

CAIO JADE PUOSSO CARDOSO GOUVEIA COSTA

**MARCAS SOBRE O MUNDO: NOMEAÇÕES EM ANDERSON HERZER E  
JOÃO W. NERY**

(Versão Corrigida)

SÃO PAULO

2022

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE  
LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

CAIO JADE PUOSSO CARDOSO GOUVEIA COSTA

**MARCAS SOBRE O MUNDO: NOMEAÇÕES EM ANDERSON HERZER E  
JOÃO W. NERY**

Dissertação apresentada à Faculdade de  
Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
para a obtenção do título de Mestre em  
Letras (Estudos Comparados de  
Literaturas de Língua Portuguesa).

Orientador: Mário César Lugarinho

(Versão Corrigida)

SÃO PAULO

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C 837m Costa, Caio Jade Puosso Cardoso Gouveia  
Marcas sobre o mundo: nomeações em Anderson Herzer e João W. Nery / Caio Jade Puosso Cardoso Gouveia Costa; orientador Mário César Lugarinho - São Paulo, 2022.  
132 f.


Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

1. Autobiografia. 2. Identidade de gênero. 3. Masculinidades. 4. Transgeneridade. 5. Literatura brasileira. I. Lugarinho, Mário César, orient. II. Título.

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE****Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Caio Jade Puosso Cardoso Gouveia Costa****Data da defesa: 01/12/2022****Nome do Prof. (a) orientador (a): Mário César Lugarinho**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 21/01/2023



---

(Assinatura do (a) orientador (a))

COSTA, Caio Jade Puosso Cardoso Gouveia. **Marcas sobre o mundo: nomeações em Anderson Herzer e João W. Nery**. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, com vistas à obtenção do título de Mestre em Letras (Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa).

Aprovado em 01/12/2022.

#### BANCA EXAMINADORA

---

- Prof. Dr. Leandro Colling - Titular - Universidade Federal da Bahia
- Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Marília Mello Pisani - Titular - Universidade Federal do ABC
- Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Amara Rodovalho Fernandes Moreira - Titular - Sem vínculo institucional
- Prof. Dr. Mário César Lugarinho - Presidente - Universidade de São Paulo

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe e à minha família, que me trouxeram ao mundo. Sem essa fundação, eu não me ergueria. *Ngasakidila* a Exu, ao *mutwe*, a *ngana* Lemba e a *nzo* Lembaringanga ni Hongolo, por me permitirem os caminhos, a caminhada e as conquistas.

Grato aos amigos, companheiros de travessia, que debateram e engrandeceram essa pesquisa ao longo dos últimos anos. Em especial, grato pelo afeto e pela inteligência de Helder, Leo, Mario, Mirê, Dani, Liza, Erick e Dea. Grato ao Barna, em memória, por ter me dado força e alegria para conquistar essa vitória.

Grato ao sebo Empório Das Letras Brooklin e a Otaviano pelo suporte de mais de uma década na minha formação. Grato a Elinaldo, em memória, por ter me escutado atentamente e por me ajudar na matemática de nascimento do projeto deste mestrado.

Grato ao meu orientador Mário César Lugarinho, por ter acolhido com coragem e generosidade minhas propostas e intuições de pesquisa, me levando a aprender sobre lógica e filosofia a partir dos estudos literários.

Grato aos colegas e trabalhadores do Programa de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da USP.

Grato a Eduardo Suplicy e à sua equipe, a Jairo Maciel e a Sheila Salewski por possibilitarem e transmitirem memórias vivas de Herzer e de Nery em suas entrevistas.

Grato a CAPES por ter financiado e possibilitado essa pesquisa.

Grato a todas as memórias e existências trans que seguem se movimentando nesse mundo.

## RESUMO

COSTA, C. J. P. C. G. **Marcas sobre o mundo: nomeações em Anderson Herzer e João W. Nery.** 132 Fls. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de filosofia, Letras e Ciência Humanas, Universidade de São Paulo, 2022.

Este é um estudo comparado entre as nomeações de sexo/gênero, com enfoque nas masculinidades, encontradas nas autobiografias *A queda para o alto* (1982), de Anderson Herzer (1962-1982), e *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984), de João W. Nery (1950-2018). Indicaremos as singularidades de nomeação expressas em cada obra que serão confrontadas com suas respectivas recepções críticas literárias e jornalísticas. Dessa maneira, serão verificadas as disparidades entre as expressões autorais e as perspectivas de seus críticos, a fim de indicar o apagamento de masculinidades e não-binaridades dos autores, assim como ressaltar as interpretações patológicas impostas a eles. Em seguida, assinalaremos que parte da crítica sobre Herzer e Nery partilha de um mesmo sistema lógico clássico que a impede de compreender as expressões desses autores como inteligíveis. Assim, será desenvolvida uma reflexão sobre como a lógica clássica faz parte da constituição da inteligibilidade dos sistemas de sexo/gênero hegemônicos para, com isso, investirmos na análise da maneira como Herzer e Nery revelam limitações dos sistemas lógicos clássicos, indicando a necessidade e a existência de outros sistemas lógicos possíveis, como nos apontam as filosofias africanas e ameríndias, cujas lógicas ultrapassam os limites da lógica clássica. Por fim, será verificado como as obras de Herzer e de Nery suscitam a revisão do conceito canônico de autobiografia, assim como revelam a violência ética contida no apagamento de certas autoneomeações dos autores.

**PALAVRAS-CHAVE:** Autobiografia; Identidade de gênero; Masculinidades; Transgeneridade; Literatura brasileira.

## ABSTRACT

COSTA, C. J. P. C. G. **Marcas sobre o mundo: nomeações em Anderson Herzer e João W. Nery.** 132 Fls. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de filosofia, Letras e Ciência Humanas, Universidade de São Paulo, 2022.

This is a comparative study between sex/gender naming, focusing on masculinities, found in the autobiographies *A queda para o alto* (1982), by Anderson Herzer (1962-1982), and *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984), by João W. Nery (1950-2018). We will indicate the naming singularities expressed in each work, which that will be confronted with their respective literary and journalistic critical receptions. Thus, the disparities between the authorial expressions and the perspectives of their critics will be verified, in order to indicate the erasure of masculinities and non-binarities of the authors, as well as it will highlight the pathological interpretations imposed on them. Then, we will point out that part of the criticism about Herzer and Nery shares the same classical logical system that prevents it from understanding the expressions of these authors as intelligible. Therefore, a reflection on how classical logic is part of the constitution of the hegemonic sex/gender systems intelligibility will be developed, which will enable us to invest in the analysis of how Herzer and Nery disclosure limitations of classical logical systems, indicating the need and existence of other possible logical systems, as the African and Amerindian philosophies point out, whose logics go beyond the limits of classical logic. Finally, it will be verified how the works of Herzer and Nery raise the review of the canonical concept of autobiography, as well as they reveal the ethical violence contained in the erasure of certain authors' self-nominations.

**KEYWORDS:** Autobiography; Gender identity; Masculinities; Transgenerity; Brazilian literature.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1. ANDERSON HERZER: NOMEAÇÕES AUTORAIS E SUAS RECEPÇÕES CRÍTICAS</b>	
1.1 Nomeações em Herzer.....	19
1.1.1 Poesia e autopoiesis.....	26
1.1.2 Pluralidade de nomes.....	32
1.1.3 Homem?.....	36
1.2 Os prefácios de <i>A queda para o alto</i> .....	39
1.3 Críticas literárias e jornalísticas.....	46
<b>2. JOÃO W. NERY: NOMEAÇÕES AUTORAIS E INTELIGIBILIDADE TRANSEXUAL</b>	
2.1 Nomeações em Nery.....	52
2.1.1 Os sentidos do corpo.....	57
2.1.2 Inversões e espelhos.....	62
2.2 A categoria ‘transexual’ e os discursos médico-patológicos.....	65
2.2.1 O estereótipo transexual.....	70
2.3 Críticas literárias e jornalísticas.....	74
<b>3. LÓGICA E INTELIGIBILIDADE DE SEXO/GÊNERO</b>	
3.1 A presença da lógica clássica nos sistemas de sexo/gênero hegemônicos.....	79
3.1.1 Lógica e colonialismo.....	80
3.1.2 Lógica binária, sexo/gênero e computadores.....	83
3.1.3 O que seria a lógica clássica?.....	84
3.1.4 Identidade clássica, contradição e terceiro excluído.....	87
3.1.5 Esboçando a lógica de sexo/gênero clássica.....	90
3.2 Explodindo o CISTema: outros modelos lógicos e culturais de inteligibilidade.....	93
3.2.1 Trivialidade.....	97
3.2.2 Herzer e Nery explodindo a lógica de sexo/gênero clássica.....	99
3.2.3 Sexo/gênero paraconsistente?.....	102
3.2.4 Terceiro sexo/gênero?.....	103
3.2.5 Haveria uma lógica trans?.....	104
3.2.6 Diversidade lógica.....	106
3.3 De como Herzer e Nery reformulam certa definição canônica de autobiografia.....	107
3.3.1 Assinatura, nome próprio e identidade.....	112
3.3.2 Identidade como correspondência.....	115
3.3.3 Autobiografia além da verdade clássica.....	116
3.4 Violência ética: a lógica clássica nas recepções críticas de Herzer e de Nery.....	118
3.4.1 Lógicas na escuta.....	120
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	124
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	127

## INTRODUÇÃO

Os estudos de gêneros e de sexualidades têm crescido no Brasil nas últimas décadas em diversas áreas do conhecimento. Desde o início da década de 1990, os estudos literários têm contribuído para a diversificação de leituras sobre matrizes de gênero e de sexualidade. Pesquisadoras como Maria Consuelo Cunha Campos e Eliane Borges Berutti foram responsáveis por trazer à universidade brasileira, especialmente para os cursos de letras, reflexões sobre transgeneridades, que já possuíam espaço nos estudos avançados de universidades norte-americanas e europeias. Estudos como *De Frankenstein ao transgênero: Modernidades/Trânsitos/Gêneros* (CAMPOS, 2001) e *Gays, lésbicas e transgenders: o caminho do arco-íris na cultura norte-americana* (BERUTTI, 2010) abriram caminhos na crítica literária brasileira para reflexões acerca de expressões de sexo/gênero autobiográficas distintas das matrizes culturais hegemônicas, ou seja, dos modelos dominantes. Assim, termos como *transgender* e transexual adentraram a crítica literária acadêmica e contribuíram no confronto aos conceitos de homem/mulher como hegemonias de sexo/gênero.

Nossa pesquisa se localiza no desdobramento dessa rota de estudos literários cruzados com estudos de gênero. Além disso, propomos cruzamentos com os estudos de lógica, que não são estranhos aos estudos comparados de literatura, dado o trabalho de Jacque Fux, intitulado *Literatura e matemática* (2013), que analisa obras literárias a partir de suas referências lógicas e matemáticas. No entanto, esses cruzamentos temáticos entre literatura, gênero e filosofias da lógica só serão possíveis graças às abordagens integrais e holísticas que diversas filosofias africanas e ameríndias nos ensinam. A escolha que fizemos pelo arcabouço filosófico africano e ameríndio como inspiração e como sustentação para nossa investigação se deve aos caminhos percorridos pelo autor desta pesquisa, por sua aproximação e por seu interesse por tais filosofias, em sua condição de *muzenza* de terreiro, branco e transmasculino, comprometido com um letramento racial que possibilite a constante reavaliação de sua posição e de seu papel diante de tais tradições.

Graças à grandiosidade e à pluralidade dessas filosofias, compreenderemos as análises literárias como investigações de certas cosmologias, isto é, de sistemas de organização da vida de diversas culturas. Para refletir sobre Anderson Herzer e sobre João W. Nery a partir desse arcabouço, seguiremos a esteira metodológica de Muniz Sodré ao propor uma “comunicação transcultural” (SODRÉ, 2017, p. 22). Assim, os diálogos e

analogias com filosofias africanas e ameríndias criarão possibilidades de interpretação das obras de Herzer e de Nery que complexificam e expandem suas leituras, nos permitindo pôr em disputa sentidos muitas vezes apagados e silenciados pelas recepções críticas dessas obras.

Inicialmente, analisaremos nomeações de sexo/gênero nas autobiografias *A queda para o alto* (1982), de Anderson Herzer, e *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984), de João W. Nery, e as compararemos com suas respectivas críticas literárias e jornalísticas, a fim de expor e criticar as disparidades ou as consonâncias entre as autonomeações dos autores e as nomeações atribuídas por seus críticos. Analisaremos o confronto desses materiais a partir de estudos de gênero cruzados a estudos de lógicas culturais diversas. Isso nos permitirá relativizar o sistema de sexo/gênero hegemônico e expor sua insuficiência como instrumento de análise das autobiografias selecionadas.

Tal movimento tem como objetivo indicar silenciamentos e apagamentos das diversidades expressas nas autonomeações de Herzer e de Nery. Seus nomes próprios, por vezes plurais, assim como as maneiras que se autonomearam a partir de códigos considerados masculinos ou femininos, serão interpretadas, por um lado, como marcas de suas vozes sobre o mundo, isto é, como expressões de si que se expuseram ao reconhecimento ou à falta de reconhecimento das pessoas com quem se relacionaram. Por outro lado, investigaremos como esses autores também foram marcados pelas relações sociais e pelas leituras de suas obras.

O livro *A queda para o alto*, de Anderson Herzer, foi publicado em 1982 pela editora Vozes, em parceria com Rose Marie-Muraro<sup>1</sup>, e foi um fenômeno *best-seller* no mercado editorial brasileiro. Ficou nas listas de mais vendidos, tanto na região sudeste do país, como verificamos em grandes jornais locais como *Folha de São Paulo* (1982, p. 57) e *O Globo* (1983, p. 30), quanto em outras regiões do Brasil, como encontramos em jornais como *Diário de Pernambuco* (1982, p. 26) e *Folha Regional de Caxias do Sul* (1982, p.14). O livro esteve entre os mais vendidos até 1984, como relatado no jornal potiguar *O Poti* (1984, p. 4). Até 1988, ainda era indicado por leitores nos jornais (cf. *O ESTADÃO*, 1988, p. 4). Em 1985, *A queda para o alto* (1982) estava em sua 12<sup>o</sup> edição

---

<sup>1</sup> Rose Marie-Muraro foi uma das diretoras da editora Vozes na ocasião da publicação da obra de Herzer. Segundo Eduardo Suplicy, ela teria sugerido que o autor escrevesse os relatos que acompanham seus poemas (cf. HERZER, 1982, p. 14). O trabalho editorial de Muraro proporcionou a divulgação de debates sobre o sistema de sexo/gênero, como verificamos tanto na obra de Herzer, quanto na obra de Loris Ádreon, que buscou a editora para relatar suas vivências de sexo/gênero devido à leitura de *A queda para o alto* (1982) (cf. ÁDREON, 1985, p. 5).

(cf. DIÁRIO DO PARÁ, 1985, p. 6). Por não termos a confirmação da data exata, provavelmente na mesma altura, o livro de Herzer foi reeditado pelo Círculo do Livro, um clube editorial de *best-sellers* que alcançou maior impacto sobre o mercado editorial brasileiro (cf. HALLEWELL, 2005, p. 683) na mesma década em que Herzer foi publicado, isto é, na década de 1980.

A narrativa de Herzer se divide em duas partes: na primeira, os relatos da infância do autor em Rolândia - PR e suas vivências na FEBEM - Fundação Estadual para o Bem-Estar do Menor, em São Paulo. A segunda parte do livro contém poemas compostos durante os três anos, aproximadamente, em que Herzer esteve encarcerado. Graças ao trabalho de Lia Junqueira, advogada e presidente do Movimento em Defesa do Menor, com a parceria de Eduardo Suplicy, então deputado estadual de São Paulo, foi possível exigir a saída de Herzer da FEBEM, visto que não havia razões de delito ou de crime que o mantivessem encarcerado. Herzer se destacava por sua personalidade forte e pela criatividade ao organizar saraus, escrever peças e montá-las dentro da Unidade Educacional, UE-3, Vila Maria, onde passou a maior parte dos encarceramentos. *A queda para o alto* foi publicada em 20 de outubro de 1982, sendo que em 10 de agosto do mesmo ano, o autor já havia falecido por complicações geradas por uma queda do viaduto 23 de maio, na cidade de São Paulo. O título e a assinatura do autor na capa do livro ficaram a cargo de Eduardo Suplicy, sendo o título uma sugestão do publicitário e colega de Suplicy, Carlito Maia.

O outro autor que estudaremos, João W. Nery, é reconhecido nos dias de hoje como um dos patronos do ativismo transgênero no Brasil, e é considerado como um pai por muitas pessoas transmasculinas ou “transhomens” (NERY, 2019, p. 16)<sup>2</sup>. Inclusive, o único projeto de lei para o reconhecimento das identidades trans, que não foi aprovado pelo Estado brasileiro, leva o nome do autor, como uma homenagem<sup>3</sup>. Seu primeiro livro foi a autobiografia *Erro de pessoa: Joana ou João?*, publicada em 1984, pela editora Record. O livro não alcançou grandes vendas, ficando apenas em sua primeira edição. A autobiografia de Nery surgiu em um contexto socioeconômico diferente de *A queda para o alto* (1982), como salienta Amara Moira (2017, p. 38). Filho de uma família de classe média, cercada por intelectuais, Nery teve o incentivo de Antônio Houaiss, que assina a

---

<sup>2</sup> Termo cunhado pelo autor para traduzir a nomenclatura *FTM*, isto é, *female to male*, estadunidense. Essa tradução desloca certa noção de passagem entre dois polos, a saber, feminino para masculino, contida na versão em língua inglesa e, por sua vez, propõe ‘trans’ como sujeito ou substantivo do termo, sendo ‘homem’ adjetivação do sujeito.

<sup>3</sup> Projeto de Lei João W. Nery, PL 5002/2013, redigido por Jean Wyllys e Érika Kokay.

orelha de seu livro, para compor seu relato e lançá-lo. Provavelmente o contexto socioeconômico de Nery e sua formação profissional como psicólogo tenham influenciado em sua autonegação como ‘transexual’<sup>4</sup>, categoria criada pelo discurso médico psiquiátrico apenas na segunda metade do século XX (cf. LEITE, 2008, p. 202), à qual o autor teve acesso através de revistas francesas durante um ‘mochilão’ pela Europa (cf. NERY, 1984, p. 121).

Em *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984), desde seu título, encontramos indícios do conflito entre a autoimagem masculina do autor e a imagem feminina imposta a ele pelo contexto social à sua volta. Seus relatos expressam principalmente a ideia de saber-se homem, mas não ser reconhecido como tal. A imagem do próprio corpo é um critério importante no jogo do reconhecimento de suas expressões de sexo/gênero. Nery adverte que seu texto tem como objetivo, antes de uma pretensão literária, registrar suas vivências ambíguas, na condição de alguém que sente que nasceu como um homem aprisionado no corpo de uma mulher (cf. NERY, 1984, p. 7). Tal perspectiva de aprisionamento se aproxima do conceito de ‘disforia de gênero’, cunhado em 1973 pelo psiquiatra John Money (cf. PRECIADO, 2020, p. 229), isto é, um critério sintomático de recusa do próprio corpo ligado ao desejo de transformá-lo, que encontramos desenvolvido na narrativa de Nery, principalmente, no capítulo VIII da segunda parte do livro (cf. NERY, 1984, p. 157).

A obra de Nery dialoga com a nomeação transexual como uma possibilidade de reconhecimento social de suas experiências. Tal nomeação partilha de uma lógica da matriz cultural hegemônica, que entende os fenômenos transexuais como patologias. No entanto, a obra não se reduz a essa linha patológica, pois apresenta complexidades e críticas que revelam como o sofrimento atrelado às experiências nomeadas como transexuais vem de uma estrutura social que produz o adoecimento que diagnostica, e que asfixia as expressões que divergem dos modelos hegemônicos de sexo/gênero (cf. NERY, 1984, p. 172).

Com o passar dos anos, Nery reformulou seu primeiro livro adicionando outras experiências, como as da paternidade, e publicou *Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois* (2011). Nessa versão, o capítulo VIII da segunda parte de

---

<sup>4</sup> A medicina psiquiátrica hegemônica propõe que o fenômeno transexual se expressa por meio da recusa do próprio corpo e o desejo de reconstrução deste segundo os padrões do sexo ‘oposto’. Segundo esse discurso, o desconforto e a recusa do próprio corpo, chamada de “disforia”, o oposto da “euforia” (LEITE, 2008, p. 150) seria o critério de verdade para o diagnóstico dos casos transexuais.

seu primeiro livro foi retirado, possivelmente em um ato crítico em relação aos discursos psiquiátricos que classificam a experiência transexual como patologia. Outras perspectivas de sexo/gênero foram acrescentadas e Nery, então, registrou, como uma advertência às suas novas reflexões, a diversidade de possibilidades de sexo/gênero das “transidentidades” e o surgimento de movimentos “pós-gênero como o *queer*” (NERY, 2011, p. 11). Na época da publicação de seu segundo livro, já havia uma militância LGBT consolidada no Brasil (cf. ALMEIDA; CARVALHO, 2020), ao contrário do momento de publicação de Herzer e do primeiro livro de Nery. Dessa maneira, compreendemos que Nery modificou suas perspectivas ao longo do avanço das discussões sobre sexo/gênero no país e expandiu suas perspectivas sobre experiências trans.

Em *A queda para o alto* (1982), as expressões de sexo/gênero não são o tema principal da autobiografia como no caso de Nery, que descreve *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984) da seguinte maneira: “esta não é propriamente a história da minha vida, mas da minha sexualidade” (NERY, 1984, p. 7). Herzer dedica seu livro ao fim dos maus tratos aos ‘menores’, crianças que são estigmatizadas como delinquentes, sendo ou não praticantes de atos criminosos, e que acabam sofrendo um processo de marginalização social devido às suas condições de classe e, muitas vezes, de desestrutura familiar (cf. PASSETTI, 1987, p. 31). Sua obra surgiu em meio à ditadura militar brasileira, antes da criação do Estatuto da Criança e do Adolescente, em 1990. Assim, as expressões de sexo/gênero em Herzer podem ser interpretadas como uma força paralela aos propósitos pela defesa dos “menores” (HERZER, 1982, p. 172) e de sua luta por justiça social.

Na sequência da apresentação das autobiografias de Herzer e de Nery, confrontaremos suas nomeações com as recepções críticas literárias e jornalísticas feitas sobre cada obra. O objetivo desse confronto é avaliar como boa parte da crítica de Herzer silencia suas autoneomeações masculinas e o marca como feminino, ignorando seu prenome ‘Anderson’ e o tratando pelo nome de registro. Por outro lado, a crítica de Nery o nomeia no masculino, mas faz questão de expor uma suposta feminilidade como base da existência do autor, tal como prescreve o discurso médico sobre as experiências transexuais. Além disso, veremos que certas singularidades das expressões de Nery são ignoradas por sua recepção crítica, prevalecendo entendimentos que partem de um acordo com o discurso médico patológico.

No caso de Herzer, localizamos, até o momento, um número grande de matérias e artigos em jornais como, por exemplo, *O Globo*, *Folha de São Paulo*, *O Estado de São Paulo* e *Jornal do Brasil*. Também recuperamos, no acervo digital da Biblioteca Nacional,

jornais de vários estados brasileiros, que citamos no início desta introdução. As perspectivas de sexo/gênero dos críticos jornalistas de Herzer possuem hibridismos e diversidades, como lemos nas seguintes nomeações do autor: “travesti” (O GLOBO, 10/10/1982), “menina” (FOLHA, 09/09/82), “menina-menino” (O GLOBO, 19/09/82). No entanto, há o predomínio da marcação de uma feminilidade estereotipada que apaga e silencia expressões autorais masculinas e não-binárias de Herzer<sup>5</sup>.

Com o passar das décadas, Herzer foi comentado em jornais por conta de desdobramentos de seu livro na cena artística brasileira. O filme *Vera*, de Sérgio Toledo Segall, lançado em 1986 e premiado em Berlim no ano seguinte pela atuação de Ana Beatriz Nogueira, foi frequentemente associado ao livro de Herzer pela crítica jornalística, ainda que Segall negasse tal relação entre seu filme e *A queda para o alto* (1982) (cf. ESTADÃO, 02/11/1986, p. 28). Outro acontecimento artístico que fez com que Herzer fosse mencionado nos jornais da última década foi a peça *Queda para o alto* da Companhia de Teatro Heliópolis, estreada em 1995 e reelaborada ao longo dos anos 2000. A variação de nomeações masculinas/femininas acontece mais nos textos sobre o filme *Vera* (1986), por exemplo, a referência de Rogério Durst a Herzer como “autor(a)” (JORNAL DO BRASIL, 22/11/1988, p. 5). Já os textos encontrados sobre a peça *Queda para o alto* nomeiam Herzer no feminino e pelo nome de registro, não dando margem a outras perspectivas.

O apagamento das expressões autorais masculinas de Herzer mudou, principalmente, a partir de 2010. Com o crescimento da militância travesti e trans no país e com a visibilidade das transmasculinidades provocada por João W. Nery, Herzer começou a ser nomeado pela crítica jornalística como “transexual” (ESTADÃO, 2017, p. 43) ou a ser entendido como alguém que disputava por sentidos atribuídos à categoria “homem” (MOIRA, 2017, p. 36). Notamos que essas leituras reforçam as expressões masculinas de Herzer e, assim, modificam as tendências das correntes críticas jornalísticas das décadas anteriores. Encontramos um movimento semelhante em artigos acadêmicos sobre Herzer. Gomes (1988), Franco Júnior (2008) e Salgado (2016), optam por atribuir a Herzer nomeações femininas, já Chaves (2017), Pamplona (2017) e Almeida (2020) leem Herzer a partir dos discursos sobre transexualidade. Esse

---

<sup>5</sup> Nesse contexto, entendemos como ‘não-binária’ toda expressão que rompe com a binaridade cisgênera do paradigma ‘homem/mulher’, que é organizado segundo uma coerência lógica entre corpo, linguagem, comportamento, indumentária, entre outros fenômenos e categorias.

movimento nos revela que há uma tendência atual em analisar a narrativa de Herzer como um conjunto de experiências que poderíamos chamar de trans<sup>6</sup>.

A análise da crítica à obra de Nery nos levará a crer que sua autonegação como ‘transexual’ gerou certa estabilidade nas nomeações de sexo/gênero por parte de seus críticos. Nos poucos artigos encontrados sobre *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984), a nomeação de Nery como transexual é um senso comum. A partilha do discurso patológico da medicina psiquiátrica deve ter contribuído para essa concordância. Nery também foi associado a outras pessoas nomeadamente transexuais, como Roberta Close (cf. JORNAL DO COMÉRCIO, 1985, p. 4). O tema de ‘nascer como um homem aprisionado no corpo de mulher’ reaparece na crítica jornalística (cf. JORNAL DO BRASIL RJ, 1984, Ed. 266) tal qual está exposto na autobiografia de Nery. A proximidade entre o discurso transexual ventilado por Nery e as nomeações atribuídas por seus críticos jornalísticos será avaliada, nesta pesquisa, como insuficiente na medida em que as expressões autobiográficas de Nery expandem as noções médicas sobre a experiência transexual e revelam outras semânticas de sexo/gênero, para além dos estereótipos patológicos.

