contrário disso, as proposições foucaultianas apontam para a consolidação de uma ética que, no limite, mostra-se enquanto subversiva em relação aos processos disciplinares e de controle no qual inserem-se os sujeitos na contemporaneidade. Dessa forma, o que está em jogo na produção das subjetividades enquanto estética da existência é, no limite, a liberdade que o sujeito terá, ou não, em sua constituição enquanto tal, o que terá reflexos diretos no manejo social. Foucault (2010b) explicita que “[...] o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais



autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade [...]” (p. 291), sendo sobre essa segunda forma de constituir-se que recai o maior interesse desse pensador.

Foucault (2009a) fará uma oposição entre duas grandes formas de constituição do sujeito moral: uma marcada pelos códigos, que foi característica do período romano tardio e do período cristão; e uma moral pautada nos modos de vida e subjetivação, exercitada pelos antigos e que, na concepção foucaultiana, pode inspirar uma ética para o contemporâneo. Sobre essa moral das práticas de si, e explicitando os principais aspectos de oposição dela em relação à moral dos códigos, Foucault (2009a) afirma:

[...] pode-se muito bem conceber morais cujo elemento forte e dinâmico deve ser procurado do lado das formas de subjetivação e das práticas de si. Nesse caso, o sistema de códigos e das regras de comportamento pode ser bem rudimentar. Sua observação exata pode ser relativamente pouco relevante, pelo menos comparada ao que se exige do indivíduo para que, na relação que tem consigo, em suas diferentes ações, pensamentos ou sentimentos, ele se constitua como sujeito moral; a ênfase é dada, então, às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, pelos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser (p. 39).

Foi a partir dessa concepção de moral como possibilitadora de uma ética do cuidado de si que Foucault “[...] fez um deslocamento histórico, para observar a possibilidade de se constituir como sujeito de outro modo, sem os mecanismos disciplinares, e a partir daí pensar a atualidade, pensar uma Estética da Existência” (SILVA, 2006, p. 01). Dessa forma, em contextos disciplinares e de controle, a estética da existência mostra-se como foco possível de resistência, num processo que é eminentemente político (ROCHA, 2014), ou seja, a partir do cuidado de si e da produção da vida enquanto obra de arte, seria possível aos sujeitos na atualidade resistir ao poder.

Os caminhos a serem percorridos nessa resistência ao poder, no entanto, podem tomar diversos rumos, pois, se Foucault tomou como ponto de partida a experiência dos antigos para pensar uma ética para a atualidade, isso não quer dizer que esse autor estivesse propondo uma forma fechada de construção ética da subjetividade, o que, no fim, seria a tentativa de mais uma normativa social, e “[...] nada mais ridículo para ele que qualquer modo de utilização moralista e ordenada da estética da existência” (BRANCO, 2008, p. 03). Assim, pode-se encontrar, a partir das proposições foucaultianas acerca da estética da existência, uma possibilidade libertária para a contemporaneidade, através da qual a própria vida, lugar de maior investimento biopolítico na atualidade (FOUCAULT, 2010d), torna-se foco de resistência. Sobre esse processo, Branco (2008) afirma:

Situar a própria vida como foco de resistência às potências da biopolítica e da sociedade de controle, eis uma proposição absolutamente original de Foucault, que enxerga na estética da existência um dos



modos de afirmação da liberdade e da criação. É a vida, tão frágil, o ponto de partida para o exercício da estética da existência como oposição aos poderes hegemônicos, exercício de resistência que é lugar de confluência da ética, da política e da estética (p. 11).

No contexto do pensamento foucaultiano, dando também destaque às possibilidades de construção de uma ética da atualidade a partir do conceito de estética da existência, Miskolci (2011) aposta nas possibilidades abertas pelas políticas *queer* como uma alternativa de resposta aos dilemas na relação entre os sujeitos e a ética na contemporaneidade. Para ele, esse potencial *queer* como foco de resistência numa perspectiva foucaultiana se dá devido ao fato de que,

[...] uma política *queer* foca nas relações de poder e nas fissuras dentro de regimes que permitiriam a constituição de formas de resistência. Trata-se de uma tentativa clara de aplicação contemporânea da proposta foucaultiana de uma estética da existência, mas a partir de uma ética não-normativa que se baseia em experiências subjetivas marcadas pela abjeção (MISKOLCI, 2011, p. 54).

O pensamento e a postura política *queer* surgiram entre o fim da década de 1980 (SÁEZ, 2007) e início da década de 1990, inicialmente nos Estados Unidos, e dialogam com o feminismo de terceira onda, com os estudos culturais e pós-estruturalistas e com os estudos subalternos (SOUZA; BENETTI, 2015; GARCÍA, 2007). O *queer* apropria-se de um insulto, que poderia ser traduzido por “bicha”, “viado”, estranho ou anormal, para instituir outra relação com os processos de subalternidades (PELÚCIO, 2014; LOURO, 2001; COLLING, s/a).

Apesar do substantivo escolhido para nomear esse novo campo de estudos e enfrentamento político, o *queer* não se confunde com os estudos gays e lésbicos já consolidados no período da sua emergência (GARCÍA, 2007). Essa diferença é demarcada pelos próprios teóricos e militantes *queer* que reivindicam, diferentemente dos intelectuais vinculados aos estudos gays e lésbicos, uma derrocada das políticas identitárias e uma ampliação da análise dos processos de subalternidades em relação ao marco estrito das sexualidades, tomando como objeto os sujeitos e expressões abjetas que escapam aos processos normativos de forma geral (BENETTI, 2013).

O *queer* surge inicialmente enquanto política de questionamento e enfrentamento, para apenas posteriormente consolidar-se enquanto campo de reflexão teórica (PELÚCIO, 2014; MISKOLCI, 2011). Nesse processo de construção de prática e pensamento alguns fatores foram determinantes para a emergência e a consolidação das políticas e estudos *queer*, dentre os principais encontra-se a descoberta e conseqüente crise gerada pela aids, notadamente nos meios homossexuais e de divergência sexual-genérica; a crítica aos movimentos gays e lésbicos que passaram a ter uma feição mais normatizada com foco na ideia de inclusão; e o questionamento do feminismo tradicional, que se consolidou enquanto um movimento de mulheres brancas de classes



média e alta, o que invisibilizava experiências de outras mulheres que reivindicavam uma perspectiva interseccional para o movimento feminista (SÁEZ, 2007).

Com a disseminação da aids, o investimento biopolítico sobre os corpos pensado por Foucault (2010c; 2010d) foi levado ao seu extremo, de forma que o corpo pôde ser visto em suas relações com o poder em uma de suas formas mais crua e fascista. No entanto, se os danos aos sujeitos que vivenciaram a experiência da aids, no período inicial do que foi afirmado enquanto epidemia, foram grandes, dado que houve a constituição da ideia de grupos de risco que culminou em políticas conservadoras de disciplinamento e controle dos corpos dos sujeitos que não se enquadravam nas moralidades sociais (gays, pessoas trans, drogaditos, profissionais do sexo), por outro lado, ao tornar mais intensas e, conseqüentemente, mais visíveis as manifestações da biopolítica, esse processo gerou uma rede interseccional de sujeitos afetados direta ou indiretamente pela aids, bem como a possibilidade de emergência de perspectivas outras sobre os corpos que não as instituídas pelos saberes médicos e psicológicos. Para Sáez (2007),

La crisis del sida puso de manifiesto que la construcción social de los cuerpos, su represión, el ejercicio del poder, la homofobia, la exclusión social, el colonialismo, la lucha de clases, el racismo, el sistema de sexo y género, el heterocentrismo, etc., son fenómenos que se comunican entre sí, que se producen por medio de un conjunto de tecnologías complejas, y que la reacción o la resistencia a esos poderes exige asimismo estrategias articuladas que tengan en cuenta numerosos criterios: raza, clase social, género, inmigración, enfermedad... criterios fundamentales de lucha que ponen sobre la mesa las multitudes queer.<sup>5</sup> (p. 69)