A crítica literária acadêmica sobre Nery parece ter surgido apenas após a publicação de *Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois* (2011). Esses textos também o nomeiam a partir da masculinidade, mas em diferentes contextos dos artigos jornalísticos da época de lançamento de *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984). Boa parte dos artigos acadêmicos sobre Nery contam com sua participação ativa como escritor (cf. NERY; COELHO; SAMPAIO, 2016) ou como entrevistado (cf. FERREIRA; OLIVEIRA, 2020). Nesse contexto, encontramos nomeações como ‘transhomem’, ‘homem trans’, ‘transexual’ e ‘transmasculino’ usadas tanto por Nery quanto pelos seus críticos. Essa pluralidade de termos indica um processo de reformulação conceitual da categoria ‘transexual’, que expande as possibilidades de nomeações de sexo/gênero a partir da crítica aos discursos médicos patologizantes. Dessa maneira, notamos uma apropriação crítica das nomeações transexuais, que se esforça para se desvincular dos termos médico-legais de patologização e que expande o campo de nomeações das masculinidades.

Nesta pesquisa, analisaremos obras de Herzer e de Nery a partir do estudo das autonegações dos autores como indícios de lógicas de vida e de culturas, possivelmente

---

<sup>6</sup> Utilizamos o termo ‘trans’ como um guarda-chuva que inclui as experiências designadas como travestis, transexuais, transgêneras e não-binárias.



européias, das quais eles descendem. Dado que os autores não se marcam ou não são marcados racialmente, supomos que suas ascendências remontem etnias de pele branca, que no sistema colonialista são tidas como um molde privilegiado de existência. A falta de uma autonegação racial nessas obras pode ser entendida como uma posição de ‘transparência’ (cf. SPIVAK, 2010, p. 33) dos autores, ou seja, uma posição de privilégio.

No entanto, supor uma ascendência europeia não significa encerrar tais vozes como emanações, unicamente, de sistemas colonialistas. Para sustentar essa perspectiva estabeleceremos comparações interculturais, entre modelos lógicos normativos e outros modelos lógicos culturais, que nos permitirão notar como as expressões e lógicas de vida de Herzer e de Nery não cabem nos moldes colonialistas de sexo/gênero. Essas explosões e inconformidades nos levarão a crer que certas expressões desses autores descendem de lógicas culturais diferentes do colonialismo, ainda que as raízes do colonialismo venham do continente europeu do qual eles, possivelmente, descendem.

A partir das autobiografias de Herzer e de Nery, e do contraste entre suas perspectivas e as de seus críticos literários e jornalísticos, verificaremos como os sistemas de inteligibilidade de sexo/gênero operam a partir dos princípios da lógica filosófica clássica, expressa nos princípios da identidade, da contradição e do terceiro excluído, que carregam em si, historicamente, uma pretensão de universalidade colonialista. Estudaremos como outras lógicas de vida são silenciadas por serem consideradas ininteligíveis, isto é, incompreensíveis para essa lógica clássica. A respeito disso, lemos em Butler: “certos tipos de ‘identidades de gênero’ parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente por não se conformarem às normas da inteligibilidade cultural” (BUTLER, 2012, p. 39).

Nesse sentido, analisaremos como as autonegações de Herzer e de Nery ocasionam “explosões” (BUENO; DA COSTA; KRAUSE, 2005, p. 1) nos sistemas lógicos de inteligibilidade de sexo/gênero hegemônicos e nas identidades clássicas. Assim, os conceitos homem/mulher serão apresentados como insuficientes para analisar as expressões de Herzer e de Nery. Em vez disso, serão indicadas, a partir de analogias com filosofias africanas e ameríndias, possíveis rotas de estudo para compreender os modelos culturais não-hegemônicos que esses autores emanam e que ecoam em suas vozes. Tomaremos o estudo da lógica como um “fenômeno etnográfico” (DA COSTA, 2018, p. 98), ou seja, transitaremos entre pluralidades e diversidades que não se fecham em conjuntos identitários rígidos e imutáveis, próprios da lógica clássica. Assim,

sustentaremos que há diversas lógicas possíveis e que as expressões de Herzer e de Nery remontam culturas e lógicas de vida não-hegemônicas.

Defenderemos, também, que as obras de Herzer e de Nery geram explosões em certa definição canônica de autobiografia. Para isso, desdobraremos nossas críticas à insuficiência da lógica clássica para as definições apresentadas por Philippe Lejeune em *O pacto autobiográfico*, publicado em 1975. Esse texto surgiu como esforço de preencher a lacuna nos estudos teóricos literários da época sobre autobiografias. Mesmo com as críticas e reformulações da teoria, feitas pelo próprio autor (cf. LEJEUNE, 2014a, p. 56), suas definições iniciais não foram esquecidas pelos estudos autobiográficos, talvez pela teoria inicial estar tão próxima dos esquemas da lógica clássica e de suas pretensões de universalidade.

Tal texto apresenta uma tentativa de definir e de categorizar o que seria a autobiografia, como lemos em: “para que haja autobiografia (e, numa perspectiva mais geral, literatura íntima), é preciso que haja relação de identidade entre o *autor*, o *narrador* e o *personagem*” (LEJEUNE, 2014a, p. 18). Em tal definição, o autor introduz um sistema de equações que se estrutura da seguinte maneira: se, “autor = narrador e autor = personagem”, então, segue-se que “narrador = personagem” (LEJEUNE, 2014a, p. 19). Tal “transitividade da identidade” (QUINE, 2016, p. 96) segue os modelos da lógica clássica e se revela insuficiente para pensarmos as autobiografias de Herzer e de Nery, pois tais vozes implicam em contradições e dificuldades para a teoria identitária e autobiográfica de Lejeune.

Se pensarmos a transitividade da identidade a partir da obra de Herzer, por exemplo, veremos que a assinatura ‘Anderson Herzer’ não é tida como nome próprio, mas como pseudônimo ou nome artístico, tanto nos prefácios de *A queda para o alto* (1982) quanto em seus críticos literários e jornalísticos da época. No caso de Nery, que autodeclarou publicar *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984) com um pseudônimo para se proteger por conta da ilegalidade das cirurgias e mudanças de documentos civis pelas quais passou (cf. NERY, 1984, p. 7), ao longo dos anos, incorporou seu pseudônimo como nome próprio. Nesse sentido, analisaremos como a pluralidade e a ilegalidade de seus nomes colocam em xeque a completude do sistema autobiográfico de Lejeune, de 1975.

Proporemos, por fim, que os sistemas lógicos clássicos, encontrados tanto nos contornos sociais de Herzer e de Nery quanto em críticas literárias e jornalísticas sobre suas obras, impõem a ininteligibilidade, ou seja, a incompreensão, de suas expressões e autonomeações, conseqüentemente, conformando-as aos moldes normativos ou

patológicos. Utilizaremos o conceito de “violência ética” (BUTLER, 2015) para indicar como os sistemas de sexo/gênero clássicos atuam como projetos de regulação universal que apagam as singularidades dos indivíduos e impõem ideais inatingíveis e extrínsecos às pessoas. Estudaremos também como essa violência implica em uma falta de escuta e de entendimento das nomeações autorais, isto é, das marcas de Herzer e de Nery. Com isso, nos oporemos às tradições colonialistas de silenciamento e de apagamento das diversidades lógicas e afirmaremos uma certa escuta dinâmica e apta ao movimento como metodologia crítica literária tanto no presente estudo quanto para estudos futuros.

Em resumo, apresentaremos, no capítulo 1 desta pesquisa, uma análise de *A queda para o alto* (1982) expondo as autoneomeações e nomeações de sexo/gênero de Anderson Herzer em seus relatos e em seus poemas. Avaliadas as maneiras com que o autor se apresenta, refletiremos em que medida os prefácios de Eduardo Suplicy e de Lia Junqueira operam como vozes silenciadoras das autoneomeações não-normativas de Herzer. Em seguida, avaliaremos suas recepções críticas literárias e jornalísticas a fim de apontar como boa parte dessas interpretações se alinham aos silenciamentos, das diversidades lógicas de Herzer, promovidos pelos seus prefaciadores. Enfim, exporemos como, dos anos 2000 em diante, a narrativa de Herzer tem sido incorporada pela crítica literária e jornalística como parte dos fenômenos de transexualidades e de transgeneridades, assim, ressaltando as expressões de masculinidades do autor.

No capítulo 2, estudaremos *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984), de João W. Nery, a partir das relações entre as autoneomeações masculinas e transexuais do autor em relação aos discursos médico-patológicos que o influenciaram naquele período. Avaliaremos como é possível encontrar pelo menos duas linhas lógicas distintas em sua obra: uma autoral e explosiva em relação à cisnormatividade e outra próxima dos discursos médicos hegemônicos. Desenvolveremos, em seguida, uma análise dos discursos médico-patológicos sobre as experiências transexuais a fim de indicar as matrizes de sexo/gênero hegemônicas no interior desses discursos. Também analisaremos como parte de seus críticos literários e jornalísticos seguiram tais discursos médicos, ao nomeá-lo como transexual, e impuseram ao autor uma suposta feminilidade subjacente.

No capítulo 3, estudaremos como os princípios da lógica clássica moldam as matrizes de inteligibilidade de sexo/gênero dominantes e como as narrativas de Herzer e de Nery implicam em explosões desses sistemas. Consequentemente, refletiremos como tais textos reformulam certa definição canônica de autobiografia, proposta por Philipp Lejeune, em 1975, ao desestabilizarem os princípios da lógica clássica pressupostos por

tal definição. Avaliaremos, por fim, como os apagamentos e silenciamentos das expressões autorais de Herzer, assim como a reificação da nomeação transexual de Nery, promovidos por parte de suas recepções críticas, podem ser reconhecidos como “violências éticas” (BUTLER, 2015). Assim, esperamos contribuir para as discussões sobre transgeneridades nos estudos comparados de literaturas de língua portuguesa, nos estudos de gênero e nas filosofias da lógica.

## 1. ANDERSON HERZER: NOMEAÇÕES AUTORAIS E SUAS RECEPÇÕES CRÍTICAS

*A autobiografia de um poeta são seus próprios poemas. O resto é suplementar.  
Eugenio Evtuchenko – Autobiografia precoce*

### 1.1 Nomeações em Herzer

Iniciaremos com a caracterização de um cenário complexo das enunciações de sexo/gênero relacionadas à obra de Anderson Herzer (1962 – 1982). Para isso, partiremos de um levantamento crítico das nomeações do autor, sejam elas autonomeações ou nomeações atribuídas ao autor por outras pessoas, a fim de expor a pluralidade de perspectivas de sexo/gênero que o cerca. Nesse sentido, não criaremos nomeações ou categorias a serem atribuídas às expressões de Herzer, ainda que nós as analisemos a partir de um posicionamento trans, ou seja, que considera que Herzer está além das binaridades cisgêneras.

Escutaremos cada autonomeação e cada enunciação de reconhecimento de si tal como se apresentam nos textos. Perseguiremos a pluralidade de nomeações como um dado positivo para a investigação, em vez de tentar conformar diversidades a moldes de sexo/gênero hegemônicos. Com isso, estamos propondo que a obra de Herzer seja analisada a partir de suas diferenças, sem que se busque um sentido de unidade e de coerência de sexo/gênero de acordo com as matrizes culturais hegemônicas. Além disso, não atribuiremos nomeações de transgeneridade ou de transexualidade ao autor, visto que ele próprio não as usou, embora as nomenclaturas trans atuais sejam ferramentas de inteligibilidade para fenômenos de diversidades de sexo/gênero tais como os de Herzer. Nosso trabalho será localizar as nomeações realizadas por Herzer e ponderar eticamente as nomeações atribuídas a ele, seja pelas pessoas de sua convivência, por seus prefaciadores ou por seus críticos literários e jornalísticos.

A fim de investigar entradas não normativas para esses temas, dialogaremos com perspectivas não-hegemônicas, como filosofias ameríndias, africanas e estudos de gênero, por exemplo, para que confrontemos as matrizes culturais dominantes e suas pretensões de universalidade a partir de matrizes culturais diversas. Nossa intenção é criar um diálogo comparativo que opere mais pelas quebras das noções hegemônicas do que por comparações identitárias e fechadas entre Herzer, Nery e filosofias decoloniais. Por fim,

é importante ressaltar que tais diálogos filosóficos interculturais não pretendem delinear uma soma passível de ser ordenada e categorizada segundo uma unidade fixa de pensamento.

O livro *A queda para o alto* foi publicado em 20 de outubro de 1982, sendo que, em 10 de agosto do mesmo ano, seu autor estava falecido. Dessa maneira, a assinatura da primeira capa ficou a cargo de Eduardo Suplicy, que atuava como representante legal de Herzer na época. Em entrevista pessoal com Suplicy, o atual vereador de São Paulo declarou que “Herzer” era um nome comum no tratamento entre ele e Anderson, por isso decidiu colocá-lo como assinatura na capa<sup>7</sup>. Também encontramos essa assinatura endereçada a Suplicy em uma carta reproduzida por Herzer em seus relatos (cf. HERZER, 1982, p. 171). Ao final dos relatos de *A queda para o alto* (1982), encontramos a assinatura “Anderson Herzer”, assim como também a encontramos na apresentação do livro, após o poema “A gota de sangue”. Notamos que, ainda que tenham sido promovidos apagamentos de expressões autorais masculinas em relação à obra de Herzer, a composição do livro reserva ambivalências e complexidades editoriais que devem ser levadas em conta. A preservação da assinatura “Anderson Herzer” é um dos elementos fundamentais dessas ambivalências e da preservação de uma perspectiva de Herzer sobre si mesmo.

Tal assinatura parece ganhar força com a saída de Herzer da FEBEM. Em seus relatos, não há indícios do uso do prenome ‘Anderson’ ao longo dos anos de encarceramento, o que pode indicar que sua formulação, ato autoral sobre sua própria vida, tenha ocorrido durante o tempo em que esteve liberto e trabalhando na Assembleia Legislativa de São Paulo, sob a tutela de Suplicy. A outra e única publicação de Herzer que chegou até nós, além de seu livro, foi uma publicação independente chamada *Versejando*<sup>8</sup>, lançada em julho de 1982, com poemas de pessoas que trabalhavam na Assembleia Legislativa. Em *Versejando*, temos cinco poemas, também presentes em *A queda para o alto* (1982), todos assinados por “Anderson Herzer”. Há também uma pequena autobiografia, que Suplicy reproduz no prefácio à obra de Herzer, em que lemos: “Anderson Herzer, jovem poeta, escreve desde os doze anos de idade” (HERZER, 1982, p. 18). Dessa maneira, notamos a preferência da automeação de Herzer no período final de sua vida. Tal preferência é corroborada pelo relato de Suplicy que conta que o autor,

---

<sup>7</sup> Entrevista realizada na Câmara Municipal de São Paulo em: 09 mai. 2019. Arquivo pessoal.

<sup>8</sup> Arquivo pessoal.

ao ser chamado pelo nome de registro, “preferisse ser Anderson” (cf. HERZER, 1982, p. 16).

Localizamos uma variedade de nomes ao longo dos relatos de Herzer. Na abertura de sua autobiografia, lemos que seus pais o “lançaram ao mundo com o nome de Sandra Mara Peruzzo” (HERZER, 1982, p. 27). Nessa frase, percebemos como Herzer trata o nome de registro como uma atribuição alheia, que se afasta de sua voz e de suas autoneameações. Com o falecimento de seus pais biológicos, ele foi adotado por sua tia consanguínea paterna e por seu marido. No livro, os tios não têm seus nomes expostos, sendo chamados de “tia A.” e de “tio B.” (HERZER, 1982, p. 30). Tal código parece ser uma estratégia de preservação da imagem de seus pais adotivos, dado que Herzer relata as violências que sofreu por parte de seu tio/pai. Com a adoção, seu nome de registro passou a ser “Sandra Mara Herzer” (HERZER, 1982, p. 30).

O sobrenome “Herzer” parece ter sido atribuído pelo “tio B.”, pois seu nome era “Bertholdo Herzer” (O GLOBO, 22/10/1982, p. 2). Encontramos tal informação em uma carta enviada ao jornal *O Globo*, dois dias após o lançamento do livro de Herzer. Nessa carta, lemos a perspectiva de Bertholdo sobre os abusos e as violências, a saber, os assédios sexuais e a fratura de um braço de Herzer, dos quais foi acusado, no capítulo VII de *A queda para o alto* (1982). Bertholdo nega a veracidade dos relatos de Herzer, se referindo a ele sempre pelo nome de registro e com marcações de sexo/gênero femininas como “filha” (O GLOBO, 22/10/1982, p. 2), por exemplo. Tal marcação revela parte das estratégias de um jogo de forças entre discursos que disputam pela verdade, isto é, por adquirir certo valor de correspondência entre os relatos e os acontecimentos.

Na carta de Bertholdo, lemos: “somos uma família humilde mas honrada e que pautamos nossas vidas dentro da moral e dos bons costumes, nunca tendo conhecido os fatos citados no livro” (O GLOBO, 22/10/1982, p. 2). Notemos que conceitos como “moral” e “conhecimento”, escolhidos por Bertholdo, dialogam com as tradições filosóficas ocidentais por serem tópicos de grandes disputas e debates. Já conceitos como “honra” e “bons costumes” revelam uma certa posição de enunciação regulatória ou moral de acordo com valores que poderíamos reconhecer como masculinos e patriarcais. Essa perspectiva é corroborada pela frase final da carta de Bertholdo, que assina sua pretensa enunciação de verdade, em busca de reconhecimento público, ao pedir ao jornal que “apreciasse humanamente o que diz um homem de 69 anos” (O GLOBO, 22/10/82, p. 2).

Os conceitos de humanidade e de homem, assim como a idade, são mobilizados por Bertholdo para garantir a veracidade de sua enunciação. Haveria uma correlação entre

verdade, homem, humanidade, honra e moral? Inicialmente, nos parece que o discurso de Bertholdo se alia a certa tradição filosófica canonizada, em que os homens são os fabricantes de um conceito de humanidade do qual fazem parte apenas esses mesmos homens. Aristóteles reúne em seus trabalhos sobre política noções que parecem ecoar em disputas contemporâneas como a de Bertholdo em relação a Herzer. Marilena Chauí escreveu que na política aristotélica “o indivíduo só existe como cidadão (sua humanidade é sua cidadania)” (CHAUÍ, 2002, p. 350), e que seriam cidadãos apenas “os homens adultos livres nascidos no território da Cidade [...]. Estão excluídos da cidadania: as mulheres, as crianças, os muito idosos, os estrangeiros e os escravos” (CHAUÍ, 2002, p. 467). Podemos inferir que a humanidade é uma característica de poucos homens no sentido contemporâneo de categoria de sexo/gênero. Assim, compreendemos que a maior parte das pessoas é tradicionalmente excluída da noção de humanidade desenvolvida pelo cânone ocidental. O apelo público de Bertholdo pode ser interpretado, dessa maneira, como uma reivindicação de humanidade e de cidadania que tem em vista garantir a verdade de sua enunciação, própria e possível apenas para poucos homens.

As denúncias de violências sofridas e relatadas por Herzer em seu livro não deixaram apenas Bertholdo indignado, mas também revoltaram Humberto Marini Neto, diretor da unidade da Vila Maria da FEBEM, na época em que Herzer estava encarcerado. Marini também disputou por sua imagem pública nas mídias, por meio de grandes jornais (cf. FOLHA DE SÃO PAULO, 17/10/1982, p. 55), e por meio da publicação de um livro, no ano seguinte ao lançamento de *A queda para o alto* (1982). Na orelha do livro *Educação e tratamento da criança e adolescente institucionalizado: comentários e reflexões* (1983), de Humberto Marini Neto, encontramos a seguinte promessa: “Próximos lançamentos do autor: - ‘A Escalada para a ruína’, contendo a verdade sobre o caso Herzer, autora de ‘A Queda para o Alto’”. Tal livro, assim como outro também mencionado na orelha, jamais foram publicados. A nós, vale indicar a intenção de Humberto Marini ao expor seu desejo de publicar um texto que portasse a verdade sobre Herzer, ecoando uma indignação semelhante à de Bertholdo Herzer. O título do projeto de livro de Marini é uma notável revolta em relação às denúncias de violências sofridas na FEBEM expostas por Herzer, e, assim como na carta de Bertholdo, percebemos que Marini nomeia Herzer no feminino, como “autora”.

Haveria, então, uma disputa pela enunciação da verdade por parte de Bertholdo Herzer e de Humberto Marini Neto frente às exposições de violências sofridas por Anderson Herzer. As estratégias dos dois homens se aliam a conceitos filosóficos



ocidentais, como moral, honra, verdade, bons costumes e humanidade, que garantiriam uma posição discursiva publicamente reconhecida como verdadeira. Não é sem propósito que esses conceitos sejam mobilizados como estratégias de reivindicação de uma posição de enunciação da verdade, afinal, a garantia da correspondência entre discursos e acontecimentos parece ser entendida, por esses homens, como uma capacidade ou aptidão daqueles que são reconhecidos como homens, morais, de bons costumes, humanos e honrados. Melhor dizendo, a verdade seria produzida em uma identidade tautológica, ou seja, seria produzida por membros de um seletivo grupo de sexo/gênero, tendo em vista esses mesmos membros, em um círculo fechado.

O confronto entre os relatos de Herzer e as posições de Bertholdo e de Humberto Marini são um prenúncio, nesta pesquisa, de embates recorrentes por enunciações da verdade, que retornarão ao relacionarmos os textos de Herzer com certas perspectivas de seus críticos literários e jornalísticos. Com essas disputas, também podemos notar que a atribuição de nomeações femininas a Herzer nega a diversidade de suas expressões autorais e, portanto, integra um conjunto de estratégias hegemônicas pela enunciação da verdade. Dessa maneira, sugerimos que, nos textos de Bertholdo e de Humberto Marini, há um processo de reificação do sexo/gênero de Herzer em uma feminilidade. Esse processo parece ter como finalidade inscrever a fala de Herzer na não-humanidade e na não-cidadania, o que terminaria por corroborar com a acusação, de Bertholdo e de Marini, de que as denúncias de violências sofridas pelo autor seriam falsas ou não confiáveis.

Retomando o tema da assinatura ‘Anderson Herzer’, notamos que o prenome ‘Anderson’ surge como uma autonegação, isto é, como um ato de diferenciação frente a processos de imposição de destinos ou expectativas de sexo/gênero femininos atribuídos a Herzer por seu contexto social. Alguns críticos (cf. FRANCO JR., 2008; SALGADO, 2016) reconhecem uma relação anagramática entre o nome de registro ‘Sandra’ e o nome ‘Anderson’, o que poderia indicar certa relação de continuidade entre os nomes ou uma recodificação de algo anterior que já estava dado. Salgado (2016) propõe que o prenome “Anderson” nasce de um ato de “autopoiesis”, isto é, um ato de “criação de si mesmo” (SALGADO, 2016, p. 14).

Todavia, se retomarmos certo uso do conceito de *poiesis*, segundo a proposta de Aristóteles, teríamos um ato de produção de algo que está para além daquele que o produz, isto é, que tem como fim a fabricação de uma obra (cf. CHAUI, 2002, p. 332). Por exemplo, como na ação de um artesão que produz uma cadeira ou de um médico que produz, em um outro ser, a cura para uma doença. A leitura de Salgado (2016) se

contrapõe ao uso aristotélico do conceito de *poíesis* ao sugerir uma “autopoiesis” descontextualizada de certos discursos clássicos sobre os saberes e que subverte a causa final da ação poética. Se com Aristóteles, teríamos um produto além do ser como causa final da *poíesis*, com Salgado (2016), teríamos o si mesmo como produto da ação sobre si. Aristotelicamente, esse movimento seria contraditório, isto é, não científico ou não aliado aos saberes hierarquicamente superiores. Adiante, investigaremos outras implicações lógicas acerca desse tema. Por ora, nos contentaremos com a indicação de certo confronto entre sistemas clássicos de conhecimento em relação às interpretações contemporâneas das expressões de sexo/gênero de Herzer.

Se partirmos de noções indígenas ameríndias para a significação dos nomes, como citado no livro *Linguagem, realidade e significado* (1976), teremos que o nome é considerado para certos povos como “uma parte definida de sua personalidade, a mesmo título que seus olhos e seus dentes, e [...] a manipulação mal-intencionada de seu nome lhes pode causar tanto dano como uma ferida em qualquer parte do corpo” (SIMPSON, 1976, p. 25). Nessa perspectiva, percebemos que há uma filosofia subjacente que revela os seres humanos como parte integrada à totalidade da vida. Não haveria, nesse caso, uma separação entre a linguagem e a vida, como se a primeira possuísse certa independência e autonomia em relação à segunda ou, ainda, como se o nome ‘Anderson’ fosse uma espécie de mentira em relação ao nome de registro anterior. Assim sendo, poderíamos sugerir que tanto no ato da renomeação de Herzer em sua adoção por seus pais/tios quanto na atribuição autoral do prenome ‘Anderson’, há uma implicação vital sobre a pessoa nomeada.

O prenome ‘Anderson’ pode ser pensado como um ato de recodificação do ser a partir de si mesmo, de suas próprias tendências. A possibilidade anagramática entre ‘Sandra’ e ‘Anderson’ também nos diz que aquele que se autnomeia reconfigura ou recodifica os sentidos de vida atribuídos a ele em seu nascimento, como um processo de renascimento. Davi Kopenawa Yanomami relata, em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), que as primeiras nomeações que as crianças recebem são como apelidos, muitas vezes usados como maneira de ofender ou provocar uns aos outros, em sua cultura. O processo de nomeação exterior, isto é, vinda de outros, teria também acontecido com o nome ‘Davi’, imposto pelos brancos da Funai quando o autor se tornou adulto. Por outro lado, sua autnomeação é relatada da seguinte maneira: “meu último nome, Kopenawa, veio a mim muito mais tarde, quando me tornei mesmo um homem. Esse é um verdadeiro nome yanomami. Não é nem nome de criança nem um apelido que

outros me deram. É um nome que ganhei por conta própria” (KOPENAWA, 2015, p. 71). Este nome surgiu em uma comunicação ritual com os espíritos *xapiri* devido à necessidade de autor enfrentar o genocídio, causado por garimpeiros, na floresta onde vivia (cf. KOPENAWA, 2015, p. 72).

A “autopoiesis” (SALGADO, 2016, p. 14) do prenome ‘Anderson’ parece guardar certo mistério de uma nomeação que se ganha “por conta própria”, como lemos em Kopenawa (2015) e que nos inspira a pensar a condição de Herzer. A possível relação anagramática entre os prenomes de Herzer também poderia ser refletida como um processo de codificação e recodificação ou, também, de tradução de sentidos. Bunseki Fu Kiau, traduzido para o português brasileiro por Tiganá Santana, desenvolve o conceito de código na língua kikongo como operações próprias ao interior de uma comunidade, como lemos na seguinte passagem:

Um código (nó) de um especialista deve ser decodificado por um especialista (do sistema = *kimpa, fu*). O que é fundamentalmente sistêmico só pode ser facilmente entendido dentro do sistema. Nosso atual conhecimento das formas de codificar e decodificar códigos culturais – de culturas alheias – é a base do antagonismo humano no mundo hoje (SANTOS, 2019, p. 84).