A partir dessas problematizações se instituiu uma rede de ativismos e construções teóricas a partir da aids (JAGOSE, 2005), e é nesse momento que as políticas *queer* emergem como ponto de crítica, ao articularem-se com perspectivas teóricas pós-estruturalistas. Assim, “[...] queer and AIDS are interconnected, because each is articulated through a postmodernist understanding of the death of the subject, and both understand identity as a curiously ambivalent site [...]”<sup>6</sup> (JAGOSE, p.95). Esse entendimento servirá de crítica aos movimentos gays e lésbicos que, principalmente a partir dos pânico morais instituídos a partir da aids, foram gradativamente tornando-se mais afeitos à ideia de “modos de vida gays” que se adequassem aos padrões normativos heterossexuais (MISKOLCI, 2011).

---

<sup>5</sup> “A crise da aids explicitou que a construção social dos corpos, sua repressão, o exercício do poder, a homofobia, a exclusão social, o colonialismo, a luta de classes, o racismo, o sistema de sexo e gênero, o heterocentrismo, etc., são fenômenos que se comunicam entre si, que são produzidos por meio de um conjunto de tecnologias complexas, e que a reação ou a resistência a esses poderes também exige estratégias articuladas que levem em conta numerosos critérios: raça, classe social, gênero, imigração, doença... critérios fundamentais de luta que colocam sobre a mesa as multidões queer.” (tradução minha)

<sup>6</sup> “[...] o queer e a aids estão interconectados por estarem articulados através de uma entendimento pós-moderno acerca da morte do sujeito, e ambos entendem a identidade como um curioso e ambivalente lugar” (tradução minha)



Nesse contexto, as políticas e os estudos *queer* colocam-se tanto em oposição às demandas da heterossexualidade enquanto regime político para os corpos e modos de vida (WITTIG, 2004), quanto em oposição aos movimentos gays e lésbicos que têm como principal reivindicação a assimilação dentro do sistema heterossexual, que, por sua vez, se articula de modo decisivo aos modos de produção capitalista baseados no consumo e na propriedade (MISKOLCI, 2011). Assim, a perspectiva *queer* demonstra a sua radicalidade em questionar as normatividades sociais acerca dos corpos, sexualidades e, posteriormente, dos vários atravessamentos que essas questões carregam, em todas as suas manifestações, estabelecendo uma postura radical de questionamento das normatividades. Dessa forma, “la política queer es básicamente antiassimilacionista, renuncia a la lógica de la integración en la sociedad heterosexual y se emplaza en un lugar decididamente marginal”<sup>7</sup> (GARCÍA, 2007, p. 44) tanto em relação às instituições heterossexuais tradicionais, quanto em relação aos movimentos gays e lésbicos que, a partir da perspectiva do contexto da emergência *queer*, reivindicavam a assimilação de suas diferenças à norma (SULLIVAN, 2003). Sobre essa característica de recusa a uma assimilação que, numa perspectiva *queer*, se tratava antes de tudo de um processo de domesticação dos movimentos sociais e dos corpos, Miskolci (2011) afirma:

A vertente de reflexão nascente tinha em comum com as manifestações políticas queer um comprometimento (commitment) com a recusa à assimilação nos termos hegemônicos e o foco na experiência social da abjeção, da vivência daquelas e daqueles que são – desde a infância – xingados e humilhados por seu gênero diferente, indefinido ou, pura e simplesmente, em desacordo com o socialmente esperado (p. 52).

Além dos movimentos gays e lésbicos, outro campo de disputa política possibilitou a emergência das políticas e do pensamento *queer*: o feminismo. No entanto, antes de constituírem-se enquanto questionamento estrito das possibilidades e conquistas do feminismo, as perspectivas *queer* propõem um debate que objetiva complexificar as demandas e práticas políticas de um feminismo que passou a mostrar-se sempre relacionado às mulheres brancas e heterossexuais. Nesse sentido, as políticas e estudos *queer* foram ao mesmo tempo influenciadas e influenciadoras do que se convencionou chamar de “feminismo de terceira onda”, um movimento que à categoria gênero tenta adicionar outros atravessamentos sociais que influenciam os processos de violências, controle e disciplinas dos corpos como as questões relativas às sexualidades, classe social e etnia ou raça (BOURCIER e MOLINER, 2012). O que se manifesta nessa postura crítica das perspectivas *queer* é o questionamento da mulher enquanto categoria estagnada e facilmente identificável como um coletivo homogêneo (BUTLER, 2008). De acordo com García (2007), “la crítica a ese esencialismo

<sup>7</sup> “a política queer é basicamente antiassimilacionista, renuncia à lógica de integração na sociedade heterossexual e se coloca num lugar decididamente marginal” (tradução minha)



será el punto de arranque del feminismo postestructuralista y también de la teoría del género propuesta desde la teoría *queer*”<sup>8</sup> (p. 35).

As respostas *queer* às questões relativas à aids, aos movimentos gays, lésbicos e feministas constituem-se então enquanto possibilidades subversivas, o que não quer dizer que entre esses campos de embate político e discursivo não ocorram negociações. Ou seja, o processo de emergência *queer* não consolida-se enquanto uma recusa simplista do já instituído no campo das relações e discussões acerca dos corpos, gêneros e sexualidades, mas num diálogo constante de forma que “[...] *queer* marks both a continuity and a break with previous gay liberationist and lesbian feminist models”<sup>9</sup> (JAGOSE, 2005, p. 75), bem como com o feminismo mais tradicional e militâncias em torno da questão da aids.

O que se estabelece então, tanto em relação aos movimentos aqui citados, quanto em relação à heterossexualidade enquanto regime político (WITTIG, 2004) que possibilitou a emergência, seja num modelo libertário ou assimilacionista, desses movimentos, é uma intensificação das resistências com a perspectiva *queer* num contexto que Preciado (2011), a partir de Foucault (2010d), denomina de sexopolítico:

A sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer* (PRECIADO, 2011, p. 14).

A escolha do nome dessa multidão de resistência sexopolítica não se deu de forma arbitrária. De acordo com Louro (2001), “*queer* pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário. Mas a expressão também se constitui na forma pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais” (p. 546). Essa apropriação de um insulto se deu como uma forma de resistência através do discurso, assim, antes de defender-se da negatividade que o termo *queer* trazia e traz consigo em língua inglesa, o que os militantes e pensadores *queer* propuseram foi a afirmação desse termo como uma possibilidade de demarcar um espaço marginal que não pretendia ser assimilado pela norma, num movimento ético-estético original. Nesse processo ocorre uma subversão das expectativas normativas (LOURO, 2001) acerca das militâncias relacionadas aos corpos, gênero e sexualidades, dado que, na contramão das perspectivas

<sup>8</sup> “a crítica a esse essencialismo será o ponto de partida do feminismo pós-estruturalista e também da teoria de gênero proposta a partir da teoria *queer*” (tradução minha)

<sup>9</sup> “[...] *queer* demarca tanto uma continuidade quanto uma ruptura com os modelos do liberacionismo gay e do feminismo lésbico” (tradução minha)



assimilacionistas, os militantes e intelectuais *queer* se colocaram como afirmadores de sua abjeção como instrumento político, num movimento de reconhecimento sem assimilação e resistente às imposições culturais (MISKOLCI, 2012).