Nesse sentido, o prenome ‘Anderson’ pode ser pensado como uma operação interna a um tipo de cultura excluída das matrizes culturais hegemônicas, visto que, frequentemente os códigos expressivos de Herzer não são compreendidos e assimilados, como vimos nos textos de Bertholdo Herzer e de Humberto Marini Neto, por exemplo. A inteligibilidade dos processos de codificação e de decodificação utilizados por Herzer dependeria, assim, de especialistas que pudessem partilhar o acesso a tais sistemas. Em comentário ao texto de Bunseki Fu Kiau, Tiganá Santana chama a atenção para a tarefa do especialista (*nganga*) ser como uma atividade de ‘tradução’, conforme lemos em: “O(a) *nganga* é um(a) ‘tradutor(a)’ de nós (*kolo*) porque os deve, em geral, decifrar para alguém, mesmo para quem partilha da mesma morada sócio-linguístico-cultural” (SANTOS, 2019, p. 178). Bunseki Fu Kiau, por sua vez, indica que o estudo das línguas é a chave para o aprendizado de codificação e decodificação de culturas (cf. SANTOS, 2019, p. 15).

Dessa maneira, a travessia entre as nomeações ‘Sandra’ e ‘Anderson’ pode ser tida como uma operação com códigos, uma tradução entre culturas, ou ainda, uma tradução entre línguas. Com isso, sugerimos que Herzer talvez estivesse indicando, em seus relatos e expressões de sexo/gênero, uma língua desconhecida para outras pessoas

participantes de sistemas culturais de sexo/gênero hegemônicos. Portanto, suas enunciações guardariam mistérios e imposições de limites de inteligibilidade para aqueles com quem Herzer conviveu, assim como para boa parte de seus críticos literários e jornalísticos, como veremos no final deste capítulo.

Sistemas como o de Herzer poderiam também ser pensados comparativamente como uma “linguagem dos enigmas”, conforme apresenta o filósofo Muniz Sodré, no livro *Pensar Nagô* (2017), ao analisar filosofias não-ocidentais, como as nagô, as hindu e as gregas antigas. Segundo Sodré: “o obscuro pode apontar o caminho para uma nova imagem de pensamento” (SODRÉ, 2017, p. 64). Assim sendo, aquilo que parece ininteligível para certa matriz cultural hegemônica, pode reservar modos de vida, línguas e sistemas de inteligibilidade diferentes. Qual seria a língua de Herzer e se seríamos aptos a cifrá-la e decifrá-la, são as questões que nos inquietarão nesta pesquisa.

Investigando possíveis significados para o nome com o qual Herzer assinou seus textos, encontramos que o prenome ‘Anderson’ deriva da raiz grega *andrós*, que expressa sentidos de virilidade e de masculinidade. Já o sobrenome ‘Herzer’ poderia ser tido como a somatória de duas palavras alemãs: *Herz*, que traduzimos como “coração”, e *er*, como “ele”<sup>9</sup>. ‘Herzer’ pode ser encontrado no alemão corrente em palavras como *Herzerkrankungen*, por exemplo, significando “doenças do coração”<sup>10</sup>. Em analogia, localizamos, nos relatos de Herzer, o uso de um remédio chamado Optalidon, comumente ingerido por jovens, nos anos 70 e 80, como entorpecente. Uma de suas indicações de uso se refere ao tratamento de dores excessivas<sup>11</sup>. Tais invocações semânticas poderiam nos levar a questionar como estas podem contribuir para o estudo da obra em questão.

### 1.1.1 Poesia e autopoiesis

Ao analisarmos os 46 poemas da segunda seção de *A queda para o alto* (1982), encontramos refrões temáticos e léxicos que se cruzam aos sentidos dos nomes ‘Anderson Herzer’ que mencionamos. Listaremos alguns desses refrões a fim de iniciar nossas análises: amor, morte, renascimento, natureza, religiosidade, escuridão, dor, sangue,

<sup>9</sup>Conforme dicionário virtual disponível em: <https://pt.bab.la/dicionario/alemao-portugues/>. Acesso em: 30 jun. 2021.

<sup>10</sup>Conforme relato de Nina Auras, mestrandia em filosofia alemã pela Universidade de São Paulo.

<sup>11</sup>Conforme bula em: <https://www.bulas.med.br/p/bulas-de-medicamentos/bula/63857/optalidon.htm>. Acesso em: 30 jun. 2021.

relações familiares, a perda de um amor e/ou a procura por um, tristeza, luto, poesia, boemia, grito, alegria, choro, vida, memória, esquecimento, ferida, desejo de felicidade, pureza, cidade e expectativas.

O excesso sentimental e romântico é uma das marcas na poesia de Herzer que nos aproxima das possibilidades semânticas de seu sobrenome adotivo. Diversos críticos literários apontaram essas características, alguns de maneira a tentar produzir sentidos para elas, como Salgado (2016), ao dizer que nos poemas de Herzer “vigore uma dicção ingênua, de corte sentimental. E quando se fala em poesia ingênua é no sentido que encontramos entre os românticos” (SALGADO, 2016, p. 18); outros, de maneira a estereotipá-las, como em Gomes (1988), ao nomear os poemas do autor como “textos romanticamente clichêizados” (GOMES, 1988, p. 211). Encontramos excessos amorosos e de dores em poemas como “Mar do amor eterno”, nos versos:

Você a sufocou, você a amou  
 você a prendeu, a amordaçou.  
 Mas você amou tanto que...  
 - Mar, você a levou,  
 pra sempre...  
 (HERZER, 1982, p. 209).

Nesses versos, o sujeito poético lamenta a perda da amada, que foi tragada por uma força marítima do “mar do futuro” ou “mar do infinito”, que lemos no início do poema, e que parece expressar a força dos desejos e das expectativas amorosas do sujeito poético. Localizamos imagens poéticas semelhantes, em que o poeta e as personagens que ele descreve se misturam à natureza como uma coisa só (cf. HERZER, 1982, p. 196). Dores de amor se repetem nos poemas, assim como expectativas afetivas ou expectativas de reconhecimento não correspondidas. O conteúdo emocional dos poemas está aliado, em grande parte, a expressões de sexo/gênero masculinas, que parecem embaralhar limites canônicos entre texto ficcional e texto autobiográfico e reforçar a autopercepção masculina de Herzer sobre si mesmo.

Poemas como “A canção de saudade... eterna” corroboram com essa ideia, na medida em que o sujeito poético, tal como Herzer em seus relatos, lamenta a morte precoce do pai e a ausência de oportunidade de conviver com ele. Assim, também poderíamos ler o poema “Prostituição e o fim da vida” como uma elaboração dos sentimentos de Herzer em relação à própria mãe. No mesmo sentido, nossa hipótese é reforçada pela prevalência da voz em primeira pessoa e a descrição de si e dos seus pares como jovens, de alguma maneira ainda experimentando a infância, como lemos nos

versos: “nos seus lábios, o gosto do meu amor menino” (HERZER, 1982, p. 185), “fui menino sem juízo” (HERZER, 1982, p. 215) e “meu coração adolescente” (HERZER, 1982, p. 237).

Outros exemplos em que o sujeito poético se nomeia no masculino se encontram em poemas como “A gota de sangue”, no verso: “sou filho da gota” (HERZER, 1982, p. 23); “Caminhos do perdão”, no verso: “eu homem solitário, ancorado, como um veleiro sem turistas” (HERZER, 1982, p. 178); “Poesia passagem”, no verso: “fingindo ser criança, sou seu homem” (HERZER, 1982, p. 195); e em “Gente, termo exato para sua identificação”, no verso: “verás teu filho, homem de pudor” (HERZER, 1982, p. 226). Esses são apenas alguns exemplos de expressão de masculinidades na poesia de Herzer. Todavia, também notamos como, por vezes, o sujeito poético não se marca como masculino, por exemplo, ao se projetar como uma força natural, como no poema “Encontrei o que eu queria”, em que lemos: “eu queria ser da noite o sereno” (HERZER, 1982, p. 182). Essa variação indica como Herzer, apesar de se expressar segundo marcações de masculinidade, não se limita a qualquer modelo de sexo/gênero hegemônico, se projetando, então, como uma expressão da natureza.

Para que aprofundemos possíveis perspectivas poéticas de Herzer sobre si mesmo, analisaremos dois poemas em que o tema do nome é desenvolvido. O primeiro deles é “Estado psicológico”, em que lemos os pesares de um sujeito poético que reconhece os erros que cometeu com a mulher amada e que, por isso, decide partir:

#### ESTADO PSICOLÓGICO

E de chorar, já sou pranto;  
de lembrar, esquecido,  
nas mãos, palmas calejadas  
cavando desejos, proibidos.  
E de pensar, já sou louco,  
não há encontro para mim,  
não tenho nome em tua lista,  
não iniciei, sou sem fim.  
Com tantos erros passados,  
ganhei má fama sozinho,  
com tantos passos errados  
não encontrei meu caminho.  
Tentei abrir as mãos e não vi nada,  
nem mesmo aquele beijo da mulher falada,  
nem aquele antigo abraço que ganhei,  
eu lutei... perdi! Porque contigo errei.  
E de pecados, sou negro,  
de relutar, sou sem forças,  
de persistir, sou sem vista,  
de agredir, comunista!  
Não tenho eira nem beira,  
não tenho amor para amar,

não posso amar quem não aceita  
 lutar e ver fracassar.  
 E vou seguindo sem luzes,  
 ninguém verá minha partida,  
 não quero deixar saudades,  
 nem prantos na despedida.  
 E se me quer na lembrança,  
 guarde meu nome contigo  
 meu nome é nome, só nome  
 é simples, mas decisivo.  
 Na flor das noites de sangue  
 eu parto sem chorar dor,  
 eu parto, mas deixo contigo  
 o que fui aqui,  
 ... deixo amor  
 (HERZER, 1982, p. 193).

O poema começa pela partícula “e”, como se já estivesse no meio de algo ou como se fosse uma adição de algo anterior que se repete na experiência daquele que canta o poema. Seus primeiros versos expressam o cansaço de quem ama e é interdito por seus sentimentos, como lemos em: “nas mãos, palmas calejadas / cavando desejos, proibidos” (HERZER, 1982, p. 193). Tal privação pode ser entendida tanto como uma recusa da mulher amada quanto como uma repetição de fracassos e desencontros entre o sujeito poético e as interdições que a sociedade deposita sobre a partilha de seus sentimentos. O poema segue da seguinte maneira: “e de pensar, já sou louco / não há encontro para mim, / não tenho nome em tua lista” (HERZER, 1982, p. 193). A ausência do nome do poeta parece, à primeira vista, apenas uma recusa na lista telefônica da amada. No entanto, o final do poema amplia os sentidos do tema do nome revelando a luta do sujeito poético por firmar seu nome próprio no mundo, como lemos em: “e se me quer na lembrança, / guarde meu nome contigo / meu nome é nome, só nome / é simples, mas decisivo” (HERZER, 1982, p. 193). Notemos como o tema da memória e da nomeação estão entrelaçados nesses versos, de maneira que, aos poucos, o sujeito poético expõe o temor de ser esquecido.

Os versos finais de “Estado psicológico” são como uma proposta de nomeação do sujeito poético que podemos interpretar como uma tautologia. Isto é, o poeta sugere que a amada guarde seu nome e, ao revelá-lo, ele diz que seu nome é nome, como uma reafirmação circular do mesmo sobre si. Em outros poemas de *A queda para o alto* (1982), como “Mataram João Ninguém” e “A espera”, encontramos aut nomeações como “João Ninguém” e “poeta”; há também nomeações de si como forças da natureza, como já vimos no poema “Encontrei o que eu queria”. A partir de nomeações tautológicas, como “meu nome é nome”, ou paradoxais, como “João Ninguém”, localizamos indícios da luta do

sujeito poético em firmar sua existência no mundo social. Essa batalha se cruza com a de Herzer na medida em que a voz que se expressa tem, muitas vezes, seu reconhecimento negado ou marginalizado socialmente. O verso “meu nome é nome” pode também ser lido como uma repetição identitária, em que algo é igualado a si mesmo na intenção de afirmar e firmar aquilo que se é, e que é retirado de si constantemente. Ou seja, a sequência “só nome, / é simples, mas decisivo” reforça como o nome, algo partilhado por muitas pessoas na sociedade colonialista em que vivemos, é interdito ao poeta, não apenas pela mulher amada e perdida, como por todo um contexto social de privações. Assim, seu desejo, além de ser afetivo, é pela própria possibilidade de ter um nome, o que seria decisivo em sua existência e na perpetuação de si como memória.

É marcante em alguns poemas de Herzer, como “Estado psicológico”, a presença de uma força de esperança na continuidade da existência. No verso final desse poema, o sujeito poético diz que, ao partir, deixará o que ali foi, a saber: “amor” (HERZER, 1982, p. 193). De alguma maneira, o poeta crê que, por mais que sua vida tenha sido marcada por interdições, perdas, dores e desencontros, ele se inscreve em um tipo de eternidade. No verso “não inicie, sou sem fim” (HERZER, 1982, p. 193) encontramos a perspectiva de uma voz que se reconhece como parte de uma cadeia de continuidades sem data de início ou de fim. O desejo de ser lembrado e de ter seu nome lembrado pela amada opera como disparador de tal força vital de continuidade do poeta.

O esquecimento aparece, assim, como diminuição da potencialidade vital do poeta e é, portanto, seu maior temor. Tal perspectiva sobre a memória e sobre o esquecimento pode ser encontrada também em filosofias e cosmologias africanas e ameríndias, que expressam a continuidade da vida a partir de um movimento de atualização constante das memórias/existências de seus antepassados. Como apontam Simas e Rufino: “só há morte quando há esquecimento” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 11). Poderíamos, analogamente, sugerir que a vitalidade do amor que o poeta de Herzer canta está guardada na permanência de seu nome e de seus versos na atualização de sua memória a partir da voz de seus sucessores.

O poema “Esquecido poeta morto” corrobora com tal possibilidade interpretativa, principalmente em sua máxima final, escrita em caixa alta, como leremos a seguir:

ESQUECIDO POETA MORTO

Todos vão esquecer que um dia eu existi  
nem meus vastos prantos vão sobreviver,  
versos com poeira de minha razão  
sãs lembranças de um poeta solidão.



E meu nome negro será terra ressecada  
 como a colheita que morreu sem dar o fruto  
 e na distância do azul vou ser imagem  
 e embaçado pelas nuvens serei um luto.  
 Quando olhar para baixo e avistar  
 homens sozinhos corroendo seu penar  
 farei um poema que esqueceu de ser lembrado  
 ao homem vivo, hoje porém crucificado.  
 Quando na chuva puder vir a flor a brotar  
 saiba que nela estarei a navegar  
 lavando a terra, desfazendo a crosta antiga  
 dando outra chance ao ser humano em terra lisa.  
 E se nos céus vir nuvens negras durante o dia  
 é que de tanto não ser ouvido, adormeci  
 é que de tanto lhe alertar antes do erro  
 me fiz penumbra, pois outra vez me iludi.  
 Mas qualquer dia, também sozinho a mim virá  
 um homem cego procurando um ninho eterno  
 e encontrará seu leito pronto em nuvem negra  
 verá que a morte é o sonho lento após o inferno.  
 E dos meus poemas empoeirados, serei luz  
 a todo homem que esqueceu de me lembrar,  
 serei figura, imagem oculta, já a reinar  
 nos céus sozinho, depois de tanto aqui chorar.

UM HOMEM JAMAIS MORRE, ENQUANTO  
 SUA EXISTÊNCIA FOR RECORDADA  
 (HERZER, 1982, p. 196).

Nesse poema, o sujeito poético expressa a certeza de que será esquecido por outros homens, que poderíamos entender tanto como categoria de sexo/gênero quanto como categoria de humanidade, isto é, pequeno grupo de homens cidadãos que regulam um grupo maior de pessoas diversas. Apesar da certeza do esquecimento, o poeta descreve um tipo de transmutação existencial e perpetuação de si na natureza, como lemos em: “quando na chuva puder vir a flor a brotar / saiba que nela estarei a navegar / lavando a terra” (HERZER, 1982, p. 196). Assim, notamos que a continuidade da memória do poeta também se encontra ‘transfigurada’ (cf. HERZER, 1982, p. 23) na própria natureza. Nesse poema, o nome reaparece da seguinte maneira: “e meu nome negro será como terra ressecada / como a colheita que morreu sem dar o fruto” (HERZER, 1982, p. 196). Nesse sentido, a constatação do esquecimento é também a certeza de que seu nome não será lembrado e que, portanto, morrerá prematuramente. Herzer escreve “nome negro” utilizando, possivelmente, o adjetivo como associação à cor da terra ressecada e ao luto que aparece adiante no poema, por sua própria morte prematura. Importante marcar que o adjetivo “negro”, que também encontramos no poema “Estado psicológico”, pode carregar uma semântica racista, isto é, que associa a escuridão/negritude à negatividade,

tal qual encontramos na antiguidade da cultura ocidental, como, por exemplo, na filosofia aristotélica (cf. LOPES, 2010, p. 86).

Nessa altura, podemos retornar ao conceito de “autopoiesis” proposto por Salgado (2016) e percebê-lo nos caminhos poéticos que Herzer teceu para experimentar e expressar a si mesmo. Seus poemas aparecem, nesse sentido, como possibilidades de lapidar e expressar quem se é. Assim, nos aproximamos daquilo que Herzer chamou de ‘transfigurar’, como anunciado na apresentação de seu livro: “vamos a uma poesia, na qual me transfiguro” (HERZER, 1982, p. 23). Gostaríamos de propor os conceitos de “figura” e de “imagem” como aquilo que se mostra e que é percebido. A correlação entre uma pessoa e as pessoas que a cercam é fundamental para pensarmos as relações éticas de reconhecimento e de falta de reconhecimento expressas nos textos de Herzer. Em “Esquecido poeta morto”, lemos: “e dos meus poemas empoeirados, serei luz / a todo homem que esqueceu de me lembrar, / serei figura, imagem oculta, já a reinar” (HERZER, 1982, p. 196). Esses versos revelam como as relações de reconhecimento são inspiradas pelo poeta que é luz, oposto da escuridão associada ao seu nome, após a transfiguração de sua imagem em natureza, indicando, assim, a continuidade de si para além da imagem humana. Nesse sentido, reforçamos que a obra de Herzer expande possibilidades de existência, se projetando além das perspectivas hegemônicas que cindem os seres humanos da natureza.

A seguir, analisaremos os relatos de Herzer, que constituem a primeira parte de seu livro, ainda que, cronologicamente, tenham sido escritos depois de seus poemas. Seguiremos localizando as nomeações do autor a fim de criarmos um panorama complexo de suas marcas e de suas expressões.

### **1.1.2 Pluralidade de nomes**

Ao longo dos relatos de *A queda para o alto* (1982), Herzer narra ter sido apelidado de diversas maneiras, a saber, como “Du” por seus avós na infância (cf. HERZER, 1982, p. 87); como “Nenê”, no bar do *Dog*, que frequentava em São João Clímaco, bairro da zona sul de São Paulo (cf. HERZER, 1982, p. 38); como “Ringo” e, em seguida, como “Motoca” em um emprego que teve, ainda menor de idade, em uma imobiliária, após uma liberação condicional da FEBEM (cf. HERZER, 1982, p. 151); como “galo”, por conta de sua intensa atividade sexo-afetiva entre seus pares na FEBEM

(cf. HERZER, 1982, p. 97); e como “Bigode” ou “Big”, nome famoso e reconhecido entre as internas das unidades da FEBEM na época em que Herzer esteve encarcerado (cf. HERZER, 1982, p. 152). Notemos como os nomes “Du”, “Nenê” e “Motoca” são mais neutros, isto é, não carregam uma marcação binária, masculina ou feminina, de sexo/gênero. Já “Ringo”, “galo” e “Bigode” poderiam ser interpretados como mais masculinos, nas culturas em que Herzer estava inserido. Assim sendo, percebemos que certas pessoas da convivência de Herzer reconheciam e marcavam as expressões de vida do autor de maneiras não-binárias ou masculinas. Já a assinatura ‘Anderson Herzer’ parece ter passado a existir após todos esses processos de nomeação que indicamos, e parece ser a única, talvez junto de “Bigode”, cunhada pelo próprio Herzer.

A fim de tecer a complexidade das expressões de sexo/gênero de Herzer, gostaríamos também de apontar as autonomeações femininas que ocorrem em seu livro. Há algumas flexões da linguagem no feminino, como nas seguintes passagens: “eu e minha irmã, em cima de duas cadeiras, ajoelhadas, olhando o corpo de meu pai em seu caixão” (HERZER, 1982, p. 28); “estava sentada no pátio quando meus olhos depararam com o ato amoroso de duas meninas” (HERZER, 1982, p. 65), que fala sobre a tomada de consciência das estruturas afetivas na ala feminina da FEBEM; “nem eu mesma me recordo de um dia ter recebido esse beijo” (HERZER, 1982, p. 94), em que o autor narra a falta do afeto materno em sua infância; “talvez nem eu mesma tenha conseguido com elas traduzir aquela realidade e aqueles crimes” (HERZER, 1982, p. 109), em que expõe as violências sofridas por uma menor na FEBEM. Por fim, há uma reflexão sobre o nome de registro: “toquei a campainha de minha casa, meu irmão abriu a porta, exclamando: ‘É a Sandra que voltou!’. Sandra... Sandra motivo, Sandra causa, Sandra desgraça, tudo, menos... Sandra gente. Como eu me sentia pequeno, humilhado... rebaixado” (HERZER, 1982, p. 88).

Nessas passagens, percebemos que a autonomeação feminina ocorre em palavras como “mesma”, “sentada” e “ajoelhadas”, que estão contextualizadas em frases que relatam sofrimentos. Já na tomada de consciência das estruturas afetivas na ala feminina da FEBEM, a marcação feminina parece indicar um marco anterior ao rito de passagem às práticas socioafetivas das quais Herzer acabara de tomar conhecimento. O nome de registro “Sandra”, no último excerto apresentado, se sobrepõe ao autor como um conjunto de fardos expressados pelas palavras “motivo”, “causa” e “desgraça”. Nesse sentido, percebemos que as rejeições e marginalizações provocadas pela família de Herzer se associam ao seu nome de registro. O nome “Sandra” não possui o atributo da humanidade,

como lemos no fragmento “tudo, menos... Sandra gente”. Isto é, esse prenome de registro parece provocar no autor um processo de desumanização, que o faz se sentir “pequeno, humilhado... rebaixado”. A flexão da linguagem é masculina nessa sequência, o que pode nos levar a pensar que as vivências masculinas eram tidas como engrandecedoras para Herzer, como uma possibilidade de ser quem se é ou como possibilidade de disputar pelo atributo de humanidade.

Em Herzer, é recorrente o uso do conceito de ‘personalidade’ ao falar sobre seus modos de ser no mundo. Ao longo do livro, encontramos passagens como: “aqueles dias me ajudaram a me definir melhor. Eu já tinha meus planos, já sabia exatamente como assumir minha personalidade publicamente” (HERZER, 1982, p. 66). Esse trecho se encontra no capítulo XII de seu livro, que é central na tomada de consciência de si mesmo. Herzer conta ter descoberto a existência dos ‘machões’, figuras masculinas e paternas na estrutura socioafetiva das internas da FEBEM. Ao observar o ato amoroso de duas pessoas internas, o autor notou que uma delas se trajava e se comportava de uma maneira que interpretou como masculina (cf. HERZER, 1982, p. 65). Essa observação fez com que ele se conscientizasse de suas próprias expressões de sexo/gênero, de maneira que pôde dar sentido a experiências vividas desde a infância, como lemos em: “sempre, desde a infância, eu tive jeito de menino, chegando inclusive, numa festa familiar, a ser confundido com um garoto. Dentro de mim tinha um grande desejo de ter nascido menino” (HERZER, 1982, p. 66).

Na época da descoberta dos ‘machões’, Herzer planejava sua primeira fuga da FEBEM. A assunção de sua personalidade e o reconhecimento de si estavam, assim, associados ao movimento de fuga, como maneira de expandir suas expressões de sexo/gênero aliada à tentativa de escapar de certas estruturas hegemônicas. Em uma passagem posterior, podemos interpretar que Herzer descreve como a expressão de si era interdita por pessoas a serviço das matrizes culturais de sexo/gênero hegemônicas: “eu havia me encontrado e conhecido uma parte de mim, antes bloqueada pelos outros” (HERZER, 1982, p. 73).

Em uma das fugas da FEBEM, Herzer retornou à casa de seus pais adotivos e teve uma briga na rua com sua tia/mãe, em que discutiu e gritou sem se importar com a presença dos vizinhos. A intenção de sua disputa pode ser lida na frase: “eu contava a todos a minha verdade” (HERZER, 1982, p. 86). Aqui retomamos nossas reflexões iniciais sobre o uso do conceito de verdade e adicionamos a perspectiva de uma verdade que é sufocada e que precisa ser gritada para que seja ouvida, ainda que essa escuta seja

apenas física, pois a inteligibilidade do que é dito vem a ser um problema à parte. O autor descreve o episódio da seguinte maneira:

Eu precisava assumir perante minha família o amor por uma mulher, para que entendessem que eu já havia assumido, e que minha verdade era segura e minha personalidade ninguém iria conseguir modificar: eu era homossexual, ponto final (HERZER, 1982, p. 87).

Nesse trecho, notamos, implicitamente, como a verdade do autor parecia estar posta em questão a todo tempo, refutada pelos contextos sociais que o cercavam. Nesse sentido, as expressões de Herzer parecem ser interpretadas como modificáveis ou até corrigíveis, segundo as matrizes de sexo/gênero hegemônicas, que podemos subentender em seu relato.

Herzer se mostra muito firme e consciente de suas expressões de sexo/gênero ou, também poderíamos dizer, de sua “personalidade”. A elaboração de sua verdade na frase “eu era homossexual” nos leva a pensar em uma estratégia de inteligibilidade, ou melhor, um meio de ser entendido por aqueles que o escutavam. Herzer utiliza o termo homossexual, que já possuía alguma popularidade na época, para marcar sua diferença socioafetiva. No mesmo sentido, ele menciona o termo “homossexualismo paraíba” (HERZER, 1982, p. 115) como nomeação corrente das práticas afetivas entre pessoas encarceradas na FEBEM. Nesse sentido, o autor declara: “éramos paraibas [...] pensaram que eu fosse um homem” (HERZER, 1982, p. 124).

Em outro trecho, encontramos como Herzer possuía leituras de sexo/gênero não apenas no espectro das ditas homossexualidades femininas, mas também das homossexualidades masculinas. Em cartas enviadas a Herzer por suas ‘filhas’, isto é, meninas da ala da FEBEM aparentadas por ele, lemos que as garotas estavam revoltadas com a recusa de suas investidas afetivas: “me rebaixando, me xingando de veado, broxa e outras coisas mais” (HERZER, 1982, p. 110). Tal reação, advinda de uma posição moral que poderíamos associar ao tabu do incesto (cf. LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 50), revela parte da multiplicidade de reconhecimentos e posicionamentos de sexo/gênero em Herzer que explodem (cf. BUENO; DA COSTA; KRAUSE, 2005) os limites hegemônicos de sexo/gênero e de sexualidades.

Há uma força de resistência, nos relatos de Herzer, ao anunciar suas verdades mesmo sob a pressão de violências sofridas dentro e fora da FEBEM. Gostaríamos, nesse sentido, de refletir como o autor produz uma crítica de sexo/gênero ao nomear seus violentadores como ‘homens’. Há passagens em que Herzer pontua a diferenciação entre suas expressões em relação às masculinidades dos funcionários violentos da FEBEM.