Butler (1993) pensará a afirmação *queer* como uma questão relativa à interpelação dos sujeitos que, a partir de uma prática discursivo-linguística, estabelecerão uma relação outra com a experiência da subalternidade através de um jogo contínuo de repetição e reinvenção de termos. Ela afirma:

The term “queer” emerges as an interpellation that raises the question of the status of force and opposition, of stability and variability, *within* performativity. The term “queer” has operated as one linguistic practice whose purpose has been the shaming of the subject it names or, rather, the producing of a subject *through* that shaming interpellation. “Queer” derives its force precisely through the repeated invocation by which it has become linked to accusation, pathologization, insult. This is an invocation by which a social bond among homophobic communities is formed through time. The interpellation echoes past interpellations, and binds the speakers, as if they spoke in unison across time. In this sense, it is always an imaginary chorus that taunts “queer”!<sup>10</sup> (BUTLER, 1993, p. 18)

Nesse sentido, no que se refere à questão *queer* pode-se afirmar o mesmo que Didier Eribon (2008) afirma acerca da questão gay: “No início há a injúria” (p. 27), “a injúria me faz saber que sou alguém que não é como os outros, que não está na norma. Alguém que é *viado* [*queer*]: estranho, bizarro, doente. Anormal” (p. 28). A injúria se constitui enquanto a repetição de atos de linguagem que tem caráter performativo, pois estabelece os lugares que os sujeitos podem ocupar a partir da interpelação que é lançada a eles, um lugar específico no meio social é criado para o sujeito injuriado nesse processo, o que inclui a própria produção das subjetividades:

A injúria não é apenas uma fala que descreve. Ela não se contenta em me anunciar o que sou. Se alguém me xinga de “viado nojento” (ou “negro nojento” ou “judeu nojento”), ou até, simplesmente de “viado” (“negro” ou “judeu”), ele não procura me comunicar uma informação sobre mim mesmo. Aquele que lança a injúria me faz saber que tem domínio sobre mim, que estou em poder dele. E esse poder é primeiramente o de me ferir. De marcar minha consciência com essa ferida ao inscrever a vergonha no mais fundo da minha mente. Essa consciência ferida, envergonhada de si mesma, torna-se um elemento constitutivo da minha personalidade. Assim, poderíamos analisar a palavra de injúria como um “enunciado performativo” [...] (ERIBON, 2008, p. 28-9).

Assim, a tomada do termo ou expressão *queer* como espaço de embate político institui-se no espaço ambíguo da relação entre a injúria e o insulto e a afirmação subversiva da diferença, o que se reflete também nas possibilidades de interpretação e interpelação que a palavra *queer* possibilita na

---

<sup>10</sup> “O termo “queer” emerge como uma interpelação que levanta a questão do estatuto da força e resistência e da estabilidade e variabilidade inseridas na performatividade. O termo “queer” tem operado como uma prática linguística cujo propósito tem sido envergonhar o sujeito que nomeia ou, ainda, a produção de um sujeito através dessa interpelação constrangedora. “Queer” deriva sua força precisamente da invocação repetida pela qual liga-se à acusação, patologização e insulto. Essa é uma invocação pela qual forma-se um vínculo social homofóbico através dos tempos. A interpelação evoca interpelações passadas e conecta os falantes, como se eles falassem em uníssono através dos tempos. Nesse sentido, é sempre um coro imaginário que escarneia: queer! (tradução minha)



língua inglesa, dado que este termo não possui um significado fechado nem relaciona-se especificamente com uma identidade genérica ou sexual específica; razão pela qual Doty (1997), por exemplo, justifica sua escolha pelo termo: “I [...] wanted to find a term with some ambiguity, a term that would describe a wide range of impulses and cultural expressions, including space for describing and expressing bisexual, transsexual, and straight queerness”<sup>11</sup> (p. 02).

Além dessa ambiguidade do termo *queer* em relação às experiências de gênero e sexualidades dispartadas da norma, com o tempo, pode-se perceber que as discussões *queer* cada vez mais aprofundam suas relações com outros atravessamentos relacionados às diferenças. Essa tendência é apontada por Muñoz (2007), que explicita como, apesar do registro predominantemente sexual, o pensamento *queer* tem ampliado seu projeto de desnaturalização para outros eixos de identificação além dos de sexo e gênero. Essa leitura é compartilhada por Jagose (2005) quando afirma que “queer has tended to occupy a predominantly sexual register. Recent signs indicate, however, that its denaturalising project is being brought to bear on other axes of identification than sex and gender”<sup>12</sup> (JAGOSE, 2005, p. 99).