Exemplo disso encontramos no trecho: “o fato de apanhar daquele jeito não desfez a minha personalidade. Afinal de contas, eu não era responsável pela existência de tais homens. Meu rosto queimava, mas eu me sentia maior que eles” (HERZER, 1982, p. 103). O autor se reconhece como maior que aqueles homens que necessitavam da violência para reafirmar suas posições de sexo/gênero. Com isso, podemos pensar que ele interpretava suas próprias vivências como, ética e socialmente, superiores às masculinidades daqueles homens, que, nesse momento, proporemos chamar de cisgêneros<sup>12</sup>, como uma redistribuição de violências de nomeação (MOMBAÇA, 2021).

Certos funcionários da FEBEM e seu diretor, Humberto Marini, utilizavam uma nomeação recorrente em relação a Herzer, a saber, “machão sem saco” (HERZER, 1982, p. 91). Tal critério de diferenciação entre as masculinidades dos ‘homens’ e as de Herzer pode sugerir alguns sentidos. No primeiro, a diferença está na ausência de um órgão responsável pela produção e armazenamento de esperma. O interessante, nesse ponto, é que seria possível interpretar logicamente que, segundo a enunciação dos violentadores, Herzer poderia possuir pênis, mas não saco escrotal, e essa seria a única marca de diferença em relação aos homens que o nomeiam. Tal possibilidade interpretativa poderia, por sua vez, sugerir que Herzer parece ser reconhecido por esses homens como alguém que disputa certo lugar fálico de poder ao se comportar segundo alguns estereótipos de masculinidades hegemônicas. Esse sentido é corroborado por uma passagem de Herzer em que lemos: “eu com o meu jeito de moleque e, pior ainda, autoritário, sem ser subordinado a ninguém” (HERZER, 1982, p. 150). Mesmo que Herzer disputasse pelos lugares de poder, os homens à sua volta reafirmariam, ao nomeá-lo como “machão sem saco”, que tais lugares não lhe pertenciam. Indicando, então, que algo sempre lhe faltaria, fosse o reconhecimento, a posição social e de classe ou a correspondência com as normas de sexo/gênero hegemônicas.

### 1.1.3 Homem?

Herzer percebia a si mesmo como diferente de todos e sabia que expressava uma singularidade notável, como lemos em: “eu chamei atenção dos demais por ser muito autêntico em tudo” (HERZER, 1982, p. 82). Mesmo em meio ao contexto prisional, é

---

<sup>12</sup> Homens cisgêneros são aqueles que, desde seu nascimento, foram compulsoriamente nomeados como homens e tiveram que se desenvolver a partir dos modelos de masculinidade impostos socialmente.

preciso apontar que as estruturas socioafetivas criadas e mantidas pelas pessoas encarceradas na FEBEM possibilitaram que Herzer experimentasse, realizasse e expandisse suas potencialidades de sexo/gênero. O autor se reconhecia como parte dos ‘machões’, grupo com o qual partilhava características de sexo/gênero e posições socioafetivas que encontramos mencionadas na seguinte passagem: “eu, Cláudia, Isabel, e Xem-Xem (todos iguais a mim)” (HERZER, 1982, p. 110). Notemos como sob o pronome ou quantificador lógico “todos”, no masculino, são mencionados nomes ditos femininos e neutros, o que revela como a diversidade reconfigura, a partir da coletividade, a noção de igualdade da frase “todos iguais a mim”. Análoga a esse sentido está a reflexão de Muniz Sodré na seguinte passagem acerca da filosofia nagô: “os dedos não são idênticos (*iká ko dogbá*), mas são iguais na medida em que a diversidade formal dos singulares atinge a igualdade, por potência, no envoltório da mão” (SODRÉ, 2017, p. 131).

No contexto prisional, o autor pôde ser reconhecido como um “garoto” (HERZER, 1982, p. 82) e, dessa maneira, também pôde reconhecer a si mesmo. O nome que mais marcou suas vivências nesse período parece ter sido ‘Bigode’. Herzer possuía uma tatuagem com as letras ‘Big’ no punho (cf. HERZER, 1982, p. 13), era tratado como ‘Bigode’ de maneira carinhosa entre as internas da FEBEM (cf. HERZER, 1982, p. 139), até em homenagens de amor, com esse apelido/nome desenhado em cartazes pendurados na parede (cf. HERZER, 1982, p. 152). Por vezes, os funcionários também o reconheciam e o tratavam como ‘Bigode’ (cf. HERZER, 1982, p. 138). Herzer afirma que esse nome era reconhecido inclusive no centro da cidade de São Paulo, nos bares e em sua casa familiar, de maneira que seu nome de registro se tornou um nome raro, estranho, em tais contextos (cf. HERZER, 1982, p. 82).

Enquanto Herzer se reconhecia e era reconhecido em sua singularidade notável, caracteres físicos, como o uso de cuecas, o corte curto do cabelo e o surgimento de pelos nas axilas, peito, costeletas e pernas, intensificaram sua diferenciação entre as outras pessoas encarceradas na FEBEM (cf. HERZER, 1982, p. 83). Essas características foram motivos para perseguição por parte de Humberto Marini e dos funcionários da FEBEM, que desejavam controlar e cercear tais expressões (cf. HERZER, 1982, p. 112). Já entre as pessoas encarceradas, Herzer era acolhido e nomeado como “machão autêntico” (HERZER, 1982, p. 83) por seu modo de ser. É notável o contraste entre o reconhecimento de sua personalidade, por parte das pessoas encarceradas, em relação à falta de reconhecimento promovida por outras pessoas. Essa dicotomia também está

expressa na seguinte passagem: “para elas [as encarceradas] eu não me encaixava na área dos ‘machões’ e sim um homem qualquer que estivesse em meio às meninas. Para mim, eu era um rapaz em fase adolescente, e para alguns um caso que deveria ser tratado clinicamente” (HERZER, 1982, p. 139).

Notemos como Herzer traça três tipos de reconhecimento a partir de três perspectivas. Há uma proximidade entre o reconhecimento de si e o reconhecimento das pessoas encarceradas sobre ele, pois todas partem da marca da masculinidade como um denominador comum. Por outro lado, há o fardo da perspectiva de matriz cultural hegemônica que localiza suas expressões de sexo/gênero como um caso clínico, isto é, como uma doença que deve ser modificada/curada. Ao dizer que “era um rapaz em fase adolescente”, o autor nos entrega mais uma nomeação que indica sua posição social, irreconhecível para a sociedade à sua volta, mas possível no contexto prisional. Ainda assim, Herzer não se encaixava totalmente como um “machão”, como lemos no trecho citado, visto que suas companhias na FEBEM o nomeavam como um “homem qualquer”, o que indica que suas expressões se diferenciavam a ponto de suas companhias o considerarem tal qual um homem cisgênero.

No entanto, Herzer demarca uma diferença entre essa perspectiva e sua autopercepção dizendo que se reconhecia como “um rapaz em fase adolescente”. Possivelmente, tal diferenciação não indicasse apenas uma disparidade etária entre ele e os homens à sua volta, como podemos ler em “para mim, pelo meu modo de agir, foi uma grande descoberta saber que para se ter uma mulher, para se vestir como um homem, não seria necessário ser um” (HERZER, 1982, p. 65). ‘Ser um homem’ e ‘agir como um homem’ são expressões distintas para Herzer. Dessa maneira, reconhecer-se como um ‘rapaz’ não o fazia sentir-se parte do grupo ou conjunto ‘homem qualquer’.

Interpretamos tal diferenciação como uma marcação importante da singularidade da trajetória de Herzer, assim como uma recusa de integração a um modelo de ‘homem’ que muitas vezes o vemos criticar, por exemplo, em trechos como: “nada tenho a dizer sobre essas mentes cobertas, sobre esta ignorância tão forte que os transforma de homem para MACHO, minúsculos machos que pensam trazer seu caráter em forma de duas bolas no meio de suas pernas” (HERZER, 1982, p. 172). A passagem entre ‘homem’ e ‘macho’ proposta nesse trecho nos leva a crer que Herzer, mesmo não se considerando um ‘homem qualquer’, busca ressignificações para o conceito de ‘homem’, pois essa palavra ainda tem algum valor para o autor, como confirmamos em sua poesia. Nesse sentido, nos deparamos com uma série de reformulações que desbancam o ‘ser homem’ como



categoria de regras fixas, estáveis e imutáveis, tal qual propõe a normatividade hegemônica, e, em vez disso, revelam que ‘agir como homem’ possibilita um jogo cultural muito mais amplo e fértil para as expressões do autor.

Ademais, Herzer descreve ao longo de sua obra o surgimento misterioso de caracteres determinados como masculinos pela cultura hegemônica, como pelos no peito e nas costeletas, como acontecimentos naturais em seu corpo, que mais geraram surpresa para quem estavam à sua volta do que para ele mesmo (cf. HERZER, 1982, p. 83). Não há menção, em Herzer, ao uso de hormônios, hipótese que Eliane Borges Berutti levanta em seu artigo (cf. BERUTTI, 2012, p. 24), ou a qualquer desejo de cirurgia, características essas que se tornaram comuns às transmasculinidades, como notaremos ao abordar a obra de João W. Nery. Com isso, podemos reafirmar que não há uma categoria de sexo/gênero única, como ‘homem’, que reúna todas as experiências de Herzer, pois suas expressões ressignificam as nomeações e noções estáveis das matrizes culturais hegemônicas.

Ao escutá-lo, em vez de nomeá-lo, criamos um quadro complexo das nomeações e das expressões de sexo/gênero do autor. Utilizamos essa estratégia crítica e metodológica em nosso estudo, para que, a seguir, possamos avaliar como os prefaciadores e os críticos literários e jornalísticos nomearam, por sua vez, as diversidades de Herzer. Nosso objetivo, então, será ponderar como tais nomeações regularam e moldaram as leituras e interpretações de *A queda para o alto* (1982) ao longo das décadas, a fim de estabelecermos nossa leitura como continuidade ou como contraponto às tendências críticas.

## 1.2 Os prefácios de *A queda para o alto*

Até a 24ª edição, *A queda para o alto* (1982) contava com dois prefácios: um de Eduardo Suplicy, intitulado “Ela só queria que as pessoas fossem humanas”, e outro, de Lia Junqueira, “*Al perderte*”, cujo título é uma citação de um poema de Ernesto Cardenal, poeta e teólogo nicaraguense. Com a 25ª edição, de 2007, foi adicionado mais um prefácio de Suplicy, que relata os desdobramentos e influências da obra de Herzer no teatro e no cinema. Como verificaremos, os primeiros prefácios, tomados em conjunto, impõem certas interpretações normativas em relação às perspectivas de sexo/gênero de Herzer, embora o texto de Suplicy contenha reconhecimentos das diversidades do autor.

Por um lado, temos a posição de Suplicy, que nomeia Herzer no feminino, mas que também admite e registra suas expressões plurais de sexo/gênero, como a autonegação ‘Anderson Herzer’. Por outro lado, há o prefácio de Lia Junqueira, cuja narrativa cria um mito fundador para as expressões de Herzer. Essa perspectiva, que também se encontra citada no prefácio de Suplicy, parece pretender explicar e resolver as diversidades do autor a partir dos estereótipos das matrizes hegemônicas de sexo/gênero. Dessa maneira, Junqueira reduz as potências de Herzer a um esquema binário e heterossexual, infantil, fragilizado e, em certa medida, patológico. A seguir, analisaremos as duas perspectivas a fim de avaliar, posteriormente, quais suas influências sobre as críticas literárias e jornalísticas da obra de Herzer.

No primeiro prefácio que Suplicy escreveu, notamos que sua relação com Herzer era bastante próxima e afetiva. A reciprocidade desses afetos, gratidões e admirações, se encontra no último poema de Herzer e nas páginas finais dos seus relatos, como lemos em:

E a este homem, eu agradeço, e sei que muito mais tenho a agradecer, pois ele não teve preconceito algum sobre a minha pessoa. Ele não quis saber qual era meu nome exato, ou por que um nome feminino dominava uma pessoa como eu, uma pessoa que lhe falava franca e abertamente a respeito de meus casos amorosos, da beleza desta ou daquela, ao passo que antes eu só conhecia a opinião dos “homens”, *pobres homens*, que me criticaram e ainda criticam hoje dizendo que eles sim eram homens, pelo órgão que tinham no meio de suas coxas (HERZER, 1982, p. 172).

A percepção de Herzer sobre Suplicy sublinha que na relação dos dois não havia a necessidade de forçar a existência de um “nome exato” que o dominasse tanto como, por exemplo, o seu nome de registro. Isso parece indicar que Suplicy não utilizava tantas marcações femininas no trato pessoal com Herzer. Ainda que em seu prefácio quase toda a linguagem em relação ao autor esteja flexionada no feminino e que encontremos o uso de seu nome de registro, Suplicy não deixa de mencionar a preferência de Herzer pelo prenome ‘Anderson’, o que confere certa ambivalência às possíveis interpretações do texto. Podemos imaginar que se houvesse um esforço, por parte de Suplicy, de apagar e de silenciar as expressões de Herzer, talvez encontrássemos seu nome de registro na assinatura da capa do livro, que sabemos que não foi escolhida por Herzer. Há diversas nomeações atribuídas por Suplicy, tanto na capa do livro quando em seu primeiro prefácio, que designam Herzer pelo sobrenome, o que marca um lugar de certa neutralidade de tratamento de sexo/gênero.

Suplicy parece ter abraçado e acolhido as nomeações de Herzer na medida do que lhe era possível de compreender e de articular. Ele acompanhou de perto o desenrolar das expressões de Herzer no período posterior à FEBEM, e fez questão de relatar os preconceitos e barreiras sociais que o autor enfrentou, como lemos na passagem: “Herzer havia participado de um concurso na Assembleia Legislativa. Caso passasse, teria condições de ser efetivado. Não passou. Mesmo à entrada do exame, os responsáveis duvidaram de sua identidade: um rapaz com nome de Sandra Mara?” (HERZER, 1982, p. 15). Nesse trecho, percebemos, implicitamente, certo contraste entre a possibilidade de experimentar diferentes perspectivas de sexo/gênero que Herzer tinha dentro da FEBEM, e a interdição de suas expressões pelas estruturas sociais hegemônicas. Dessa maneira, poderíamos localizar um tipo de paradoxo da liberdade no processo de ressocialização de Herzer, a saber, a liberdade de expressão de Herzer teria sido maior dentro do cárcere do que no contexto social da cidade?

Suplicy registrou informações importantes sobre as expressões de Herzer que nos permitem perceber a delineação do papel social ou do destino no mundo que o autor continuou traçando após sair da FEBEM. Suplicy o descreve em termos como: “Herzer passou a se sentir e a se portar como se fosse homem. Não sei exatamente as razões a FEBEM nunca lhe explicou, mas ocorreu com Herzer uma transformação” (HERZER, 1982, p. 12). Notemos como a explicação da transformação é requisitada, como se existir, por si só, não fosse possível. Nesse sentido, é perceptível como as diversidades de sexo/gênero, no contexto social da cidade, são submetidas a determinadas matrizes culturais hegemônicas que cerceiam, vigiam, questionam e interditam experiências possíveis em outros contextos, como, por exemplo, nas estruturas socioafetivas criadas e mantidas pelas pessoas encarceradas na FEBEM.

Podemos entender, no prefácio de Suplicy, que Herzer passou a se sentir um tanto inseguro em relação a si mesmo após a saída da FEBEM. Suas expressões corporais, misteriosas nos textos de Suplicy e de Herzer, mas especuladas por críticas literárias como possíveis ingestões hormonais (cf. BERUTTI, 2012, p. 24), parecem ter sido interdidas pela sociedade. Como no caso da interpelação na porta do exame para a Assembleia Legislativa, Herzer parece ter passado por outras fiscalizações de suas expressões. Em outro exame, dessa vez médico, Suplicy relatou ter acompanhado Herzer para averiguar suas mudanças corporais, como lemos no trecho: “os caracteres sexuais femininos sofreram uma parada em seu desenvolvimento. O desenvolvimento hormonal ainda não havia sido completado, embora iniciado, por causa de seu receio a respeito de sua própria

condição” (HERZER, 1982, p. 12). Suplicy aponta para um possível receio de Herzer que, no entanto, poderia ser tanto um receio do próprio Suplicy, quanto um efeito de insegurança gerado em Herzer pelas interdições sociais cotidianas que enfrentava por ser ele mesmo.

Nas entrelinhas do prefácio, sentimos a presença das perseguições e dos cerceamentos que Herzer sofreu. É importante mencionar a passagem em que Suplicy deixa margem ao possível entendimento da morte de Herzer como “provocada por terceiros” (HERZER, 1982, p. 17). Esse trecho revela como Suplicy tinha consciência das pressões e perigos que Herzer sofria por ser quem era. Nesse sentido, entendemos que tal violência faz parte de um conjunto de regras sociais que tecem certos hábitos lógicos de sexo/gênero, isto é, imposições de expectativas para expressões de homens e de mulheres, em uma divisão categorial binária que não deve se hibridizar. Segundo tal sistema, cada diferença ou divergência dos modelos hegemônicos, pode custar a própria vida.

Localizamos diversos pronunciamentos no Senado Federal, dos anos 2000 em diante, em que Suplicy menciona a obra de Herzer e declama seus poemas. Esses textos nos ajudaram a notar uma certa lógica nos tratamentos de sexo/gênero. Percebemos a prevalência da linguagem flexionada no feminino e o uso do nome de registro de Herzer, ainda que seu nome social, isto é, o nome pelo qual ele era reconhecido e tratado em seu cotidiano, quase sempre acompanhe o de registro. Alguns exemplos disso são: “os poemas de Sandra Mara Herzer, que assinava Anderson Herzer”<sup>13</sup>; “Sandra Mara Herzer, ou Anderson Herzer, como costumava se referir a si mesma”<sup>14</sup>; “Sandra Mara Herzer, também conhecida por Anderson Herzer, nome com o qual ela resolveu escrever seus poemas”<sup>15</sup>. Tal tratamento parece variar entre o reconhecimento de ‘Anderson’ como um nome próprio, cuja preferência não é respeitada por Suplicy, e a sugestão desse nome como um pseudônimo, isto é, como um nome utilizado apenas para assinar as publicações literárias. Essa interpretação é afirmada em um livro de Suplicy, intitulado *Renda de cidadania* (2002), a saber: “Sandra Mara Herzer [...] que assinava seus poemas com o pseudônimo de Anderson Herzer” (SUPLICY, 2002, p. 26).

---

<sup>13</sup> Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/texto/398238>. Acesso em: 03 jul.2021.

<sup>14</sup> Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/texto/408664>. Acesso em: 03 jul.2021.

<sup>15</sup> Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/texto/313288>. Acesso em: 03 jul.2021.

A hipótese de pseudônimo é refutada pelo próprio prefácio de Suplicy, de 1982, ao relatar que no dia da morte de Herzer, Vanderlice, companheira do autor, teria ligado para a casa do deputado preocupada com a possível ocorrência de “algo trágico com o Anderson” (HERZER, 1982, p. 16). Nesse sentido, o próprio texto de Suplicy nos permite notar o uso do prenome “Anderson” como algo cotidiano utilizados entre seus pares, e não apenas como um nome para assinar sua obra. Além disso, essa passagem nos traz um artigo masculino antes do nome ‘Anderson’ que opera como marca forte dos usos de linguagem, de preferência masculina, nas expressões do autor.

Assim sendo, podemos afirmar que as expressões e experiências de Herzer parecem estar localizadas em outra matriz cultural, que difere da matriz hegemônica na qual ele foi reinserido ao sair da FEBEM. Suplicy, por fim, por mais que tenha se referido majoritariamente a Herzer a partir de marcações femininas, ainda guarda alguma potência de variação e hibridação nas interpretações das expressões do autor. Talvez por isso, em uma entrevista à rádio do Senado Federal, realizada em 2014, ele tenha associado as experiências de Herzer aos casos de transexualidade, que estavam em debate na ocasião da votação pelo direito de mudança dos gêneros e nomes de registro nos documentos oficiais<sup>16</sup>.

Em contraste às tensões de reconhecimento das expressões de sexo/gênero de Herzer no prefácio de Suplicy, temos o prefácio de Lia Junqueira, advogada e ativista por direitos de jovens abandonados, encarcerados e vulnerabilizados. Fundadora do MDM - Movimento em Defesa do Menor, em 1979, o presidiu até 1985, conforme lemos em seu livro *Abandonados* (1986). Graças a ela, Herzer foi reconhecido como um jovem talentoso que produzia poemas e peças de teatro na FEBEM, e que não possuía razões para permanecer encarcerado. Junqueira o apresentou a Suplicy, em 1980, pois havia a necessidade de um tutor para que o jovem pudesse ser liberado (cf. HERZER, 1982, p. 11). Dessa maneira, Junqueira foi responsável pela transição entre a vida no cárcere e a vida em liberdade de Herzer, sob tutela até sua maioridade, que ocorreria em poucos meses.

No breve prefácio que a advogada escreveu, encontramos uma história que operou como mito fundador ou explicação etiológica das expressões de sexo/gênero do autor, como lemos no trecho:

---

<sup>16</sup> Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/2014/08/27/projeto-permite-a-transexual-trocar-genero-e-nome-em-documentos>. Acesso em: 03 jul.2021.

Sandrinha, de treze anos de idade, tão carente de amor, e que encontrou aquele rapazinho que por ela se apaixonou. Seu apelido era Bigode [...]. Sandra, que agora conhecia o amor, não podia deixar Bigode morrer. Assim, num passe de mágica, Bigode continuou vivendo através de Sandra e ela se transformou em todas as outras mulheres do mundo. As depressões são profundas nos momentos raros em que Bigode desaparece e Sandra tem que assumir Sandra. Por isso mesmo, ela policiava todos os seus momentos para impedir a ausência de Bigode (HERZER, 1982, p. 21).

Notemos como Junqueira cria uma imagem infantil e fragilizada de Herzer, ao nomeá-lo como “Sandrinha”. Nisso, há também um esforço de conformação de suas expressões autorais em um molde de sexo/gênero que parece não lhe caber. Junqueira atribui as expressões do autor a um “passe de mágica”, como se fossem um tipo de desvio ou de erro que devesse ser explicado e esclarecido, como também notou Moira (2017), pois contradiriam as matrizes ou normas culturais hegemônicas. Dessa maneira, para Junqueira, as causas das diversidades de sexo/gênero, ainda que obscuras, deveriam ser investigadas e expostas. Por outro lado, não encontramos nos relatos e poemas de Herzer tal necessidade por esclarecimento, isto é, pela necessidade de adequar suas expressões de vida a um sistema de razões ocidental. Como analisamos, em seus textos os reconhecimentos de si acontecem com um tipo de força sutil de quem realiza suas potencialidades de vida. Assim, a etiologia, ou seja, a busca pelas causas, das diversidades de sexo/gênero parece ser uma necessidade de quem se incomoda com as expressões não-normativas do autor.

Junqueira atribui as expressões de masculinidade de Herzer a um movimento de luto, similar ao descrito por Freud em *Luto e melancolia* (2013), em que o sujeito internaliza o objeto amado que foi perdido a fim de suprir sua falta. Na perspectiva de Junqueira, as expressões de sexo/gênero de Herzer, percebidas literária e pessoalmente, seriam atribuídas à tentativa de jamais esquecer o amor pelo namorado perdido. No mesmo sentido, Junqueira termina seu prefácio associando a morte de Herzer à busca pelo namorado Bigode (cf. HERZER, 1982, p. 22). O prefácio de Suplicy corrobora com a história do namorado Bigode, que teria sido contada por Herzer a ele e a Junqueira na ocasião do primeiro encontro que tiveram. Por sua vez, Suplicy supõe que Herzer teria suprimido tal história em seu livro porque “preferia não ter mais a lembrança de se sentir mulher” (HERZER, 1982, p. 13). No momento, nos interessa apenas apontar as disputas em torno dos valores de verdade de cada discurso e, ademais, notar como categorias de sexo/gênero são utilizadas. Nesse sentido, o que está em jogo no confronto das

perspectivas de Herzer com seus prefaciadores são as diferenças e as matrizes culturais que podem ser percebidas a partir de cada enunciação.

Segundo a perspectiva de Junqueira, as expressões de sexo/gênero de Herzer seriam justificadas por movimentos que tenderiam a se enquadrar em um esquema afetivo cisgênero e heterossexual. Segundo essa leitura, Herzer era uma menina/mulher que fez de tudo para retomar seu único amor, o amor por um homem chamado Bigode. Esse esquema binário e heterossexual se pressupõe, segundo o texto de Junqueira, como opção única e necessária à interpretação da vida e da obra de Herzer. Assim sendo, todos os romances que Herzer relatou com garotas dentro e fora da FEBEM, assim como todas as expressões de sexo/gênero plurais, masculinas ou não-binárias, que localizamos em seus textos, seriam subterfúgios para recriar a única e verdadeira cena de amor verdadeiro: a prática heterossexual cisgênera, isto é entre homem e mulher. Com isso, poderíamos nos questionar: qual o valor de verdade da autobiografia de Herzer? Nos parece que, se seguirmos as interpretações de Junqueira para refletir criticamente sobre os textos do autor, suas expressões precisariam ser, como Herzer já nos alertava, enquadradas como um caso a ser explicado e resolvido clinicamente, ou seja, um caso patológico.

Notemos como Junqueira faz questão de marcar certa feminilidade em Herzer. Essa é uma necessidade partilhada por Suplicy, ainda que consideremos sua perspectiva distinta. No livro *Abandonados* (1986), Junqueira faz três menções que reproduziremos a fim de avaliá-las. Em uma nota de rodapé, a autora menciona o livro de Herzer da seguinte maneira: “do livro da Sandra Mara Hartz [sic]” (JUNQUEIRA, 1986, p. 75). É perceptível a necessidade de reforçar uma suposta feminilidade em Herzer no uso de seu nome de registro somado à flexão feminina na preposição “da”. Além disso, o sobrenome de Herzer está escrito incorretamente, o que, à primeira vista, poderia parecer um erro de datilografia. No entanto o erro se repete em outra passagem: “Sandra Mara Hertz [sic], autora do livro” (JUNQUEIRA, 1986, p. 126), embora, dessa vez, trocando “Hartz” por “Hertz”. Com isso, poderíamos supor que, além da necessidade de impor certos modelos de feminilidade sobre Herzer, Junqueira aparenta não ter familiaridade e/ou cuidado com a obra de Herzer, dessa maneira, errando a grafia do sobrenome que assina a capa de *A queda para o alto* (1982).

Outra passagem do livro de Junqueira que revela seus modelos de perspectiva de sexo/gênero, pode ser lida a seguir: “muitas meninas que dentro da instituição eram verdadeiros rapazes, ao saírem em poucos dias voltavam a sua situação de mulher. Ser homem, dentro de uma instituição fechada de mulheres, se torna uma autodefesa”

(JUNQUEIRA, 1986, p. 127). Dessa maneira, entrevemos as bases da leitura que Junqueira fazia sobre Herzer, na medida em que tal passagem associa as masculinidades não-hegemônicas a um processo de autodefesa pelo encarceramento. No entanto, Herzer seguiu com suas expressões masculinas após a saída da FEBEM, como relata Suplicy (cf. HERZER, 1982, p. 15), o que refuta a hipótese de Junqueira. Dessa maneira, reconhecemos fragilidades e reducionismos nas perspectivas de Junqueira sobre Herzer.