Nesse sentido, as relações entre o *queer* e os processos de construção da abjeção se intensificam, de forma que é possível afirmar que pensar e fazer política *queer* é pensar o subversivo, o não inteligível, o abjeto. Miskolci (2012) afirma que a questão *queer* é, antes de ser uma questão estrita das sexualidades, uma questão da abjeção. O abjeto, de acordo com Butler (2008), é o inominável na cultura, o que é visto como algo a ser eliminado dela e que, no entanto, constitui o próprio espaço da norma como único espaço legítimo. Assim, o abjeto acaba por ser o impensável e, ao mesmo tempo, o indispensável constituinte do espaço privilegiado das normatividades. No entanto, o *queer* assume o lugar do abjeto não de forma negativa, mas como uma maneira de fazer política através da experiência, do desejo e da subversão, instituindo assim uma verdadeira estética da existência abjeta como forma de inaugurar uma ética *queer*.

A perspectiva *queer* passa, assim, a ser uma forma de tentar analisar a constituição dos espaços de abjeção, “[...] pensar em como as margens são constituídas, como chegam a ser fixadas como lugares perigosos habitados por pessoas desprezíveis, muito mais do que aceitar o lugar de

---

<sup>11</sup> “Eu [...] queria achar um termo com certa ambiguidade, um termo que pudesse descrever um ampla variedade de ímpetos e expressões culturais, deixando espaço para descrições e expressões bissexuais, transexuais e heterossexuais *queer*.” (tradução minha)

<sup>12</sup> “o *queer* tem tendido a ocupar um registro predominantemente sexual. No entanto, sinais recentes indicam que seu projeto desnaturalizador está sendo exercido em outros eixos de identificação além do de sexo e gênero.” (tradução minha)



minorias” (PELÚCIO, 2014, p. 75). Nesse sentido, o *queer* não se relaciona apenas com as sexualidades alternativas, mas constitui-se enquanto espaço de produção discursiva polimorfa que interroga tanto a heterossexualidade quanto outras normatividades sociais (SWAIN, 2001). Para Miskolci (2011), “em termos políticos, a perspectiva queer constitui uma proposta que se baseia na experiência subjetiva e social da abjeção como meio privilegiado para a construção de uma ética coletiva” (p. 58). Ou seja, o sujeito interpelado *queer* apropria-se do espaço a ele imposto pela norma e o reinventa, de forma que este espaço, mantendo sua relação com as normatividades sociais, passa não mais a afirmá-la, mas a questioná-la.

É nesse processo de interpelação e reapropriação da abjeção que as políticas e pensamento *queer* instituem uma estética da existência própria, no sentido de que, em suas relações com o *socius*, esses sujeitos se produzem enquanto resistentes ao poder na construção de uma moral das práticas de si em diálogo com o momento sócio-histórico no qual emergem. Essa moral reivindica uma ética própria opondo-se à moral dos códigos sexual-genérico hegemônicos para a produção de um outro modo de vida resistente.

---

## Referências

- BENETTI, Fernando José. *A bicha louca está fervendo: uma reflexão sobre a emergência da teoria queer no Brasil (1980-2013)*. 2013. 127 p. Monografia (Graduação em História) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.
- BOURCIER, Marie-Hélène; MOLINER, Alice. *Comprendre le féminisme*. Paris: Max Milo Éditions, 2012.
- BRANCO, Guilherme Castelo. Estética da existência, resistências ao poder. *Revista Exagium*, Vol. 1, pp. 1-12, abr 2008.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. 2ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- \_\_\_\_\_. Critically queer. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 1, pp. 17–32, 1993.
- COLLING, Leandro. *Mais definições em trânsito: teoria queer*. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/maisdefinicoes/TEORIAQUEER.pdf>>, acesso: 13/01/2016.
- DOTY, Alexander. *Making things perfectly queer: interpreting mass culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, Manoel Barros (org.). *Ética, sexualidade, política*. 2ªed, Rio de Janeiro: Universitária, 2010a, pp. 264-87.
- \_\_\_\_\_. Uma estética da existência. In: MOTTA, Manoel Barros (org.). *Ética, sexualidade, política*. 2ªed, Rio de Janeiro: Universitária, 2010b, pp. 288-93.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. 2ª ed, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010d.



- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 13ªed, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009b.
- \_\_\_\_\_. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travel en cours. In: DEFERT, Daniel; EWALD, François (org.). *Dits et écrits IV/1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard, 1994, pp.609-31.
- FURTADO, Rafael Nogueira. Por um governo de si mesmo: Michel Foucault e a estética da existência. *Paralaxi: Revista de estética e filosofia da arte*, N 1, pp. 51-7, 2013.
- GARCÍA, David Córdoba. Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. In: CÓRDOBA, David; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco (org.). *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. 2ªed, Madrid: Egales editorial, 2007, pp. 21-66.
- JAGOSE, Annamarie. *Queer theory: an introduction*. New York: New York University Press, 2005.
- LOUREIRO, Inês. Arte e beleza: diferentes formulações foucaultianas sobre a estética da existência. *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*, Vol. 16, N. 1, pp. 41-53, 2004.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer – uma política pós-identitária para a educação. *Estudos Feministas*, Florianópolis, Vol. 9, N.2, pp. 541-53, 2001.
- MISKOLCI, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica & UFOP, 2012.
- \_\_\_\_\_. Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política queer. In.: SOUZA, Luiz Antônio Francisco de; SABATINE, Thiago Teixeira; MAGALHÃES, Boris Ribeiro de (orgs.). *Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011, pp. 47-68.
- MUÑOZ, Alfonso Ceballos. Teoría rarita. In: CÓRDOBA, David; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco (org.). *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. 2ªed, Madrid: Egales editorial, 2007, pp. 165-78.
- PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?. *Revista Periódicus*, Vol. 1, N.1, pp. 68-91, mai-out 2014.
- PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*, Vol. 19, N.1, pp. 11-20, 2011.
- ROCHA, Jorge Alberto. *Michel Foucault: crítico-esteta-cínico mitigado*. Campina Grande: EDUEPB, 2014.
- SÁEZ, Javier. El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del SIDA a Foucault. In: CÓRDOBA, David; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco (org.). *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. 2ªed, Madrid: Egales editorial, 2007, pp. 67-76.
- SILVA, Stela Maris da. A vida como obra de arte. *Revista Científica/FAP*, Vol. 2, pp. 01-09, 2006.
- SOUZA, Fábio Feltrin de; BENETTI, Fernando José. Historiografando a abjeção: uma arqueografia dos estudos queer no Brasil (1990 – 2000). *Contemporâneos: revista de artes e humanidades* [on line], N.12, pp. 01-13, nov-abr 2015. Disponível em: <<http://www.revistacontemporaneos.com.br/n12/artigos/historiografandoabjecao.pdf>> , acesso em 13/01/16.
- SULLIVAN, Nikki. *A critical introduction to queer theory*. Nova Iorque: New York University Press, 2003.
- SWAIN, Tania Navarro. Para além do binário: os queers e o heterogêneo. *Gênero*, Vol.2, N.1, pp. 87-98, 2001.
- VIEIRA, Priscila Piazzentini. Escrita de si e parrhesia: verdade e cuidado de si em Michel Foucault. *Revista Aulas, Dossiê Estéticas da Existência*, pp. 187-204, 2010.



WITTIG, Monique. "El pensamiento heterosexual". In: \_\_\_\_\_. *El pensamiento heterosexual e otros ensayos*. Madrid: Egales editorial, 2004, p. 45-57.