Analisamos essas perspectivas para que pudéssemos notar sua distância e suas diferenças em relação às expressões autorais levantadas anteriormente. Procuramos valorizar as perspectivas de Herzer sobre si mesmo, ao analisar seus textos antes de analisar seus prefaciadores, realizando, assim, um movimento epistêmico inverso ao da publicação de *A queda para o alto* (1982). A seguir, estudaremos como a reificação das expressões de Herzer em uma suposta feminilidade patológica se encontra replicada em algumas de suas recepções críticas literárias e jornalísticas. Também avaliaremos hibridismos e pluralidades de sexo/gênero formuladas por seus críticos.

### 1.3 Críticas literárias e jornalísticas

Selecionamos alguns artigos acadêmicos que analisam a obra de Herzer a fim de coletar quais foram as nomeações e as perspectivas de sexo/gênero atribuídas ao autor. Dessa maneira, completaremos o esboço do quadro de nomeações acerca de sua obra a fim de avançarmos para as análises seguintes de nossa pesquisa. A influência e a partilha dos modelos de sexo/gênero hegemônicos entre os prefaciadores de Herzer e seus críticos literários é perceptível. Pesquisadores como Gomes (1988) e Franco Júnior (2008) parecem replicar a perspectiva do relato de Lia Junqueira na medida em que nomeiam Herzer em termos femininos e tecem críticas etiológicas sobre suas expressões. Gomes (1988) repete a história do possível namorado Bigode que teria sido internalizado por Herzer, tal qual propôs Junqueira. Já Franco Júnior (2008), conjectura a expressão das masculinidades do autor como uma decorrência da vida no contexto prisional da FEBEM, como a ideia de Junqueira que analisamos na seção passada.

Franco Júnior (2008) afasta de sua interpretação cruzamentos com temas como transexualidades ou intersexualidades, como lemos no trecho: “suspendamos aqui, por redutora, a possibilidade de Sandra/Anderson Herzer se tratar de um caso clínico de



transexualismo ou hermafroditismo” (FRANCO JR, 2008, p. 241). Assim sendo, o crítico opta por ler Herzer na chave da homossexualidade feminina, como se essa opção fosse uma entrada mais adequada às investigações, e como se outras possibilidades reduzissem suas interpretações a especulações clínico patológicas. Percebemos, assim, que há uma recusa às potências semânticas dos textos de Herzer, como se suas expressões não pudessem ser compreendidas ou decodificadas (cf. SANTOS, 2019) fora do arcabouço de inteligibilidade acessado pelo crítico.

Por outro lado, há uma corrente de forças interpretativas que escolhe nomear Herzer a partir de seu sobrenome e o marca majoritariamente em flexões de linguagem neutras. É o caso de Lueneberg (1986), Salgado (2016) e Chaves (2017). O texto de Lueneberg (1986) analisa a obra poética de Herzer, a partir de referenciais da psicanálise, investigando linhas de força sentimental em seus poemas junto à importância das relações socioafetivas na constituição de si mesmo. Em suas palavras, teríamos que o autor se expressaria em “uma identidade que só se legitima pelo amor” (LUENEBERG, 1986, p. 62). Já Salgado (2016), apresenta uma leitura de tendência contemporânea ao nomear Herzer como transexual. Para isso, Salgado utiliza os seguintes termos: “autor transexual. Nascida Sandra Mara Herzer, passaria a adotar o nome social de Anderson Herzer” (SALGADO, 2016, p. 5). Importante notar que Salgado (2016) faz uso do nome de registro de Herzer como um marco fundacional de seu nascimento. O crítico também contextualiza a obra do autor como parte de uma tendência de relatos sobre transexualidades, ao lado de textos de autores como João W. Nery e Jordhan Lessa.

Chaves (2017; 2021) segue a mesma linha interpretativa de Salgado (2016) ao localizar a obra de Herzer como parte das discussões sobre transexualidades e sobre transgeneridades. A crítica nomeia as vivências do autor como processos de “transição” (CHAVES, 2017, p. 63) e de “transição de gênero” (CHAVES, 2021, p. 50), termos esses estranhos ao autor, e localiza a mudança de prenome de Herzer como indício desse movimento, como lemos na afirmação de que o autor: “nasce Sandra, morre Anderson” (CHAVES, 2017, p. 63). Assim, há uma proximidade de Chaves (2017) com a perspectiva de Salgado (2016) ao reforçar o nome de registro como um marco de partida de uma suposta transição. Essa posição epistêmica, isto é, essa noção ou saber de onde se parte, também pode ser encontrada em Suplicy, como mencionamos, e em boa parte das críticas e matérias jornalísticas sobre Herzer, que estudaremos adiante.

No entanto, a crítica literária de Amara Moira apresenta um contraponto nas análises sobre a obra de Herzer, com o texto “Quem pode se dizer homem?” (2017). Ao

citar o trecho do prefácio de Suplicy que descreve a preferência de Herzer em ser chamado de Anderson, Moira escolhe suprimir o nome de registro do autor. No lugar dele, há a seguinte marcação: “[nome de registro]” (MOIRA, 2017, p. 38). Em uma conversa com a pesquisadora, ela mencionou que essa supressão teria sido sugerida pelo poeta Teodoro Albuquerque, cuja obra se encontra citada no texto crítico ao qual nos referimos. Ao longo de seu texto, a crítica nomeia Herzer tanto por seu sobrenome junto a marcações de sexo/gênero neutras, quanto por “Anderson ‘Bigode’ Herzer”, “Anderson Herzer” e “Anderson” (MOIRA, 2017, p. 38), reforçando, dessa maneira, a assinatura autoral do conteúdo da obra, em vez de sobrepor o nome de registro, um dado que Herzer não utilizava como preferência de autonegação. Notamos, nesse sentido, um movimento de escuta das expressões de Herzer a partir de suas pluralidades, que não se enquadram nos moldes hegemônicos. Assim sendo, Moira (2017) investiga a relação entre as autonegações de Herzer e o papel social que ele buscava traçar a partir de disputas em torno da palavra ‘homem’ e dos modelos de masculinidades reconfigurados em suas experiências.

Nas críticas jornalísticas relacionadas à obra de Herzer ou aos seus desdobramentos no teatro e no cinema, localizamos textos que reforçam certa feminilidade sobre o autor, reduzindo, dessa maneira, suas potências expressivas. Exemplo disso são os textos de Marta Suplicy (FOLHA, 21/11/1982, p. 5); de Ronaldo Antonelli (FOLHA, 09/09/1982, p. 31); e de João Cândido Galvão (VEJA, 20/10/82, p. 145), que utilizam o nome de registro como nomeação principal de Herzer, sendo que, o último, correlaciona Herzer com o personagem Diadorim, de João Guimarães Rosa, o nomeando como “cangaceiro-mulher”, parcialmente silenciando tanto as masculinidades de Herzer quanto as de Diadorim.

Marta Suplicy repete a fábula de Lia Junqueira e a interpretação das masculinidades não-hegemônicas como autodefesa de mulheres em contextos prisionais. Por um lado, tal interpretação revela que a masculinidade opera, na cultura hegemônica, como uma posição de privilégio que serviria a autodefesa de pessoas encarceradas. Porém, essa interpretação ignora que possa haver masculinidades não-cisgêneras. Em sentido próximo, Ronaldo Antonelli trata Herzer como “Sandra Mara, a menina que se tornou Bigode” (FOLHA, 09/09/1982, p. 31) e reforça em seu texto o nome de registro nos seguintes termos: “Sandra Mara Herzer, um nome de direito, de registro e de batismo da menina” (FOLHA, 09/09/1982, p. 31).

Tais perspectivas de feminilidade sobre Herzer e de reforço de seu nome de registro estão replicadas em outras matérias, como na crítica de Beth Néspoli à peça baseada em *A queda para o alto* (1982), em que lemos: “Sandra Mara Herzer, ex-interna da FEBEM” (ESTADÃO, 28/09/2001, p. 4). A recorrência da marcação de uma feminilidade e de um nome de registro, que Herzer não expressa em seus relatos nem em seus poemas, revela que há uma força nas matrizes de sexo/gênero hegemônicas que interfere ou molda as críticas literárias e jornalísticas sobre sua obra.

Amara Moira (2017) interpreta a necessidade de fixação de uma feminilidade sobre Herzer como uma disputa por enunciações da verdade. Em suas palavras: “a ‘verdade’ de Anderson, ainda de acordo com essa razão, impõe que ele seja mulher e que deva ser tratado no feminino, ainda que seu texto inteiro deponha contra isso” (MOIRA, 2017, p. 38). Notemos como Moira utiliza o prenome “Anderson” e a linguagem flexionada no masculino ao se referir a Herzer. Além disso, ela aponta como a racionalidade das matrizes culturais hegemônicas se propõe como lugar de enunciação de verdades sobre os sexos/gêneros das pessoas. Dessa maneira, as expressões diversas de Herzer seriam ininteligíveis às perspectivas hegemônicas e, por isso, frequentemente renomeadas como femininas e/ou patológicas, o que satisfaria a lógica de sexo/gênero binária e heterossexual.

A publicação independente *Chana com chana*, do GALF – Grupo de Ação Lésbico-Feminista, de São Paulo, possui dois textos sobre a obra de Herzer. No primeiro, intitulado “Carta por Sandra Mara”, Herzer é nomeado como “homossexual assumida, conhecida pelo apelido de Bigode”, “Sandra sob o pseudônimo de Anderson Herzer” ou como “jovem mulher Sandra Mara Herzer”. A necessidade de afirmar uma feminilidade a Herzer culmina na frase: “Sandra Mara, ‘Bigode’, tinha sua essência no feminino”<sup>17</sup>. Percebemos nesse posicionamento o recorrente não-reconhecimento das expressões autorais contidas em *A queda para o alto* (1982). Além disso, há um apego à feminilidade lésbica que parece reiterar as estruturas da cisgeneridade<sup>18</sup>. Mesmo se tratando de uma publicação que questiona a hegemonia da heterossexualidade, as estruturas de sexo/gênero permanecem intactas, só havendo os modelos homem/mulher regendo tal perspectiva.

<sup>17</sup> *Chana com chana*, vol. 1, s/d, p. 5. Arquivo pessoal.

<sup>18</sup> Posição essa compartilhada pela própria editora de Herzer, Rose Marie-Muraro, ao nomeá-lo como “uma menina lésbica” (MURARO, 1999, p. 267).

Não muito distante disso, no segundo texto, assinado por “Rosely”, Herzer é tratado no feminino e por seu nome de registro, ainda que haja passagens de reconhecimento de sua masculinidade como “na minha opinião, Sandra identificava-se inteiramente com a figura masculina, com os valores masculinos”. No entanto, isso não é suficiente para que as preferências de nomeação e de flexão de linguagem masculina de Herzer sejam respeitados e reproduzidos por Rosely. Esse texto conta com uma perspectiva sobre as expressões de sexo/gênero do autor que nega o sistema da heterossexualidade, como lemos em: “parece-me inviável a hipótese de que Sandra se assumiu como Bigode por causa de um namorado que morreu num acidente e que passou a viver através dela”<sup>19</sup>. Mirada essa que, possivelmente, se deve à cultura e ao posicionamento lésbico-feminista da publicação.

Gostaríamos de ressaltar que em meio às normatividades de sexo/gênero encontradas nas críticas jornalísticas de Herzer há categorizações que, em alguma medida, admitem a pluralidade das expressões do autor. Nesse sentido, encontramos nomeações como “Sandra Mara Herzer ou Anderson Herzer” (JORNAL DE CAXIAS RS, 17/01/1983, p. 22), que, logicamente, admitem dois nomes para uma mesma pessoa, e “Herzer, autor(a)” (JORNAL DO BRASIL, 22/11/1988, p. 5), cujo texto é de Rogério Durst, biógrafo de Madame Satã, e que nomeia Herzer em uma fusão de marcações de sexo/gênero.

Em matérias jornalísticas recentes, Herzer é nomeado como transexual e como masculino, como em: “poeta transexual, Anderson Herzer” (ESTADÃO, 10/12/2017, p. 43). Essa preferência se deve ao aumento da visibilidade das discussões sobre transgeneridade, transexualidade e não-binaridades no país, e, além disso, ao reconhecimento da proximidade das experiências de Herzer com discussões e vivências trans.

Há ainda dois depoimentos anteriores, na matéria já citada de João Cândido Galvão, que corroboram com o reconhecimento das expressões de Herzer. O primeiro é de Wanderlice, última companheira do autor, em que lemos: “para mim, Sandra Mara não existe (...) existiu uma pessoa altamente sensível e inteligente que eu conheci como Anderson e por quem me apaixonei”, e o depoimento de Tânia, irmã de Herzer, em que lemos: “quando o encontrei depois de anos, vestido de terno e gravata, não tive do que

---

<sup>19</sup> *Chana com chana* vol. 2, s/d, p. 5. Arquivo pessoal.

duvidar. Era Anderson. Sempre aceitei isso, não por piedade, mas por acreditar” (VEJA, 20/10/82, p. 145).

Adiante, realizaremos um levantamento semelhante ao feito com Herzer, no sentido de criar um quadro complexo de expressões autorais, dessa vez de João W. Nery, e confrontá-las com suas respectivas recepções críticas literárias e jornalísticas. Seguiremos preferindo as autoneomeações do autor e os reconhecimentos de si tais como estão nos textos. Dessa maneira, nos comprometeremos com as diferenças e com as singularidades autorais que nos permitirão investigar outras matrizes e lógicas culturais.

## 2. JOÃO W. NERY: NOMEAÇÕES AUTORAIS E INTELIGIBILIDADE TRANSEXUAL

*Eu não sou homem, eu sou dinamite.  
Nietzsche - Ecce Homo*

### 2.1 Nomeações em Nery

Realizaremos com Nery um levantamento semelhante ao que fizemos com Herzer, dando passagem a nomeações autorais masculinas e singularidades de expressões que não têm sido valorizadas em boa parte da literatura acadêmica sobre o autor. Apenas na sequência trataremos de sua nomeação como ‘transexual’. Essa ordenação lógica nos permitirá notar como Nery utiliza a linguagem de modo a refundar sua vivência em outros modelos de sexo/gênero, que não o binário homem/mulher da cisgeneridade nem o estereótipo patológico da experiência transexual. Em seguida, estudaremos como a linguagem médico-patológica sobre as experiências nomeadas como transexuais foi utilizada pelo autor como estratégia didática de criar inteligibilidade à sua vida, de uma maneira crítica e a ressignificar tal semântica normativa. Por fim, analisaremos como esses discursos hegemônicos obliteram e roubam certas singularidades semânticas de Nery e criam uma estabilidade de nomeação de sexo/gênero em seus críticos jornalísticos e literários.

Em *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984) todos os nomes presentes, tanto do autor quanto dos personagens citados, são fictícios por questões de segurança (cf. NERY, 1984, p. 7). Como os relatos de Nery contêm a história da emissão ilegal de sua certidão de nascimento com um nome e sexo masculinos, e o relato das cirurgias que eram ilegais durante o período da ditadura militar brasileira, época de lançamento do livro, o autor fez uso de estratégias de proteção de si e de todas as pessoas de seu entorno. O ocultamento de si dividia espaço com a coragem e a ânsia de Nery em divulgar suas vivências e buscar por pares de espelhamento, como ele menciona na primeira entrevista televisiva da qual participou, na TV Manchete, em 1985<sup>20</sup>. Inclusive, tanto nessa entrevista quanto na que concedeu a Antônio Abujamra, no programa *Provocações*, em abril de 2011, Nery optou

---

<sup>20</sup> Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D8DKky-KFvI>. Acesso em: 06 jul. 2022.

por ocultar seu rosto para evitar perseguições<sup>21</sup>. Apenas em outubro de 2011, no programa *De frente com Gabi*, de Marília Gabriela, Nery revelou seu rosto pela primeira vez, ao falar sobre o lançamento de seu segundo livro, *Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois* (2011)<sup>22</sup>. Inclusive, nessa obra, os nomes fictícios dos personagens são substituídos pelos nomes cotidianos das pessoas que ele menciona, e o autor incluiu fotografias suas desde a infância até a vida adulta, sendo duas delas utilizadas na capa da obra.

O nome “João Walter Nery” foi, inicialmente, escolhido pelo autor como um pseudônimo (cf. NERY, 1984, p. 7) embora tenha se tornado, ao longo de sua vida, o nome pelo qual Nery foi amplamente reconhecido em sua carreira e ativismo. No entanto, esse não foi o nome escolhido por Nery na ocasião da mudança ilegal de seu registro. Recentemente, Sheila Salewski, viúva de Nery, socializou uma rede social com o nome “Pablo Bastos”<sup>23</sup>, que cogitamos ser o nome registrado ilegalmente nos anos 70, visto que sua irmã, Solange Bastos (cf. NERY, 2017, p. 64), jornalista que entrevistou Nery na TV Manchete, confirma o sobrenome presente no perfil da rede social. Isso confere a Nery uma condição de plurinomeação, que lemos no trecho de um artigo seu chamado “Anatomia não é destino”: “já tive um milhão de nomes. Nome pra mim não é o problema. É o seguinte: eu sou um ser ilegal. Posso ser preso a qualquer momento” (NERY, 1988, p. 117). A condição de plurinomeação de Nery se aproxima da de Herzer e nos importa na medida em que tensiona questões de autoria e de sexo/gênero que abordaremos posteriormente ao expor os limites da legalidade e da identidade nas culturas hegemônicas.

O primeiro nome de registro de Nery, feito em seu nascimento, não é exposto em seu livro, mas a tensão entre as marcações de sexo/gênero é trabalhada pelo autor ao criar o par Joana/João, que encontramos desde o título da obra. Exemplo disso, é a cena de infância em que Nery é tratado pelo nome feminino por uma professora, que impôs à criança uma cultura de sexo/gênero que lhe era estranha, obrigando que aceitasse uma pulseirinha como brinde, e não as bolas de gude que o autor desejava, como lemos em: “na minha vez, levantei-me e fui até a mesa. Passei rápido a mão pelas bolas, mas fui agarrado pelo punho e advertido: - ‘ Não, Joana, o seu é o daquele montinho ali” (NERY, 1984, p. 34). O nome feminino “Joana” serve, nesse caso, como recurso didático que

---

<sup>21</sup> Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CD8upO78RdQ>. Acesso em: 06 jul. 2022.

<sup>22</sup> Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8hTnTk80GfE>. Acesso em: 06 jul. 2022.

<sup>23</sup> Disponível em: <https://web.facebook.com/pablo.bastos.737>. Acesso em: 06 jul. 2022.

expressa o constrangimento do autor a uma feminilidade compulsória que lhe atribuem. Já o nome masculino aparece como uma autonegação que se expressa à revelia das interdições que encontra à sua volta, como lemos em: “João, a minha identidade masculina” (NERY, 1984, p. 210).

O uso que Nery faz das marcações de gênero na linguagem pode ser entendida nessa mesma lógica. As marcações masculinas ocorrem, frequentemente, como autonegações enquanto as marcações femininas aparecem como impressões e imposições de outras pessoas sobre ele. No entanto, também encontramos momentos em que Nery se autonega no feminino, como lemos em: “fazia o gênero ‘maluquinha’, que justificava em parte a minha aparência desengonçada. A impressão que deixava era mais de simpática do que de monstruosa” (NERY, 1984, p. 41); “sofro como uma desgraçada” (NERY, 1984, p. 188); e “função que exercia como professora” (NERY, 1984, p. 202).

Nos três exemplos, a feminilidade aparece como uma posição social estante, que Nery não era capaz de mudar. O termo “professora” designa uma posição que o autor ocupava no mercado de trabalho e que não estava separada de um reconhecimento de sexo/gênero que lhe era imposto. Os termos “maluquinha”, “simpática” e “monstruosa” falam sobre reconhecimentos que lhe eram atribuídos por parte das pessoas de seu convívio. Já no caso do termo “desgraçada”, interpretamos que o autor se autonega assim, pois a feminilidade, como lei e obrigação da qual não podia escapar, representava e reforçava a expressão de seu sofrimento.

Em diversas passagens sobre a infância de Nery, encontramos o autorreconhecimento masculino, como lemos nos trechos: “éramos quatro, sendo eu o terceiro e único filho” (NERY, 1984, p. 21); “- Mas minha filha... - E eu consertava mentalmente para ‘meu filho’” (NERY, 1984, p. 25); “lembra-se que, aos nove anos, você me levou a uma psicóloga porque eu era um menino?” (NERY, 1984, p. 61); “sempre me senti como um garoto” (NERY, 1984, p. 170); “só aos 19 anos vim me recordar deste fato e mamãe me esclareceu. Eu me comportava como um perfeito (perfeito?) menino e ela gostaria de saber o porquê” (NERY, 1984, p. 37). Nesses exemplos, o autor utiliza os substantivos e flexões de gênero da linguagem para marcar o entendimento de si como masculino. Ao nomear-se como “filho”, por exemplo, Nery parece realizar uma operação semântica de um encontro genuíno consigo mesmo, que, posteriormente, é negado pela alteridade à sua volta.

Na vida adulta, o autorreconhecimento masculino permaneceu, ainda que o autor sentisse a angústia gerada pela ausência de uma categoria ou nomeação que abarcasse



suas experiências de sexo/gênero. Nesse sentido, a categoria “homem”, assim como as nomeações “garoto”, “filho”, “menino”, serviram ao autor como autorreferência, como vemos em:

Eu era um homem, com um físico inexpressivo, que depunha contra qualquer argumentação que usasse para justificá-lo. Não me enquadrava também na classe dos homossexuais, embora o fizessem por mim. Desconhecia outra categorização com a qual pudesse me afinar, e tampouco sabia de pessoas iguais a mim. Sentindo-me um fenômeno único e sem o amparo das explicações, continuava travando uma batalha tenaz contra a marginalização (NERY, 1984, p. 44).

Nery reconhecia que era marginalizado porque a autonegação masculina lhe era constantemente interdita. Nas avaliações de si, as categorias homossexuais femininas, que lhe foram atribuídas ao longo de sua vida, não lhe contemplavam, pois tinham a feminilidade como base de inteligibilidade da experiência em questão. Com isso, queremos dizer que os afetos de Nery por garotas, descritos em sua obra, não eram suficientes para enquadrá-lo no conceito de homossexualidade ventilado pelo autor. A insuficiência da categoria homossexual é reafirmada em sua última autobiografia, *Velhice transviada* (2019), no trecho: “nunca fui: um sapatão” (NERY, 2019, p. 25), e é coroado pela frase: “nunca fui: uma menina” (NERY, 2019, p. 28). Para Nery, ser nomeado como homossexual lhe impunha um autorreconhecimento de gênero feminino. Nesse sentido, notamos que o autor, diferentemente de Herzer, indica uma distinção entre seu autorreconhecimento masculino e a nomeação homossexual que, atualmente, tem sido amplamente sustentada pelos movimentos sociais trans ao distinguirem identidades de gênero de orientações sexuais.

Por décadas, Nery sofreu com a falta de uma nomeação satisfatória para suas experiências. No livro *Vidas trans: a coragem de existir* (2017), ele relata que: “não era hétero, não era homo, era trans” (NERY, 2017, p. 67). Com o desenvolvimento dos movimentos sociais ao longo das décadas, o prefixo ‘trans’ se tornou um termo guarda-chuva para diversas experiências de sexo/gênero não-normativas. Por isso, Nery encontrou nesse termo, que etimologicamente pode ser traduzido como ‘além de’, a possibilidade de categorizar suas experiências e de poder ventilá-las em um projeto pedagógico por sua inteligibilidade.

Segundo Abbagnano, “diz-se que é inteligível o que pode ser entendido ou compreendido” (ABBAGNANO, 2007, p. 575). Nesse sentido, a falta de nomeação para as experiências de Nery interditavam, frequentemente, o reconhecimento de suas expressões dentro do sistema de sexo/gênero. Mesmo que o autor sustentasse um

autorreconhecimento masculino firme e constante, as interações sociais o destituíam da relação entre sua autopercepção e o conceito social de ‘homem’. Judith Butler aponta que os esquemas hegemônicos dos “corpos inteligíveis” criam, conseqüentemente, “corpos impensáveis” (BUTLER, 2020, p.12). Por isso, o corpo e a vida de Nery eram impensáveis para o sistema de sexo/gênero que o rodeava. Exemplo disso encontramos no medo que o autor relata na passagem da infância para a vida adulta:

O meu maior medo continuava sendo o de crescer: o de me tornar um adolescente. Pressentia que teria que assumir minha aparente identidade sexual e, tendo que desfrutar dela, exercer todos os papéis correspondentes. A infância me era uma espécie de álibi sexual. Eu ‘não tinha sexo’. Assim, conseguia dissimular ou, pelo menos, não ostentar o que me foi dado de natureza e que repudiava como não meu. Ouvia dizer constantemente que, quando entrasse na adolescência, eu me tornaria uma mocinha. Só de escutar esta palavra, sofria um baque. Soava como uma punhalada na minha impotência de poder fazer qualquer coisa para evitar esta terrível sina (NERY, 1984, p. 38).

Nessa passagem, há um repúdio ao próprio corpo, como se dele emanasse uma simbologia inevitável, a saber, da feminilidade. No entanto, essa noção se deve à falta de reconhecimento social, presente na parte em que Nery afirma que a feminilidade lhe seria obrigatória e incontornável a partir da menstruação, que, posteriormente, é nomeada como “monstruação” (NERY, 1984, p. 42). Dessa maneira, o desacordo de reconhecimento em relação às masculinidades autorais de Nery pode ser percebida como um sofrimento que não é, inicialmente, interno, mas que se internaliza na medida em que é reforçado externa e socialmente. Encontramos outras recusas de si que revelam como a internalização do sofrimento criou um tipo de cisão de Nery consigo mesmo, como lemos em: “lúcido da minha insatisfação, como um alter-ego, dialogávamos: eu e aquela imagem no espelho” (NERY, 1984, p. 51).

O sentido da visão, fundamental para os reconhecimentos apontados por Nery, é privilegiado na construção da racionalidade e das lógicas de mundo colonialistas. Segundo Oyèrónké Oyěwùmí (2021), o Ocidente se baseia na visão como critério para suas construções sociais, como lemos no trecho: “o termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 29). Em outras culturas, como a yorubana estudada pela autora, os sentidos, como um todo, são os critérios cosmológicos da sociedade; o que faz com que, por exemplo, os modelos de sexo/gênero ‘homem’ e ‘mulher’ sejam estranhos a essa cultura (cf. OYĚWÙMÍ, 2021, p. 69).

O sistema visual de sexo/gênero, no contexto cultural habitado por Nery, produzia efeitos de estranhamento e cisões do autor consigo mesmo, que também lemos em trechos como “olhava-me de perfil no espelho, de frente... e tudo fora do lugar” (NERY, 1984, p. 38). A autoimagem espelhada revela, nos exemplos citados, uma relação de dissociação provocada pelo que poderíamos chamar de um ‘filtro cultural’ interposto entre Nery e sua própria imagem. Ou seja, o espelho, supostamente um aparato de reflexão da autoimagem, revela um sistema de inteligibilidade que reveste certos signos com sentidos de feminilidade ou de masculinidade, e que impede que pluralidades, ressignificações e alterações ocorram.

Os sentidos de sexo/gênero estão, na obra de Nery, em constante disputa, na medida em que as masculinidades são postas a uma verificação externa e social que, muitas vezes, influencia e adoce a relação da voz do autor consigo mesmo. Ao longo dos seus dois primeiros livros, acompanhamos a angústia do narrador em não ser reconhecido tal qual ele se reconhece. Há uma luta entre sua autopercepção e a percepção social à sua volta que poderíamos nomear como uma “luta por reconhecimento” (HONNETH, 2003). Nery expõe a consciência desse processo em passagens como: “nada é tão importante para o auto-reconhecimento do que o reconhecimento dos outros” (NERY, 1984, p. 27) e “a nossa imagem é formada a partir do outro” (NERY, 1984, p. 36).

Nery também expressa a consciência de que os processos culturais que o marginalizavam não eram condições imutáveis, universais e necessárias que os serem humanos deveriam apenas repetir e acatar. Exemplo disso lemos em: “descobri alguns pontos importantes através das pesquisas de antropólogos, como, por exemplo, que a conduta sexual humana é determinada, é padronizada, no que concerne à sua própria cultura, e, devido a isto, pode apresentar múltiplas variações” (NERY, 1984, p. 58). Com isso, compreendemos que a marginalização de suas experiências de sexo/gênero é uma marca da cultura na qual o autor estava inserido, mas não uma marca de todas as culturas humanas.

### **2.1.1 Os sentidos do corpo**

Uma das categorias fundamentais para a designação de sexo/gênero no Ocidente é a genitália, noção regulatória que divide toda vida em dois polos, o masculino e o

feminino. Essa noção biológica é nomeada de “dimorfismo sexual” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 41) e estabelece que todos os seres devem ser regulados por essa lógica binária. Em Nery, uma das nomeações mais interessantes que encontramos é a de seu genital como “pênis” e “pinto”, em trechos como: “sabia que não possuía um pinto tão grande como o dos outros meninos da minha idade. Mas tinha esperança que ainda crescesse algum dia” (NERY, 1984, p. 25); “quando ela tocou no meu pênis mirim e começou a friccioná-lo” (NERY, 1984, p. 75); “meu pênis ficava semi-erecto” (NERY, 1984, p. 239).

Os dois primeiros trechos estão localizados na narrativa antes das cirurgias genitais pelas quais o autor passou, ou seja, o entendimento e a nomeação de seu genital foge da normatividade do dimorfismo sexual e reinaugura outra lógica de inteligibilidade para seu próprio corpo. Esses sentidos também se encontram em frases como: “antes de penetrá-la, umedecia meus ‘dedos peniais’ no meu pseudo-esperma” (NERY, 1984, p. 80). Com isso, Nery opera uma reformulação da linguagem, de seu corpo e de seus comportamentos, o que nos leva a uma ponte para outros sistemas possíveis de entendimento de si. Quando Nery nomeia seu genital como “pênis” ou “pinto”, ele vive esse genital e os sentidos que esse nome emana.

Em sua terceira autobiografia, *Velhice transviada* (2019), lemos o autor reafirmando seu autorreconhecimento masculino e mencionando o papel central da genitália para a inteligibilidade de sexo/gênero: “por volta dos três anos eu já era um menino. Mas só eu sabia. Com certeza, aquele pedaço de carne teria facilitado minha vida para ser compreendido como tal. Hoje, transvelho, sei que não foi isso que me fez homem para mim e para os outros” (NERY, 2019, p. 28). Nessa passagem, seu genital, desautorizado pela cisgeneridade a ser chamado de ‘pênis’, é posto em contraste com o “pedaço de carne” eleito como uma das condições de possibilidade para nomear-se como ‘homem’. No entanto, Nery ressignifica o conceito de ‘homem’ ao dizer que viveu reconhecimentos não-normativos de sua masculinidade. Poderíamos entender esse outro modelo como parte do que hoje são as chamadas “masculinidades que prescindem de pênis”<sup>24</sup>, no sentido de que recusam produzir os sentidos cisgêneros de ‘pênis’ para, então, produzir pênis, genitais e expressões de sexo/gênero que atendem a outras lógicas de vida e de significação.

O entendimento e o reconhecimento da masculinidade não-normativa de Nery não é exclusivo do autor, mas partilhado por alguns de seus pares de convivência, como uma

---

<sup>24</sup> Artigo disponível em: <https://buzzfeed.com.br/post/sobre-masculinidades-que-prescindem-de-penis>. Acesso em: 06 jul. 2022.

de suas namoradas, chamada de Amanda, como lemos em: “- Você parece um menino que nunca teve uma mulher nos braços! (...) Sorri meio sem graça, mas adorando ter feito pelo menos uma imagem de menino” (NERY, 1984, p. 72); “- Seu bobo... já o vejo como um homem” (NERY, 1984, p. 132). Os reconhecimentos externos da masculinidade de Nery aumentaram na medida em que suas vestimentas e comportamentos se aproximaram do modelo social de ‘homem’ da sociedade à sua volta, embora não fossem unívocos e estáveis. Exemplo disso, lemos em um reconhecimento de sexo/gênero trivalente, na seguinte afirmação: “na cama, eu era visto como um homem, na rua um meio-termo, e no trabalho ou em lugares freqüentados por conhecidos, como mulher” (NERY, 1984, p. 80).

Percebemos que há uma castração fálica, na negação de masculinidade de Nery, imposta em sua convivência social. Isto é, o poder simbólico da masculinidade colonialista, signo de dominação e de privilégio, lhe é interdito, retirado, por ele não possuir o direito, proporcionado pela cisgeneridade, de designar-se homem. Essa negação estrutural provocou em Nery uma série de recusas e desconfortos consigo mesmo, como se sua vida significasse um erro e uma falta. Assim sendo, o corpo aparece, em sua primeira autobiografia, como local de morada desse erro, como lemos nos trechos: “aos poucos fui sentindo vergonha do meu corpo (...) como se eu tivesse um defeito físico, um aleijão” (NERY, 1984, p. 26); e: “sabia que minha impotência não estava na minha sexualidade propriamente dita, mas no meu sexo, enquanto humilhante e vergonhoso” (NERY, 1984, p. 75). Notamos nessas frases o efeito do roubo dos sentidos vitais que o autor atribuía ao próprio corpo, por exemplo, ao descrever seu genital como um pênis. Poderíamos chamar esse processo de um roubo ontológico, pois os sentidos da vida de Nery eram tomados pela cultura dominante, fazendo com que o autor se sentisse incompleto ou inadequado.

A castração do corpo de Nery aparece na transição entre as cenas de sua infância para sua adolescência. Se na infância ele ainda podia se realizar em seus comportamentos: “só me sentia bem quando no meu short e sem camisa” (NERY, 1984, p. 24), e nas brincadeiras com sua irmã ao criar um personagem masculino para si chamado “Miguel” (NERY, 1984, p. 29), na adolescência e na vida adulta essa possibilidade se transformou. Os caracteres corporais proporcionados por seus hormônios passam a ser interpretados socialmente como ‘femininos’, como lemos em: “agora, mais dados do meu próprio corpo me coagiam a ser visto como mulher!” (NERY, 1984, p. 38). Na última frase, o corpo parece produzir os sentidos indesejados pelo autor. No entanto, interpretar o corpo de

Nery como a fonte dos significados da feminilidade e, por isso, como fonte do sofrimento, é negar que esses sentidos já estivessem socialmente presentes muito antes do nascimento de Nery. Ou seja, é negar que ele apenas estava inserido em uma cultura que há milênios reproduz certos esquemas de inteligibilidade de sexo/gênero que dizem o que é ser homem e o que é ser mulher.

Em diversas passagens da primeira autobiografia de Nery, seu corpo se torna o foco na etiologia, ou ciência das causas, do problema do reconhecimento de suas masculinidades, como lemos em: “meu corpo não ajuda” (NERY, 1984, p. 73); “a impotência de nascer com um corpo trocado” (NERY, 1984, p. 93); “poder reconhecer meu corpo como meu” (NERY, 1984, p. 216). Essas passagens nos levam a pensar em quem teria produzido essa ‘troca’ ou ‘erro’, seria a cultura dominante que promoveria um efeito de discordância entre certas corporalidades e seus significados correntes socialmente ou haveria um ‘erro’ de natureza que atingiria certas pessoas que não se encaixam no modelo de sexo/gênero binário e eurocêntrico?

Mesmo que Nery tenha especulado a possibilidade de viver um “erro de natureza” (NERY, 1984, p. 162), corroborado por uma tendência de estudos neurobiológicos sobre o “sexo do cerebral” (NERY, 1984, p. 165)<sup>25</sup>, seu corpo reaparece valorizado, como um ‘corpo certo’, na medida em que o autor critica os discursos sociais que lhe impunham códigos e sentidos alheios às suas vivências. Dois exemplos disso são a descrição, em “Anatomia não é destino”: “eu não dou banho no meu corpo, eu tomo banho. Meu corpo é um sujeito” e “eu não tenho horror do meu corpo. Eu gosto de mim, gosto do meu corpo” (NERY, 1988, p. 114). Nesses casos, Nery dialoga com uma afirmação anterior, de sua primeira autobiografia, em que a cena de seu corpo se banhando é analisada a partir dos significados femininos que lhe roubavam a sensação e o sentido de viver não em si mesmo, mas a si mesmo. Leiamos:

Ao mesmo tempo que meu corpo era eu, também não era. Quando tomava banho, por exemplo, sentia que não dava banho num corpo estranho, mas em mim. Quando havia um machucado, tratava dele, mas com a finalidade última de ficar bom. A própria gesticulação os trejeitos das mãos, do rosto, etc. transmitiam o que eu sentia e queria dizer. No entanto, era por intermédio deste mesmo corpo, do que ele tinha e fazia, que as pessoas me confundiam com uma mulher! (NERY, 1984, p. 43)

---

<sup>25</sup> Uma investigação semelhante acontece na obra *Meu sexo real: a origem somática, neurobiológica e inata da transexualidade e suas consequências na reconciliação da sexualidade humana*, de Martha C. Freitas, Petrópolis: Vozes, 1998.

Os sentidos femininos atribuídos pela estrutura social causavam em Nery quase que uma cisão consigo próprio, que é traduzida, em sua obra, a partir da distinção entre autopercepção e corpo. Interpretamos essa cisão como um efeito de uma cultura opressora, como aponta Nery ao utilizar o conceito de ‘confusão’ para descrever esse fenômeno. A ideia de uma “alma alheia ao corpo que a vestia” (NERY, 1984, p. 58) pode ser tida como fonte de sofrimento e de adoecimento promovido pelas relações sociais, e não uma patologia interna, cerebral. Dessa maneira, sugerimos que Nery parece operar, principalmente em *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984), em duas lógicas distintas ao refletir sobre si mesmo: uma cindida e outra integral.

A cisão está expressa nos trechos citados em que Nery relata sofrer uma divisão entre sua “alma”, “essência” (NERY, 1984, p. 234) ou “auto-imagem” (NERY, 1984, p. 79), e seu corpo. Notamos que, nessa perspectiva, o corpo aparece como suporte rígido ou, se quisermos, como um maquinário que não consegue produzir outros sentidos de sexo/gênero que não os atribuídos pela cisgeneridade. Essa noção traz consigo a sensação de impotência, que o autor relata repetidamente em sua obra, e que confere ao corpo um lugar de objeto, passivo diante dos sentidos que lhe atribuem.

Com isso, as cirurgias de transgenitalização aparecem como uma estratégia de transformação dos sentidos atribuídos ao corpo. No entanto, Nery diz, posteriormente, que “a cirurgia, a ciência, não conseguiu me transformar num homem como eu gostaria, no meu imaginário, simbólico, o cacete a quatro” (NERY, 1988, p. 111), o que revela como a força da cultura em que Nery estava inserido o havia moldado de maneira complexa e multidimensional. Nesse sentido, as cirurgias não representam uma ‘correção’ ou uma solução para o sofrimento de Nery, mas são processos de ressignificação simbólica e cultural.

A perspectiva de ‘integralidade’ se encontra, por sua vez, no exemplo anterior de banhar-se, um ato reflexivo do ser sobre si mesmo, em que, como nos diz Merleau-Ponty, “o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 229). Nery dialoga com essa perspectiva fenomenológica, pois, além de citar Merleau-Ponty em uma das epígrafes de seu primeiro livro (cf. NERY, 1984, p. 123), também entende a si mesmo como uma integralidade expressiva, em que corpo e mente não são partes separadas do ser.

### 2.1.2 Inversões e espelhos

Boa parte do sofrimento relatado por Nery adivinha das relações sociais doentias e violentas que o rodeavam, orientadas pelo paradigma cisgênero homem/mulher. Um dos efeitos criados por essas relações se encontra na noção de “condição de invertido” (NERY, 1984, p. 87), que pressupõe a cisão entre corpo e alma e a noção de ‘erro’ como condição de vida para certas pessoas. Nery utilizou essa noção em passagens como: “eu era mesmo um azarado, um vitimado pela natureza, esses defeitos só são visíveis aos olhos mais profundos... Por essa incompatibilidade total com as partes do meu corpo, que me comprometiam numa inversão de imagem” (NERY, 1984, p. 36); e “embora já estivesse bastante machucado pela minha inversão corporal” (NERY, 1984, p. 60). Nessa perspectiva de inteligibilidade, experiências como as de Nery surgiriam a partir de pessoas que nasceram com um corpo de um sexo/gênero e uma alma de outro. Vale ressaltar que esse paradigma é orientado por uma binaridade heterossexual, ou seja, só há homens e mulheres e os membros de um grupo só se atraíam sexualmente pelos membros do outro grupo.

Inicialmente, o termo ‘invertido’ surgiu como designação médico-patológica aplicada a pessoas consideradas homossexuais, como lemos na seguinte pesquisa: “durante o século XVIII e até meados do século XIX, o termo corrente para designar pessoas homossexuais era a palavra ‘invertido’. Essa expressão sugeria que todo homossexual era portador de uma inversão sexual” (SILVA JÚNIOR, 2004, p. 20). Segundo esse modelo, a base ontológica homem/mulher, isto é, uma estrutura de divisão e classificação para a vida, poderia ser encontrada em almas que não correspondiam aos seus corpos, configurando, portanto, uma inversão. Homens atraídos por outros homens, por exemplo, eram tidos como almas femininas presas em corpos masculinos, pois a relação homossexual deveria ser explicada e ter suas causas justificadas, já que não era considerada parte das expressões sexuais ‘naturais’ e ‘normais’ para a cultura hegemônica.

O conceito de inversão chegou até Nery, que, como vimos, não se compreendia como homossexual, possivelmente a partir de uma referência literária fundamental para seu autorreconhecimento, a saber, o livro *O poço da solidão* (1974), de M. Radclyffe Hall, que também assinava com o nome “John” em cartas amorosas. Nery relata ter lido esse livro ainda jovem, por indicação de uma pessoa que queria ajudá-lo a encontrar espelhos para suas expressões de vida. Em sua terceira biografia, lemos: “Stephen foi a



primeira pessoa que conheci que se parecia comigo. Sentia-se um menino e, mais tarde, um homem” (NERY, 2019, p. 34). Stephen, o protagonista do livro de Hall expressava desde a infância masculinidades que eram incompreendidas e interditas pelas pessoas à sua volta, menos por parte de seu pai, que o criava como um filho, ou seja, segundo códigos masculinos daquela sociedade. Ao longo da vida do personagem, encontramos sua permanente sensação de solidão e um vazio gerado pela incompreensão de suas experiências.

Boa parte da crítica literária categoriza essa obra como lésbica (cf. PROSSER, 1998, p. 136), ignorando ou não compreendendo outras possibilidades de sexo/gênero para o personagem e, inclusive, para Hall, que o criou. No entanto, as masculinidades de Stephen foram como um espelho que tirou Nery da solidão em que se encontrava: “foi como se ela [Radclyffe Hall] tivesse escrito o livro para mim, para as futuras pessoas trans, prevendo que fossem viver o mesmo drama da protagonista” (NERY, 2019, p. 35). É marcante que a chave de entendimento de Nery sobre a obra de Hall seja um “drama”, um termo com significados literários, mas que também carrega sentidos de sofrimento.

O espelhamento em relação ao personagem não trouxe a Nery apenas a possibilidade de um autorreconhecimento, como lemos em : “Stephen mostrou que era possível existir alguém como eu”, mas foi carregada de expectativas de sofrimento e de cisão próprias do discurso médico da inversão, como lemos em: “crises corporais não tenham sido detalhadas no livro” (NERY, 2019, p. 36). Ademais, Nery declara que era “visto como ela [Stephen] - um invertido” (NERY, 2019, p. 36), talvez por isso as “crises corporais” tenham sido invocadas por Nery como um fenômeno necessário, pois na base de sua reflexão está o entendimento de si e do personagem como uma alma masculina em um corpo feminino, ou seja, uma lógica de cisão.

Notemos como Nery utiliza o pronome feminino “ela” ao tratar do personagem Stephen. De uma maneira similar, encontramos Herzer mencionando “Ângelo”, outro menor encarcerado que possuía um nome masculino e era considerado um “machão”, mas que o autor apresenta da seguinte maneira: “seu nome verdadeiro era Rosângela” (HERZER, 1982, p. 105). Interpretamos essas nomeações femininas como uma compulsoriedade do apagamento das masculinidades, da qual Nery e Herzer também eram vítimas. Com isso, queremos dizer que, mesmo que esses autores tivessem suas expressões silenciadas pela cultura dominante, eles próprios reiteravam essa cultura ao tratar de outras pessoas com expressões de sexo/gênero não-normativas. Isso nos revela

a força da cultura hegemônica como um sistema de apagamentos de diversidades, que submete todas as pessoas a reproduzi-lo, inclusive as pessoas que são marginalizadas.

Em entrevista, Sheila Salewski relatou que Nery leu a obra de Herzer, mas que teria interpretado aquela narrativa como sendo mais ligada à homossexualidade do que às transmasculinidades<sup>26</sup>. Essa interpretação, como estudamos, também se encontra em boa parte da fortuna crítica sobre Herzer. Ainda que Herzer não tenha sido uma ponte de espelhamento para Nery, Sheila menciona que Nery leu outras obras literárias, como *O trompete* (2002), de Jackie Kay, um romance baseado na vida do músico estadunidense Billy Tipton, cuja masculinidade têm sido nomeadas como ‘trans’. Espelhamentos provocados por narrativas de sexo/gênero semelhantes às de Nery, que também nos recorda os espelhamentos sentidos por Herzer em relação aos ‘machões’ da FEBEM, têm sido nomeados atualmente como fenômenos de ‘representatividade’ pelos ativismos travestis e trans. Esses fenômenos operam como portais e suportes para reconhecimentos de expressões de vida marginalizadas e apagadas dos cânones das culturas hegemônicas.

As masculinidades do personagem de *O poço da solidão* (1974), expressas em passagens como: “quer saber duma coisa? Eu acho que sou mesmo um menino, porque me acho, me sinto realmente garoto” (HALL *apud* NERY, 2019, p. 33) foram, possivelmente, interpretadas de maneira cindida por conta da noção de ‘inversão sexual’, corrente no começo do século XX, quando a obra foi publicada. No livro, Karl Heinrich Ulrichs, escritor que publicou textos sobre homossexualidade de maneira autobiográfica, é citado pelo pai de Stephen, ao lê-lo durante a infância de seu filho e por meio dele obter alguma chave de inteligibilidade para as expressões de sexo/gênero da criança (cf. HALL, 1974, p. 32). No entanto, tal masculinidade é entendida, a partir da lógica de Ulrichs, como produto de uma inversão da alma de uma pessoa em relação ao seu corpo. Paul B. Preciado descreve o pensamento de Ulrichs da seguinte maneira:

Essa forma de concepção não heterossexual, citada em O banquete de Platão, inspirou o jurista Karl Heinrich Ulrichs, que em 1864 criou o termo ‘uranista’ para designar o que ele chamou de ‘terceiro sexo’. Para explicar a existência de homens que sentem atração por outros homens, Ulrichs segue Platão e divide a subjetividade em dois, separando a alma do corpo e inventando uma cominação de almas e corpos que lhe permite reivindicar a dignidade daqueles que amam de outra maneira. A segmentação da alma e corpo reproduz, na ordem da experiência, a epistemologia binária da diferença sexual. Só existem duas opções, masculino e feminino. Os uranistas não são, segundo Ulrichs, doentes ou criminosos, mas almas femininas encerradas em corpos masculinos que se sentem atraídas por almas masculinas (PRECIADO, 2020, p. 23).

---

<sup>26</sup> Entrevista virtual realizada em 16 de setembro de 2021. Arquivo pessoal.

Alma e corpo aparecem cindidos e trocados, como em Nery, que relatou seu sofrimento pela divergência de sua autopercepção em relação à sua imagem, ou seja, em relação a como ele era visto e percebido pelas pessoas à sua volta. Essa divergência transbordava para sua relação consigo mesmo, como discutimos anteriormente, a ponto da relação com sua própria imagem ser afetada pelos códigos culturais que o violentavam: “olhava-me de perfil no espelho, de frente... e tudo fora do lugar” (NERY, 1984, p. 38). Há, porém, uma distância entre as experiências de Nery e de Stephen e relação às de Ulrichs, na medida em que apenas a conduta sexual é marginalizada em Ulrichs, ao passo que, em Nery e em Stephen, as expressões de sexo/gênero, como o uso da linguagem, a indumentária, o comportamento e o corpo, somadas às suas orientações sexuais, são consideradas ininteligíveis. Assim, tais experiências excedem as descrições de Ulrichs e conferem um outro significado às cisões entre alma e corpo, próprio do entendimento das experiências transexuais a partir da metade do século XX.

## 2.2 A categoria ‘transexual’ e os discursos médico-patológicos

A nomeação ‘transexual’ foi uma chave de inteligibilidade importante para que Nery buscasse um tipo de sociabilidade para suas experiências, como lemos em: “mais tarde, quando vim a tomar conhecimento dos transexuais, finalmente fui encontrar o meu tão esperado reconhecimento” (NERY, 1984, p. 115). Em seu primeiro livro, ele aponta que não havia conhecido pessoalmente nenhum outro “transexual feminino” (NERY, 1984, p. 8) como ele. Notemos como o termo “feminino”, de designação da cultura hegemônica, prevalecia na denominação de casos como o de Nery, que atualmente seriam nomeados, segundo o ativismo trans, como ‘homens transexuais’ ou ‘transexuais masculinos’. Nesse último caso, a lógica da nomeação é modificada, dando preferência às expressões de sexo/gênero daquele que se nomeia em vez das designações hegemônicas. Tal solidão, também trabalhada por Nery no corpo e no título de *Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois* (2011), pode ser entendida como um efeito da violência provocada pela normatividade.

De certa maneira, o conceito ‘transexual’, criado pela medicina diagnóstica ocidental, acabou reunindo uma série de pessoas, como se configurassem um conjunto, e conferiu inteligibilidade ao roteirizar certas experiências de sexo/gênero em manuais de

transtornos mentais. Por um lado, os sentidos que a categoria ‘transexual’ carrega são estigmatizantes e patológicos, mas por outro lado, também ventilado por Nery, essa categoria é ressignificada e usada como ponte de comunicação com outras pessoas com experiências de vida semelhantes.

Nery relata que se deu conta da existência de cirurgias transgenitais ao se deparar com uma revista francesa em um mochilão pela Europa (cf. NERY, 1984, p. 121). Esse episódio permitiu que o autor tomasse conhecimento da categoria ‘transexual’, inserida no DSM III - Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, no ano de 1980. Nas décadas de 70 e 80, os discursos médicos sobre o ‘transexualismo’<sup>27</sup> ganharam território na Europa e nos Estados Unidos como uma categoria de entendimento de certas experiências de sexo/gênero proposta pela literatura e pelas práticas médicas psiquiátricas. Uma das definições apresentadas por Nery diz que:

No transexualismo, o indivíduo apresenta uma total inversão psíquica em relação aos outros sexos, como o cromossomial, fisiológico etc. Sua mente não faz parêntese com o corpo com que nasceu. Nestes casos, foi comprovado que a psicoterapia é inoperante e só a cirurgia resolveria o seu conflito (NERY, 1984, p. 130).

Há uma dicotomia fundamental no projeto de vocalização das experiências de Nery a partir da categoria ‘transexual’. Seguido do título *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984) há o seguinte adendo: “o depoimento de um transexual brasileiro que, nascido mulher, finalmente se realizou como homem”. A separação da existência em dois polos de experiência, ‘nascer mulher’ e ‘realizar-se homem’, se repete, entre outras passagens do livro, em frases como: “ter nascido homem, aprisionado num corpo de mulher” (NERY, 1984, p. 7). Essa noção, que é estranha e alheia a Herzer, por exemplo, é uma camada semântica na obra de Nery que está relacionada à formulação e ao uso médico patológico do conceito ‘transexual’.

Tal movimento médico de classificação, acompanhado da exigência da expressão sexual como parte do espaço público, sujeito a intervenções, é descrito por Michel Foucault, em *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1985), como uma característica dos regimes de ordenação do saber (cf. FOUCAULT, 1985, p. 68). A intenção de Foucault, nesse texto, foi indicar como as estruturas de poder produzem a

---

<sup>27</sup> A nomeação ‘transexualismo’, de significação patológica, ainda é encontrada nas últimas versões dos manuais DSM – 5 (2014) e CID – 10 (1993) de classificação de doenças. Os ativismos trans e travestis têm se oposto ao termo, nas últimas décadas, e o reformulado como ‘transexualidade’, em um movimento similar ao realizado com os termos homossexualismo/homossexualidade.

sexualidade, e não apenas a cerceiam, ao estimularem os relatos e as confissões sexuais, a fim de serem traduzidas pelas comunidades médicas a serviço das ordens do poder. Berenice Bento, no livro *O que é transexualidade?* (2017), se aproxima dessa perspectiva sobre a relação entre a confissão e a formalização médico-patológica dos relatos de sexualidade, ao apontar certas ordens ou lógicas culturais hegemônicas como responsáveis pela caracterização da experiência transexual. Sobre essa possível gênese, lemos:

A transexualidade é um desdobramento inevitável de uma ordem de gênero que estabelece a inteligibilidade dos gêneros no corpo. A partir do século XX, precisamente a partir de 1950, se observou um saber médico específico para esta experiência identitária que se materializou em diagnósticos diferenciados (BENTO, 2017a, p. 9).

Nessa passagem, Bento menciona indiretamente o surgimento do termo ‘transexual’ e de ‘transexualismo’, na língua inglesa, por parte David Oliver Cauldwell, um sexólogo estadunidense. Há, em tais termos, uma conexão fundamental com o conceito de doença e de transtorno que perdura até a atualidade. Essa classificação, a um só tempo, confere inteligibilidade social a determinadas experiências marginalizadas pela cultura dominante e as inscreve como matéria de regulação dos saberes médicos. Dessa maneira, qualquer pessoa que se nomeie ou que seja nomeada como transexual estará sujeita, isto é, será tornada sujeito e será sujeitada/subalternizada às ordens e protocolos médicos que detêm o poder de regulação dessas vivências, como aponta Nery ao criticar a burocracia para a obtenção do diagnóstico transexual, obrigatória para a realização de suas cirurgias: “eu estava completamente na mão dos outros. O problema era meu, quem sofria e sabia do que se passava dentro de mim era eu, e, no entanto, eram eles que decidiam o que eu era, como me sentia, qual a melhor solução para minha vida” (NERY, 1984, p. 150).

A aplicação da categoria ‘transexual’ exige, graças aos moldes da ciência ocidental tradicional, um método de verificação das confissões de seus ‘pacientes’, a fim de medir as verdades dos relatos, ou seja, a correspondência entre aquilo que é escutado e o que os manuais descrevem como experiência transexual. Um dos critérios fundamentais na descrição da experiência do “transexual verdadeiro” (BENTO, 2017a, p. 34), é a noção de ‘disforia de gênero’ criada por John Money, psiquiatra estadunidense, em 1973 (cf. BENTO, 2017a, p. 71). Caracterizada como um sofrimento causado pela inadequação entre o sexo genital e a autopercepção de uma pessoa, noção essa, não

nomeada dessa maneira, mas já presente na literatura médica em autores como Harry Benjamin, no livro *The transsexual phenomenon* (1966), a disforia de gênero seria um distúrbio a ser curado a partir de intervenções médicas cirúrgicas e hormonais para readequar o corpo da pessoa à sua autoimagem mental.

Essa perspectiva, que pressupõe uma distinção entre o corpo e as autopercepções de uma pessoa, se aproxima da cisão que apresentamos ao falar sobre a noção de ‘invertido’, utilizada ao se tratar de fenômenos homossexuais, como em Ulrichs, mas também utilizada por Nery e por Radclyffe Hall, ao descrever as expressões de sexo/gênero do personagem Stephen<sup>28</sup>. Essa noção parece ter criado certo sentido popular da experiência transexual, que permanece até a atualidade, como uma experiência de nascer no “corpo errado” (cf. NASCIMENTO, 2021, p. 96), que também encontramos em Nery, partir da sensação do “corpo trocado” (NERY, 1984, p. 93).

A noção de ‘erro’ também está presente no título do primeiro livro de Nery, que poderia ser pensado tanto como índice de enquadramento nos discursos médicos transexuais da época, como chave de inteligibilidade para suas experiências, quanto como noção jurídica de ‘erro de pessoa’, que servia de justificativa para certos divórcios. Em uma matéria intitulada “Contradança de sexos”, de Plínio Barreto, no jornal *O Estado de São Paulo*, encontramos uma reflexão sobre a possibilidade de alegação de “erro de pessoa” associada a mudanças de sexo/gênero de uma das partes do casamento. O jornalista menciona cirurgias e mudanças dos papéis sexuais como potenciais problemas para casamentos afetados por acontecimentos descritos da seguinte maneira: “constantemente chegam notícias, da Europa e da América, de que o cidadão X, respeitável chefe de família, pai de vários filhos, se transformou em mulher e que dona Y, graciosa dona de casa, muito devotada ao lar, se converteu em homem” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 28/03/54, p. 7).

Ainda que jornais brasileiros circulassem temas transexuais esporadicamente, décadas antes da primeira publicação de Nery, como no caso acima, a popularização desses temas e terminologias se deu nos anos 80, principalmente, a partir da visibilidade da modelo Roberta Close, com quem o autor é comparado na ocasião do lançamento de seu primeiro livro: “temos aqui, no caso de João W. Nery, uma Roberta Close que fez sua opção definitiva: nem um pouco homem, nem tanto mulher - apenas homem” (JORNAL

---

<sup>28</sup> Percebemos que há uma reciclagem dos conceitos utilizados nas descrições médicas das experiências homossexuais, no século XIX, ao serem incorporados pela literatura médica na produção das noções transexuais, no século XX.

DO COMÉRCIO RJ, 02/06/1985, p. 4). Essa comparação supõe que as vivências e Nery seriam uma “opção definitiva”, como uma passagem de um estado de sexo/gênero estável para outro, igualmente estável. O jogo com as categorias homem/mulher constrói uma frase final labiríntica, devido à tentativa do crítico de colocar em linguagem normativa experiências de vida que não se enquadram nos modelos de sexo/gênero hegemônicos. Nessa matéria jornalística, vale ressaltar, a experiência transexual é relatada como um fenômeno médico, clínico, o que reforça as noções do discurso psiquiátrico como uma chave de inteligibilidade e de regulação dessas experiências.

O contexto socioeconômico de Nery e sua formação profissional como psicólogo, possivelmente, contribuíram para sua autonegação como ‘transexual’. O uso de tal “gramática normativa” (ARÁN, 2006) e de nomeações forjadas pelo sistema de dominante, foi empregada pelo autor, como já sugerimos, como uma estratégia para visibilizar suas experiências e inscrevê-las socialmente, ainda que por meio de um discurso patológico. Um momento marcante dessa perspectiva se encontra no capítulo VIII da segunda parte de *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984), intitulado “Retribuindo a ajuda”. Nele, Nery narra sua participação em um congresso científico, a convite de seu psiquiatra, em que foi exibido como um caso de “disforia de gênero” (NERY, 1984, p. 158).

No capítulo citado, Nery relata as discussões ocorridas no congresso, que apresentavam o fenômeno transexual como um desacordo entre a vivência psíquica, o autorreconhecimento do indivíduo, e seu corpo. Nesse capítulo, encontramos a noção de “erro de natureza” (NERY, 1984, p. 162), que só poderia ser ‘corrigido’ a partir de intervenções cirúrgicas e tratamentos hormonais que estabeleceriam “a coerência entre o psíquico e o físico” (NERY, 1984, p. 160), pois, segundo tal perspectiva, “basta adaptar o ‘soma’ à ‘mente’ que se reestabelecerá o equilíbrio” (NERY, 1984, p. 162).

A noção de coerência, que aparece aqui, estrutura o que deve ser um homem e o que deve ser uma mulher nas culturas hegemônicas, e essa é a chave da inteligibilidade, do entendimento, desse modelo de sexo/gênero. Nery relatou que, ao dar seu depoimento se sentiu “como um bicho raro que todos observam curiosamente, querendo entender”, mas ele enfrentou esse constrangimento, pois se consolava “com a idéia de estar contribuindo para esclarecer um problema de tantos” (NERY, 1984, p. 170). Revemos, assim, a força do projeto pedagógico de Nery, que procurava criar conexões com outras pessoas em condições similares às suas.

A posição ativista de Nery se aliava a um senso crítico ao expor que os problemas e a solidão vividos por pessoas consideradas transexuais se deviam às relações sociais adoecidas, como lemos em: “somos rejeitados porque não correspondemos às suas aspirações preestabelecidas e transformam-nos em minorias asfixiadas” (NERY, 1984, p. 172). A semântica de sufocamento dessa passagem é importante para se compreender como vidas e vozes marginalizadas são interdidas. Nery expressa seu entendimento sobre os processos de marginalização nos revelando que os ‘erros’ e ‘inversões’ propostos pelos discursos médicos não são frutos de adoecimentos internos, mas são sociais e históricos, como relata a partir de uma intervenção feita por um médico durante o congresso: “- Inversão a quê? Qual seria então a versão? A social?” (NERY, 1984, p. 166). Nesse sentido crítico, pessoas nomeadas ‘transexuais’ poderiam ser pensadas como recriadoras de códigos sociais que não correspondem à lógica binária homem/mulher, e que refundam outras lógicas culturais que tentam ser sufocadas pela violência própria da cultura dominante.

Outra intervenção registrada por Nery nesse capítulo foi a de um psiquiatra argentino que disse que “o transexual é um exemplo vivo deste absurdo hierárquico! Por um mecanismo que ainda desconhecemos, ele não se submete a introjetar passivamente os papéis sexuais ditados pela sua cultura para o seu sexo anatômico” (NERY, 1984, p. 162). Nessa perspectiva, consonante à que apontamos acima, a experiência transexual é tida como um posicionamento contra as hierarquias opressivas dos códigos sociais hegemônicos, e o sexo anatômico aparece como um alvo da semântica da normatividade. Notamos, assim, que a disputa pelo reconhecimento das experiências chamadas ‘transexuais’ está mais no âmbito da semântica cultural do que em supostas patologias, tratadas como entidades naturais, e ‘erros de natureza’ de certos indivíduos.

### **2.2.1 O estereótipo transexual**

Os discursos médicos sobre as experiências transexuais nos anos 80 operavam segundo “estereótipos” (MOSSE, 2000, p. 211) de vivências de sexo/gênero. Com isso, queremos dizer que eles ordenavam e regulavam as vivências de seus ‘pacientes’ as qualificando, unicamente, como doenças, por desviarem de uma ordem hegemônica tida como ‘normal’. A experiência ‘transexual’, dessa maneira, se solidificou segundo modelos de masculinidade e de feminilidade de uma cultura hegemônica ocidental



pautada no dimorfismo sexual, a saber, na prescrição da existência de apenas dois modelos genitais. Dessa maneira, o discurso médico pode ser compreendido como um modelo inscrito social e historicamente no sistema de sexo/gênero hegemônico. Nesse ponto, questionamos: qual poderia ser a origem do fenômeno transexual, o discurso médico ou as confissões de seus ‘pacientes’?

Compreendemos o sistema de sexo/gênero hegemônico como um sistema de dominação, em que os dominados somatizam as relações sociais da dominação (cf. BOURDIEU, 2014, p. 41) a ponto de repetirem os sintomas e os critérios previstos pela literatura sexual. Bourdieu aponta que o hábito, presente no corpo, nos pensamentos e nos sentimentos de uma pessoa, contribuem para a fixação das ordens arbitrárias da dominação, como lemos no trecho: “os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às reações de dominação, fazendo-as assim serem vistas como naturais. O que pode levar a uma espécie de autodepreciação ou até autodesprezo sistemáticos” (BOURDIEU, 2014, p. 56). Certas expressões de Nery corroboram com essa perspectiva na medida em que a violência sobre si mesmo acometia o autor, ao se relacionar com sua imagem no espelho, por exemplo (cf. NERY, 1984, p. 52). O que pareceria ser uma revolta pela incongruência entre o eu e sua imagem virtual, se revela como uma teia complexa de relações de poder e de dominação que se inscrevem na vida de uma pessoa consigo mesma.

Os sistemas de sexo/gênero não apenas regulam as categorias de homem e mulher, mas também conformam expressões diversas nesse modelo binário e restrito, excluindo e apagando qualquer possibilidade de diferença. Pierre Bourdieu investiga, em *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica* (2014), a persistência de sistemas de dominação de sexo/gênero em algumas sociedades. O autor defende que tal sistema é constituído historicamente como a-histórico, em um tipo de paradoxo que cria e estabelece o “*habitus*” (BOURDIEU, 2014, p. 61) social da dominação como um dado natural. Essa perspectiva, partilhada por teóricos como Judith Butler (2012) e Paul B. Preciado (2020), reforça como as ordens sócio-históricas atuam nas vivências de sexo/gênero produzindo corpos, linguagens, costumes e sentidos.

Em *Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois* (2011), Nery suprime o capítulo VIII da segunda parte de *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984), que citamos, possivelmente como efeito de um processo crítico, em relação à gramática patológica transexual, por conta do crescente ativismo travesti e trans brasileiro. Nery adicionou em seu segundo livro uma nota advertindo que, no novo contexto, alguns países

como a França já haviam deixado de considerar as experiências transexuais como patologias, e países como a Argentina já haviam aprovado uma lei de identidade de gênero, que autorizava a mudança de nomes e gêneros nos documentos sem a necessidade de cirurgias ou tratamentos hormonais (cf. NERY, 2011, p. 11). Essa nota parece ter sido adicionada ao longo das reimpressões de seu segundo livro e demonstra a preocupação do autor com as mudanças sociais nas lutas por reconhecimento das vivências travestis e trans como existências possíveis.

Com o crescimento dos ativismos pela despatologização das identidades trans, a literatura médica foi, e continua sendo, pressionada a modificar suas definições. Atualmente a noção psiquiátrica de “disforia de gênero” é proposta nos seguintes termos: “sofrimento que pode acompanhar a incongruência entre o gênero experimentado ou expresso e o gênero designado de uma pessoa” (DSM-5, 2014, p. 451). Notemos como a última versão do DSM (2014) descreve a disforia como um sofrimento advindo da diferença entre gêneros, que são tanto experimentados por cada pessoa quanto designados pela ordem normativa, e não mais como um sofrimento advindo de uma relação entre o gênero, ou seja, a vivência social, e o sexo genital. O termo ‘gênero’, nesse contexto, ressalta a historicidade e os processos sociais que configuram as ordens de sexo/gênero, assim, se afastando de uma lógica discursiva que pressupõe o desacordo ou a incongruência entre a mente e o corpo.

Em seus dois livros, Nery relatou a si mesmo como masculino antes de qualquer nomeação transexual em sua vida, como investigamos na seção anterior. Isso revela um autorreconhecimento que reescreve a própria história das nomeações compulsoriamente femininas pelas quais o autor teve que passar. Essa mudança de linguagem, que pode parecer um mero efeito retórico para as percepções normativas, revela uma outra lógica de vida experienciada pelo autor. Defendemos que tanto em *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984) quanto em *Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois* (2011), as narrativas expressam diferenças na “gramática normativa” (ARÁN, 2006) da transexualidade. Essas diferenças ressignificam a língua normativa e indicam naturezas culturais que permanecem invisíveis e ininteligíveis às ordens ocidentais.

Com isso, queremos dizer que mesmo que Nery utilize termos como ‘transexual’, ‘homem’, ‘pênis’ e ‘menino’, a linguagem do autor guarda certa obscuridade que “pode apontar o caminho para uma nova imagem de pensamento” (SODRÉ, 2017, p. 64), isto é, para uma outra perspectiva de vida, tal como propusemos nas análises de Herzer. Nesse sentido, sugerimos que as expressões de sexo/gênero de Nery não são completamente

inteligíveis para os ordens de dominação, pois reformulam tanto os estereótipos transexuais normativos quanto estereótipos de uma “masculinidade hegemônica” (CONNELL; MESSERSCHIMDT, 2013) concebida como um ideal inatingível, porém obrigatoriamente almejável.

Encontramos alguns modelos de masculinidade que ajudaram Nery a dar vazão às suas expressões na infância. O autor havia criado um *alter ego* chamado ‘Miguel’, que vivenciava em brincadeiras secretas com sua irmã (cf. NERY, 1984, p. 29), e que se baseava no empregado de sua família que morava na garagem em troca de pequenos serviços e consertos. O espelhamento ocorre, dessa maneira, a partir de um deslocamento de classe social. O autor era afetado pela masculinidade de um trabalhador que vivia em um quarto improvisado, com poucas roupas usadas, vindas do pai de Nery, e objetos pessoais (cf. NERY, 1984, p. 30). Esse modelo de masculinidade parecia próximo a Nery talvez por conta de um entrecruzamento de expressões subalternizadas pela cultura hegemônica, a saber, da condição de classe do trabalhador mencionado, e da condição de sexo/gênero de Nery.

Em uma tentativa de “encarnar” (NERY, 1984, p. 31) a figura de seu Jorge/seu Sebastião<sup>29</sup> na infância, Nery relata ter imitado os rituais do homem em seus costumes de ouvir rádio deitado na cama, fazer a barba e pentear o cabelo. Ao final dos atos, o autor concluiu: “mas não adiantava... Eu não conseguia sentir, fazendo, o mesmo que sentia vendo-o fazer” (NERY, 1984, p. 31). Isto é, a reprodução de certos modelos, nomeados culturalmente como masculinos, pareciam mais ‘adequados’ aos hábitos do trabalhador do que aos de Nery. A interdição do deleite aparece, assim, como uma ordem de sexo/gênero hegemônica sobre as memórias somáticas do autor.

Assim, é fundamental considerar que as expressões de sexo/gênero de Nery ampliam as noções estabelecidas para as experiências transexuais e masculinas hegemônicas. O reconhecimento e a nomeação de suas masculinidades, mesmo antes de qualquer intervenção cirúrgica, indicam que há uma familiaridade e um pertencimento ao próprio corpo frequentemente negado e interdito pelos discursos dominantes. Nesse sentido, Nery reformula certos estereótipos e aponta para a existência de outras ordens e culturas que permanecem como ininteligíveis às lógicas normativas.

---

<sup>29</sup> O trabalhador é chamado de “seu Jorge” em *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984) e de “seu Sebastião” em *Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois* (2011). A diferença de nomes se dá com quase todos os personagens/pessoas do livro por uma medida de proteção contra possíveis ataques, devido à condição de ilegalidade jurídica do autor.

### 2.3 Críticas literárias e jornalísticas

A crítica literária acadêmica sobre Nery parece ter surgido, até onde pudemos localizar, a partir da publicação de *Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois* (2011). Antes disso, seu primeiro livro parece só ter sido comentado por críticos jornalísticos, como veremos adiante. Alguns artigos e teses acadêmicas trazem leituras sobre Nery que se aliam às posições do próprio autor, que expunha, cada vez mais, os modelos de sexo/gênero hegemônicos como construções e imposições sociais. Exemplos disso encontramos em textos coescritos por Nery, como “Transmasculinidades: provocações introdutórias” (2014) e “Transhomens no ciberespaço: micropolíticas das resistências” (2013), em que as masculinidades trans são apresentadas como plurais, e não como modelos fixos, ou seja, narrativas únicas e redutoras dessas experiências.

Ne esteira desses textos, encontramos a noção de “multiverso transmasculino” (NERY; GASPODINI, 2014, p. 79) que, se valendo de conceitos da física contemporânea, propõem que compreendamos as transmasculinidades como diversidades que colocam em xeque as noções clássicas de identidade construídas pelo sistema da cisgeneridade. Por mais que tenhamos localizado em Nery a reiteração de nomeações como ‘erro de natureza’ e ‘corpo invertido’, notamos que o autor, seja em suas obras ou nos artigos acadêmicos que produziu em parceria com outros pesquisadores, critica tais noções e expande seu horizonte filosófico ao analisar condições de vida, suas e de outras pessoas, nomeadas ou automeadas como trans.

Também encontramos diferentes nomeações atribuídas a Nery que refletem essa pluralização das masculinidades. Em alguns textos ele é tratado como parte do grupo da categoria “homens trans” (ALMEIDA, 2012, p. 520), em outro, é nomeado como “transhomem” (PAMPLONA, 2017, p. 73) ou “escritor ativista transexual” (NASCIMENTO, 2019, p. 97). O radical ‘trans’ permeia todas essas definições e pode ser lido como semântica que tensiona os limites da normatividade e que provoca colapsos em suas bases científicas. No entanto, localizamos críticas atuais que ainda reforçam o ideário dos estereótipos sobre a experiência transexual, tal qual foram redigidos e divulgados pela comunidade médico-psiquiátrica originalmente. Exemplo disso é a afirmação de que Nery possuía “uma biologia limitadora de sua existência” (CHAVES, 2021, p. 54).

Uma das linhas semânticas mais difundidas sobre as experiências transexuais é o entendimento do corpo como uma plataforma de uma verdade subjacente, ou seja, do sexo genital e das funções hormonais como um modelo naturalmente binário, a saber, macho/fêmea, homem/mulher. Esse modelo ocidental reduz toda existência a uma biologia, uma lógica da vida, que sufoca diversas pessoas. Nesse sentido, recaí novamente sobre o indivíduo e sobre sua formação corporal uma semântica opressiva que ele não produz, pois é preexistente a ele. Em nosso entendimento, o corpo de Nery não limitava sua existência, como indica Chaves (2021). Pelo contrário, o corpo aparece como condição de possibilidade da existência. Toda semântica de Nery sobre si mesmo, expressa muitas vezes em termos entendidos como masculinidades, como ‘pênis’, ‘pinto’, ‘garoto’ e ‘homem’, compõe as expressões de si do autor no mundo e seu corpo não é parte separada dessa semântica. O que se passa, é que a ‘biologia’, se refere mais um sistema cultural e histórico do que a um conjunto de corpos. Da mesma maneira, considerar Nery como “não sendo um homem peniano” (CHAVES, 2021, p. 54) é, para nós, se apegar apenas à linha lógica de uma biologia ocidental binária e dimórfica, e negar a coexistência, na obra de Nery, de outra linha lógica, em que a semântica peniana expressa pelo autor não é cindida de sua corporalidade, pois nasce a partir dela.

Em críticas jornalísticas da época do lançamento de *Erro de Pessoa: Joana ou João?* (1984), encontramos nomeações de Nery que se aproximam do estereótipo imposto pelos discursos médicos, como lemos em: “um transexual brasileiro - era mulher e transformou-se em homem” (JORNAL DO BRASIL RJ, 26/01/85, p. 3); “João (ex-Joana) (...) nascido com corpo de mulher e psiquê de homem” (O GLOBO, 05/03/1985, p. 1); “um autor que já foi brasileira, mas que agora é brasileiro” (CORREIO BRAZILIENSE DF, 24/03/85, p. 9); e, no texto de Paulo Markun: “João, o homem que nasceu Joana” (FOLHA DE SÃO PAULO, 02/04/1985, p. 27). Em dois dos três exemplos, a noção de identidade nacional é aplicada a Nery, possivelmente, porque na capa de seu livro encontramos a designação “transexual brasileiro” (NERY, 1984) na nota explicativa abaixo do título. A segunda e a última nomeação tratam o corpo e a designação de nascimento de Nery na mesma lógica de uma verdade de sexo/gênero atribuída pelo sistema cisgênero, como mencionamos anteriormente, e que retoma a noção da cisão entre mente e corpo que surge a partir da ‘inversão’, que também estudamos.

Algumas críticas posteriores, na ocasião do lançamento do segundo livro de Nery, reiteram essas perspectivas, como no texto de Ancelmo Gois: “história da primeira mulher a virar homem no Brasil” (O GLOBO, 06/09/2011, p. 14), e no de Bety Orsini,

que aparece na seção “Ela” do jornal *O Globo*: “primeira mulher a virar homem no Brasil conta em livro como se mutilou para se libertar” (O GLOBO, 24/09/2011, p. 1). A noção de mulher e de feminilidade aparece como um fundo de verdade que os críticos não deixam de apontar, como se tivessem um compromisso e uma compulsão pela noção cisgênera de designação de sexo/gênero. Poderíamos pensar que isso se dá porque as obras de Nery trazem essas perspectivas, embora a noção de “mutilação” não seja um entendimento do autor sobre suas cirurgias, mas uma noção moral atribuída pela crítica.

No entanto, ao avaliarmos outras reportagens, como um texto de autoria não mencionada, novamente na seção “Ela” do jornal *O Globo* (cf. O GLOBO, 24/09/2011, p. 2), e no texto de Zuenir Ventura chamado “Trans é pop, tá na Globo”, que fala sobre a influência de Nery na redação da novela “A força do querer”, de Glória Perez (cf. O GLOBO, 08/07/2017, p. 15), encontramos a exposição de um suposto nome de registro de nascimento de Nery, que não é mencionado em nenhum momento em toda sua obra, até onde pudemos localizar. Interpretamos a exposição do nome de registro de Nery, assim como a menção da feminilidade e do termo ‘mulher’, nas críticas anteriores, como uma compulsoriedade especulativa própria do sistema cisgênero, que não se furta em exhibir as marcas, próprias de seu sistema, que significaram sofrimentos e problemas ao portador de tal registro. Sofrimentos e problemas esses advindos, justamente, da obrigatoriedade incontornável que tal sistema impôs a Nery, a saber, de uma lógica e de um modelo de sexo/gênero que lhe era estranho.

Em nossa perspectiva, tais compulsoriedades fazem parte de um contexto social naturalizado de preconceitos e de negações da diversidade da vida, que também encontramos na carta de uma leitora ao jornal *Folha de São Paulo*, na ocasião do primeiro lançamento de Nery: “há tantos problemas que necessitam de soluções prementes, como a falta de alimento, de educação, moradia e salários justos para o povo que faz esse país do que o ajuste sexual de uma quantidade tão pequena de cidadãos” (FOLHA DE SÃO PAULO, 27/04/1985, p. 3). O destaque dado pelo jornal à obra de Nery parece ter incomodado tanto a leitora que ela expressou seu descontentamento a partir da desvalorização da relevância dos temas abordados pelo autor.

Ainda que o primeiro livro de Nery não tenha saído da primeira edição, alcançou a lista de mais vendidos em 9º lugar (cf. MANCHETE RJ, 30/03/1985, p. 80). Essa visibilidade carrega em si uma contradição: ao passo que o relato de Nery foi consumido por ser uma narrativa incomum, dado o apagamento e o silenciamento histórico sofrido por diversidades culturais como a sua, seu consumo também acendeu reações e violências

naturalizadas pela cultura hegemônica. Por isso, a leitora se manifestou desvalorizando a visibilidade dada à obra de Nery, assim como os críticos mencionados fizeram questão de expor um suposto nome de registro de nascimento do autor e o classificaram, ignorando a complexidade das expressões do autor, a partir da noção ‘mulher que se transformou em homem’.

Em uma entrevista, Mauro Ventura pergunta a Nery: “por que virar homem?”, ao que ele responde: “não é uma opção. Desde 3, 4 anos já me sentia menino” (REVISTA O GLOBO, 17/10/2010, p. 8). Notemos como Nery interpreta a noção de “virar homem” como uma opção, ou seja, uma escolha que um pessoa faria, e sua resposta indica que desde sua infância ‘homem’ e ‘masculinidade’ expressavam semânticas que conversavam com quem ele era. Nesse sentido, as cirurgias e transformações corporais não são tidas como o processo único que permite que Nery ‘vire’ o outro lado da moeda da binaridade cisgênera, afinal, como diz o autor “a cirurgia não faz ninguém homem ou mulher” (O FLUMINENSE RJ, 22/12/2013, p. 4). Pelo contrário, Nery já era e expressava os sentidos de masculinidade, que lhe eram interditados, mas que já se comunicavam com o garoto de “3, 4 anos”. Por isso, nos parecem estranhas e insuficientes as nomeações que diversas críticas atribuem a Nery e às suas expressões.

Apesar disso, localizamos críticas jornalísticas que se aproximaram da perspectiva de Nery acerca dos discursos médico-patológicos, desenvolvida ao longo das décadas de seu ativismo. Exemplos disso são as nomeações de Paula Ferreira sobre Nery: “primeiro homem trans a ser operado no Brasil” (O GLOBO, 27/10/2018, p. 33), e de Thalita Pessoa: “primeiro transgênero homem do Brasil” (O GLOBO, 10/11/2013, p. 8). Nesses textos, a nomeação masculina prevalece e não há uma fixação pela busca de um fundo de verdade feminino que deveria ser obrigatoriamente exposto. Esse posicionamento nos parece, em resumo, um reconhecimento da lógica de vida de Nery que, muitas das vezes, é apagada e silenciada, isto é, de masculinidades e expressões de si que estão além do modelo de sexo/gênero hegemônico, e que, por isso, ressignificam a linguagem e os modos de vida disponíveis em seu contexto social.

Como Nery estava vivo na época do lançamento de seus dois primeiros livros, diferente do caso de Herzer, o autor pode disputar os sentidos de suas obras com seus críticos. Nessas disputas, assim como na leitura das obras, percebemos que coexistem duas linhas lógicas por meios das quais o autor expressa suas condições de vida. Por um lado, temos a reiteração da lógica dos discursos médico-patológicos, em que o ‘transexual’ é entendido como um indivíduo que sofre de uma cisão interna e que precisa

de intervenções médico-legais para se ajustar ou se ‘corrigir’. Por outro lado, há uma linha lógica, que pode ser intuída nas passagens em que o autor, assim como Herzer, vivencia a si mesmo com o que chamamos de ‘naturalidade’, e que para nós significa nomear e vivenciar a si mesmo sem se considerar um ‘problema’. Concluimos que essa última linha permanece como ininteligível para boa parte da crítica jornalística e literária sobre Nery, que estabiliza a nomeação do autor como ‘transexual’, mas que não capta toda a semântica que ele movimenta com essa palavra. Investigaremos, a seguir, a que isso se deve e quais as implicações que essa lógica de vida não-hegemônica cria para os sistemas literários e sociais dos contornos de Herzer e de Nery.



### 3. LÓGICA E INTELIGIBILIDADE DE SEXO/GÊNERO

*A sintaxe é clara; a semântica, incompreensível*  
Francisco Antonio Doria - Fragmentos

#### 3.1 A presença da lógica clássica nos sistemas de sexo/gênero hegemônicos

Diversos estudos de sexo/gênero decoloniais têm utilizado o termo ‘lógica’ para indicar certos funcionamentos das culturas dominantes. Como exemplos, temos o trabalho de Judith Butler, que indica que certas expressões de sexo/gênero são consideradas como “impossibilidades lógicas” (BUTLER, 2012, p. 39) para as matrizes culturais hegemônicas; também temos a “lógica paradoxal da dominação” (BOURDIEU, 2014, p. 60) indicada por Pierre Bourdieu ao analisar as estruturas relacionais entre masculinidades e feminilidades em sociedades colonialistas; os “princípios lógicos da cisgeneridade” (BAGAGLI, 2016, p. 95), que Beatriz P. Bagagli apresenta como esquemas e matemáticas normativas; a “lógica do binarismo” (PRECIADO, 2020, p. 278), que Paul B. Preciado anuncia como um paradigma em crise; a “lógica binária do ‘ou isso ou aquilo’” (LEAL, 2021, p. 157), que Abigail Campos Leal indica ser o esquema redutor da escuta colonial; e a “lógica de ‘transexualidade verdadeira’” (NASCIMENTO, 2021, p. 151), que Letícia Nascimento anuncia como um modelo médico-patológico impositivo.

Esses estudos parecem utilizar o termo ‘lógica’ para indicar que as matrizes culturais de sexo/gênero hegemônicas funcionam como um sistema que faz com que as interações sociais e a vida aconteçam segundo certos esquemas ou cálculos que se repetem a ponto de se naturalizarem. Isto é, como roteiros, tramas e concatenações simbólicas que coordenam o pensamento e as interações sociais sem que sejam percebidos. Nosso objetivo será investigar quais os modelos lógicos subjacentes às narrativas de Herzer e de Nery e quais as características dos modelos de sexo/gênero hegemônicos que os cercavam, tanto em suas convivências sociais quanto nos discursos de seus críticos literários e jornalísticos. Para isso, começaremos com os sentidos que estamos atribuindo ao termo ‘lógica’.

A lógica, como disciplina ocidental, se desenvolveu desde a antiguidade até a atualidade, e têm crescido exponencialmente no último século, desde que se aliou ao desenvolvimento da matemática (cf. DA COSTA, 2020, p. 16) e ao desenvolvimento da

tecnologia. No entanto, pensar ‘lógica’ como uma disciplina homogênea e singular apagaria toda sua diversidade. Segundo Newton C. A. da Costa, “há várias lógicas” (DA COSTA, 2008, p. 57). Essa pluralidade parece acompanhar a própria vivacidade das linguagens e das culturas. Assim como conhecemos diversos idiomas e sistemas de vida, de línguas faladas em palavras até línguas de gestos, como as libras, e línguas de cliques feitos com a boca, como os idiomas khoisan, a lógica não é uma disciplina ou um sistema único.

### 3.1.1 Lógica e colonialismo

Por muito tempo, perspectivas etnocêntricas defenderam um certo modelo clássico de lógica como se fosse o único modelo possível para o desenvolvimento dos saberes racionais e científicos. Newton da Costa atribui esse tipo de posicionamento à crença dogmática, que se fixa à lógica clássica hegemônica como se fosse única (cf. DA COSTA, 2008, p. 75), e que nega a diversidade dos modelos de pensamento e de vivências humanas. O modelo clássico, assim, seria apenas um entre muitos possíveis, e assumir essa pluralidade também seria reconhecer a “existência de culturas onde a razão atua de forma completamente diferente” (DA COSTA, 2008, p. 65).

No artigo “Is there a Zande Logic?” (1998), Da Costa defende que há uma pluralidade lógica na cultura dos povos Azande, localizados ao norte da África central, contrariando estudos antropológicos que afirmavam a inexistência de razão no sistema de pensamento *zande*, devido ao fato de que tais pesquisadores não puderam reconhecer um sistema de pensamento clássico nesses povos (cf. BUENO; DA COSTA; FRENCH, 1998, p. 53). Esse é apenas um exemplo de como certas lógicas dominantes, ao se depararem com a diferença cultural, sobrepõem seus sistemas dogmáticos sobre outras lógicas de vida, subalternizando-as.

Outro exemplo desse movimento de dominação e de subalternização de povos cujas lógicas diferem dos sistemas clássicos europeus pode ser lido em Bunseki Fu Kiau ao apontar que “o povo africano ainda era visto como um povo sem lógica, sem sistemas, sem conceitos” (SANTOS, 2019, p. 85). Tal mirada colonialista, apontada por Fu Kiau, se pressupõe como a única detentora do conhecimento e da verdade, como maneira universal e necessária de pensar e formatar a vida. Segundo essa posição, toda e qualquer

diferença cultural, que não possa ser assimilada pela cultura hegemônica, é destituída de lógica, racionalidade e, conseqüentemente, de cultura.

O uso do termo ‘lógica’ pode expressar vários significados. Trataremos as lógicas como mapas que nos orientam, como propõe Newton da Costa (cf. DA COSTA, 2014, p. 52), e como instrumentos de localização e de organização culturais, cada qual com suas particularidades. Essa abordagem nos permitirá refletir sobre como o sistema de sexo/gênero hegemônico, estruturado a partir do binário homem/mulher, se comporta tal qual a lógica clássica europeia, que se estabeleceu como dominante a partir do projeto colonialista.

Parece haver um tipo de cálculo de sexo/gênero que regula as interações sociais, um roteiro de ações que se repetem, como um léxico comportamental com o qual nos habituamos ao conviver culturalmente. Pierre Bourdieu utiliza o termo latino “*habitus*” (BOURDIEU, 2014, p. 59) para designar o processo de naturalização de lógicas, cujas regras esquecemos ao atuarmos em sociedade. Nesse sentido, as interações de sexo/gênero podem ser percebidas como um tipo de jogo, cujas regras devem permanecer esquecidas ou subjacentes aos jogadores enquanto jogam. A esse cálculo ou léxico comportamental colonialista, daremos o nome de lógica de sexo/gênero clássica.

A estrutura binária, que reduz toda experiência de sexo/gênero humana ao binômio homem/mulher, é apenas reflexo de todo um sistema cosmológico dualista que não pertence a todas as culturas humanas, mas que se impõe sobre as demais a partir do projeto de mundo colonialista. Entendemos por colonialismo um movimento cosmológico, desenvolvido a partir do continente europeu, que se expressa desde a antiguidade ocidental e que se caracteriza por desejos de dominação e de subalternização de qualquer cultura que seja reconhecida como alteridade. Há indícios de um texto chamado “Da colonização” (cf. CHAUI, 2002, p. 336) que Aristóteles teria escrito para Alexandre Magno, indicando como deveriam ser as estratégias de dominação de povos não-gregos. Nesse exemplo, que consideramos indício de uma cultura colonialista já em curso, podemos pressupor dualidades como dominadores/dominados e superior/inferior que poderiam estruturar tais lógicas ou projetos de mundo.

Nossas pressuposições são fortalecidas pelo sistema de pares de oposição fundamentais para a cosmologia grega antiga, como “uno/múltiplo, ímpar/par, direito/esquerdo, macho/fêmea, luz/trevas, bom/mau” (LOPES, 2010, p. 86). Esses pares eram entendidos como princípios que regiam todo o funcionamento do universo. Em outras palavras, eram também expressões dos sistemas lógicos dessas sociedades. Marisa

Lopes aponta que os “pares de opostos indicam um melhor e um pior” (LOPES, 2010, p. 86), o que significa que cada termo do binômio teria uma valoração opositiva e hierárquica, uma sendo positiva e outra, negativa. Essas contrariedades também seriam responsáveis pelo movimento do universo, pois as incompletudes das partes piores ou inferiores atrairiam-nas para as partes melhores ou superiores (cf. LOPES, 2010, p. 89).

A separação do feminino e do masculino como um par de opostos é descrito por Muniz Sodré na seguinte passagem: “a afirmação da lógica disjuntiva é importante no Ocidente para a consolidação do poder de um dos termos da diferença sobre o outro” (SODRÉ, 2017, p. 190). Essa proposição reforça nossa proposta de que as lógicas binárias se impuseram, desde a antiguidade grega<sup>30</sup>, e seguem se impondo, como sistemas lógicos de dominação. Podemos interpretar que o termo masculino é o produtor da dominação, pois ocupa o lado valorado na lógica binária, interpretação essa que também encontramos em Pierre Bourdieu, na obra *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica* (2014).

Na antiguidade grega, as lógicas binárias parecem ter sido levadas a cabo, principalmente, por homens livres comprometidos com a coletividade cidadã que os incluía, e que, necessariamente, excluía mulheres, crianças, pessoas muito idosas, estrangeiras e escravizadas (cf. CHAUI, 2002, p. 467). Com isso, notamos algumas características de sistemas e de lógicas que Andrea Nye parece condensar no termo “filosofias do homem” (NYE, 1995, p. 267)<sup>31</sup>. Estamos, assim, propondo que o masculino/homem/macho, é o termo que, além de ser privilegiado na lógica binária, representa um seletivo grupo que forja a cosmologia que o privilegia. Essa afirmação revela um princípio, axioma ou regra colonialista, que é oculto e inquestionável por definição, a saber, de que “a visão androcêntrica impõe-se como neutra” (BOURDIEU, 2014, p. 22). Isto é, uma posição de “sujeito transparente” (SPIVAK, 2010, p. 33), daquele que projeta e rege o mundo e, ao mesmo tempo, mascara a localidade de sua voz masculina ou de homem.

A neutralidade e a transparência masculina são fundamentos de um projeto de mundo colonialista em que certas vozes, do seletivo grupo de homens reconhecidos e qualificados como cidadãos, filósofos ou ‘homens de verdade’, estabelecem regras de

---

<sup>30</sup> A lógica binária foi incorporada sequencialmente pelo Império Romano, pelo cristianismo medieval, pelo renascimento e pela modernidade europeia, na medida em que essas culturas absorveram e tomaram a cultura grega dominante como referencial filosófico.

<sup>31</sup> O termo ‘homem’ é utilizado pela autora como uma posição social de sexo/gênero eurocêntrica, não no sentido universalista de humanidade.

vida que se fixam como únicas, universais e necessárias. A força da permanência de certos modelos de dominação pode ser encontrada, por exemplo, na permanência da lógica binária como preferência ou dogma que encontramos desde as culturas gregas mencionadas até o desenvolvimento dos modelos de sexo/gênero hegemônicos e da tecnologia computacional da atualidade.

### 3.1.2 Lógica binária, sexo/gênero e computadores

Um dos primórdios dos atuais computadores chamava-se ‘máquina de Turing’, pois foi criado pelo matemático Alan M. Turing, em meados do século XX. Ao longo da carreira de Turing, seu interesse se voltou à aplicação da matemática na construção de máquinas. Por isso, os primeiros computadores eram máquinas que trabalhavam com “números computáveis” (LEAVITT, 2011, p. 255), ou seja, com números que podiam ser calculados combinando sistemas elétricos com sistemas lógicos de programação.

A base da linguagem computacional, que permanece em amplo vigor até hoje, é uma linguagem binária que cria uma gama de possibilidades léxicas a partir de apenas dois números: 0 e 1. Isso significa também que toda linguagem computacional é um jogo de tradução a partir desse binário. Não é sem razão a escolha de Turing por essa estrutura numérica e lógica, afinal, como já mencionamos, as dualidades parecem ser um dogma fundamental para as cosmologias ocidentais colonialistas, e que veio a ser a base do que tem sido chamado de lógica clássica ou tradicional.

A vida e a obra escrita de Turing interligam estruturas binárias, tanto em relação à lógica matemática quanto em relação ao sexo/gênero. No artigo “Computing machinery and intelligence” (1950), Turing elabora um “jogo da imitação” (LEAVITT, 2011, p. 255) que consiste em um jogo de perguntas entre três jogadores, um homem, uma mulher e um interrogador de qualquer sexo que fica isolado dos outros dois jogadores e que tenta descobrir, por meio de perguntas e respostas, quem é o homem e quem é a mulher. A provocação que Turing adiciona em seu artigo, e que anuncia seu interesse pela construção de inteligências artificiais, é: “se uma máquina tomar o posto do homem ou da mulher, o interrogador seria capaz descobrir que está falando com uma máquina?” (TURING *apud* LEAVITT, 2011, p. 256).

As estruturas de sexo/gênero também atravessaram a biografia de Turing na medida em que suas relações sexuais com homens foram condenadas pelo governo da

Inglaterra, pois em meados do século XX a homossexualidade era considerada um crime. O matemático foi condenado a passar por uma intervenção química, com injeções de estrogênio (cf. LEAVITT, 2011, p. 284), como processo de restabelecimento de uma heterossexualidade compulsória, característica do projeto de dominação colonialista.

Nesse sentido, começamos a notar como determinada lógica matemática, que serviu de base para a criação dos computadores, e a estrutura de sexo/gênero hegemônica parecem ser regidas por uma mesma cosmologia binária. Consideramos essa binaridade colonialista, pois há exclusão e aniquilamento de quaisquer diferenças que não se encaixam nessa lógica, como notamos no caso da condenação de Turing. O apego dogmático por uma lógica binária não reduz apenas as possibilidades de entendimento e de convívio com as experiências de sexo/gênero, mas também com toda estrutura cosmológica cultural, isto é, na produção da vida em sua totalidade. Isso nos faz refletir que, desde as interações cotidianas até a criação de inteligências artificiais, a lógica binária clássica atua como redutora e formatadora de experiências.

### 3.1.3 O que seria a lógica clássica?

O apego e a crença na lógica binária como princípio cosmológico e única lógica possível e/ou preferível fabrica mundos e culturas limitados por essa proposta. Ludwig Wittgenstein, que foi professor de Turing e que também viveu relações consideradas homossexuais, dizia que “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 245). Com isso, podemos pensar como os mundos criados e recriados por pessoas comprometidas e limitadas por modelos binários colonialistas configurou as existências e formas de vida que nos atravessam até hoje. Chamaremos esse modelo de ‘lógica clássica’ e analisaremos como suas bases foram fundamentadas a partir de projetos de mundo colonialistas, masculinos, cisgêneros e brancos, entre outras atribuições<sup>32</sup>.

Uma definição das bases da lógica clássica pode ser encontrada na obra de Bertrand Russell (2019), em que são apresentados três princípios que regem a razão ocidental hegemônica, a saber, o princípio da identidade: “tudo que é, é”, o princípio da

---

<sup>32</sup> As categorias ‘homem’ e ‘branco’, valorizadas desde a antiguidade grega, foram utilizadas por Aristóteles para exemplificar sua noção de ser, essência e substância, o que revela a corporalidade de onde parte sua filosofia e com quem ela dialoga (cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 149).

contradição ou da não-contradição: “nada pode ser e não ser ao mesmo tempo”, e o princípio do terceiro excluído: “tudo deve ou ser ou não ser” (RUSSELL, 2019, p. 51). Esses princípios foram tradicionalmente chamados de “leis do pensamento” (RUSSELL, 2019, p. 51), ou seja, foram tomados como regras que, se seguidas, possibilitariam o pensar, e que, se não seguidas, impossibilitariam o pensamento e a comunicação (cf. DA COSTA, 2008, p. 123).

Esses princípios ganharam uma formação triádica e incontornável para a construção de qualquer saber ao longo da história e do desenvolvimento científico ocidental. Costuma-se atribuir a criação ou formalização da lógica clássica, e de seus três princípios, a Aristóteles. No entanto, não encontramos nesse autor a palavra ‘lógica’, utilizada apenas posteriormente pelos estoicos (cf. CHAUI, 2002, p. 357). Em vez disso, encontramos as noções de idêntico, de contraditório e de inexistência de termos médios (terceiro excluído) em suas análises sobre os significados ou leis do ser (cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 131) e em suas análises da linguagem (cf. ARISTÓTELES, 2010, p. 39). Além disso, o ‘princípio de identidade’ só ganhou esse nome no século XIX (cf. ABBAGNANO, 2007, p. 530). Anteriormente, o que se entende logicamente por ‘identidade’ era tratado como substância e essência ou aquilo que faz com que o ‘ser’ seja o que é.

Antes de Aristóteles, já encontramos nos pensadores pré-socráticos o ideário daquilo o que as três ‘leis do pensamento’ sintetizam. Newton da Costa afirma que “a lógica clássica acha-se correlacionada à metafísica de Parmênides” (DA COSTA; DORIA, 2016, p. 48). Consideramos, em sintonia com o autor, que os fragmentos do poema de Parmênides são expressões de uma cosmologia fundada sobre binaridades que, posteriormente, foram desenvolvidas e formalizadas no que chamamos de lógica clássica.

O poema de Parmênides narra uma travessia de revelação em que as deusas Diké, a justiça, Moira, o destino, e Ananke, guardiã dos limites do cosmos, concederiam à voz narrativa ou ao sujeito poético do poema, assim como a todo “homem que sabe” (PARMÊNIDES, 1973, p. 147), o conhecimento da distinção entre o ser, o saber verdadeiro, e a opinião, a falsidade. Nas imagens narrativas criadas por Parmênides, o filósofo é conduzido pela deusa da justiça em uma carruagem em chamas, guiada por éguas, através de um caminho que leva a duas portas, a saber, a via do ser e do conhecimento verdadeiro, e a via da opinião e do conhecimento falso.

Verdade e falsidade são simbolizados no poema como dois caminhos separados e que não podem ser percorridos ao mesmo tempo. Esses são valores fundamentais para a

lógica clássica, expressos em seus três princípios, e que já lemos pré-configurados na obra de Parmênides. Na passagem “ou totalmente é necessário ser ou não” (PARMÊNIDES, 1973, p.149), o “ser” é aquilo que posteriormente se nomeia como ‘identidade’, e ele se comporta como a via ou termo verdadeiro de um binário ao qual todo conhecimento se reduz. Nesse fragmento, notamos também que não é possível ser e não-ser ao mesmo tempo, tal qual nos diz o canonizado princípio da não-contradição. Além disso, não há outra via possível além das duas, de ser ou não-ser, o que, posterior a Parmênides, foi chamado de princípio do terceiro excluído.

Andrea Nye, no livro *Words of power: a feminist reading of the history of logic* (2020), interpreta os fragmentos de Parmênides como uma incursão sexual representada por alegorias, como a penetração da carruagem através das portas da via da verdade que se abrem para a consumação do desejo de saber do filósofo (cf. NYE, 2020, p. 18). O desejo de verdade só poderia ser plenamente satisfeito por meio do pensamento fechado em si mesmo, “pois o mesmo é a pensar e portanto ser” (PARMÊNIDES, 1973, p. 148), o que não está distante da proposta de René Descartes: “penso, logo existo” (DESCARTES, 2001, p. 38), que marcou profundamente o pensamento e as ciências ocidentais. Nye interpreta essa busca pela verdade lógica como uma atividade que separa o filósofo de toda experiência da realidade concreta (cf. NYE, 2020, p. 9), como, por exemplo, a união sexual entre homens e mulheres.

Nye aponta que Parmênides considera vergonhosa a união sexual e de procriação entre homens e mulheres (cf. NYE, 2020, p. 14), pois as mulheres eram consideradas inferiores aos homens nas culturas gregas, como já mencionamos. Homem e mulher, macho e fêmea, seriam um par de opostos, um binômio, como lemos em: “em contrários separaram o compacto” (PARMÊNIDES, 1973, p. 150). Essa dualidade se relacionaria com diversos outros pares, sendo sempre um mais perfeito e mais valoroso que o outro. Por isso, sua “mistura” (PARMÊNIDES, 1973, p. 151) significaria, tanto em Parmênides quanto na cultura de seu contorno, um tipo de “odioso parto e união” (PARMÊNIDES, 1973, p. 150) entre contrários ou ambíguos, o que feriria com a, posteriormente, lei da não-contradição. Por isso, também encontramos em Parmênides um fragmento como: “à direita os rapazes, à esquerda as moças” (PARMÊNIDES, 1973, p. 151), que revela como as estruturas de sexo/gênero se comportam tal qual a lógica binária do todo cosmológico do qual fazem parte.

Nye descreve o desejo de Parmênides pela verdade como um “romance solipsista” (NYE, 2020, p. 18), uma vez que só pode ocorrer no interior do pensamento do filósofo.



A autora também nomeia tal expressão como uma “autoidentidade estéril” (NYE, 2020, p. 23), pois a consumação do desejo e o alcance da verdade se dá no pensamento de um homem consigo mesmo e na recusa de qualquer ‘mistura’ com aquilo que é inferior e contraditório. Lembremos que na Grécia Antiga apenas os homens gregos adultos, não-escravos e não-idosos eram considerados cidadãos. Dessa maneira, quando nos referimos ao desenvolvimento do pensamento ocidental, estamos tratando, majoritariamente, de ideias e diálogos estabelecidos entre pequenas elites masculinas, brancas e cidadãs. Por isso, se há alguma partilha do projeto de mundo de Parmênides, ela se dá entre homens como eles mesmos.

Nas culturas gregas antigas a “ordem era assunto de lei” (NYE, 2020, p. 17), por isso as deusas da justiça e da manutenção, da ordem cósmica e do destino acompanham Parmênides em sua jornada e servem à manutenção da distinção e da separação entre o ser e o não-ser. Disso decorre que a binaridade dos caminhos, verdadeiro/ser e falso/opinião, e a inexistência de um terceiro caminho possível, operaram como leis estruturantes para essas sociedades. Por isso, as noções de identidade, não-contradição e terceiro excluído, ainda que não nesses termos, já figuram no poema de Parmênides como regras ou modelos de um projeto de mundo que seguiu sendo desenvolvido por outros pensadores, se tornando canônico.

### **3.1.4 Identidade clássica, contradição e terceiro excluído**

O princípio clássico da identidade, que já pode ser intuído em Parmênides em passagens como: “necessário é dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é” (PARMÊNIDES, 1973, p. 148), é descrita por Nietzsche como uma “natureza quase transformada em uma máquina de pensar, inteiramente petrificada pela intransigência lógica” (NIETZSCHE, 1973, p. 152). Poderíamos simbolizar geometricamente essa proposta de verdade e de ser como um círculo, fechado em si mesmo, indivisível, fixo e imóvel, que se aproxima “do âmago inabalável da verdade bem redonda” (PARMÊNIDES, 1973, p. 147). Por analogia, essa imagem poderia ser relacionada à figura de ouroboros, a cobra que engole sua própria cauda, e que se assemelha à consumação do desejo de conhecimento que Parmênides atinge apenas em seu próprio pensamento, ou seja, a partir de uma volta ou um consumo de si mesmo.

Tradicionalmente, o princípio da identidade propõe que cada ser é idêntico a si mesmo, o que também poderia ser dito da seguinte maneira:  $A = A$  ou  $A \text{ é } A$ . Essas equações também levam o nome de tautologia, que etimologicamente significa ‘dizer o mesmo’. O mesmo que se diz a si mesmo, que se diz a si mesmo, que se diz a si mesmo, continuamente, como se não estivesse localizado em um mundo espaço-temporal exposto à mudança e à diferença.

Em entrevista, Newton da Costa expõe que o problema que o tempo gera à identidade clássica também pode ser encontrado nas matemáticas fundadas sobre essas mesmas lógicas:

A realidade é temporal e esse é um dos grandes paradoxos, uma das grandes dificuldades da aplicação da matemática à realidade. A matemática é algo, pela sua própria constituição, atemporal. Você não diz que  $2 + 2 = 4$  hoje, e amanhã não. Todas as teorias matemáticas banem o tempo. Mas como é possível aplicar a matemática à natureza, se a natureza é essencialmente tempo e mudança? Como é que se pode aplicar conceitos absolutamente imutáveis a uma realidade que muda? (DA COSTA, 2014, p. 68)

Segundo o modelo identitário clássico exposto acima, haveria uma cisão entre a linguagem, matemática no caso, e a realidade. Os cálculos, assim como os seres e o pensamento de Parmênides, estariam fechados em si mesmos e isolados da realidade espaço-temporal de seus entornos. Nesse modelo lógico, poderíamos supor que as experiências cotidianas teriam que ser formatadas segundo certos cálculos extra temporais para que princípios, como o da identidade, pudessem operar. Logo, linguagem e pensamento dariam forma à vida se sobrepondo às experiências coletivas, corporais e vitais.

Viviane Mosé, ao analisar os comentários de Nietzsche sobre Parmênides, ressalta que “a identidade só existe na linguagem. É a linguagem que permite a construção da ficção de um outro mundo, um mundo de identidades estáveis, de coisas e sujeitos, de valores eternos” (MOSE, 2005, p. 99). O conceito de “ficção lógica” (NIETZSCHE, 1978, p. 270), proposto por Nietzsche para falar sobre o princípio de identidade, revela como os sistemas de pensamento configuram os modos de vida segundo seus modelos. A linguagem, nesse sentido, opera como um instrumento de fabricação de mundos.

Ao estudar o desenvolvimento das ciências ocidentais, principalmente da física, John Brockman propôs que “cada época inventou seu próprio universo”, no sentido de que “todas as representações do universo são ‘fictícias’” (BROCKMAN, 1988, p. 21). A ficção seria então um conceito fundamental na constituição de sistemas lógicos e

científicos, de modo que a linguagem, o pensamento e os valores de verdade/falsidade podem ser tidos como criações humanas que surgem no interior de sistemas de crenças (cf. DA COSTA, 2018, p. 126). Assim, tanto a matemática quanto as mais diversas linguagens científicas podem ser tomadas como criações humanas naturalizadas pela repetição e pela valoração que recebem de cada povo ou de cada cultura que as mantém.

Na lógica clássica, o não-ser parece estabelecer os contornos do ser. Com isso, queremos dizer que aquilo que ‘é’ só se define a partir daquilo que ‘não é’. Encontramos tal sentido na importância dada ao princípio da contradição ou da não-contradição, em Aristóteles, que considera a contradição como “o princípio de todos os outros axiomas” (ARISTÓTELES, 2002, p. 145), e no papel limitador que tal princípio produz: “sem a lei da contradição, destrói-se o discurso, rompe-se a possibilidade de comunicação” (DA COSTA, 2008, p. 123).

Como discutimos, a verdade da lógica clássica estaria na via do ser, daquilo que é, sendo o não-ser ininteligível, pois não poderia nem ser conhecido nem ser dito (cf. PARMÊNIDES, 1978, p. 148). Nessas fronteiras, o impossível, aquilo que não pode ser dito ou pensado, possibilita que o ser seja dito e pensado. Isto é, tudo que é negado faz parte da sustentação e do contorno daquilo que se afirma como verdade única, necessária e universal. Luiz Rufino nomeia tal movimento como “lógica da negação” (RUFINO, 2019, p. 151), uma estratégia de exclusão que permite que o eu colonizador invente, a um só tempo, a si próprio e ao outro, o colonizado.

Como mencionamos, o princípio da não-contradição pressupõe que algo não pode ser e não-ser ao mesmo tempo. ‘Contradição’ significa ‘dizeres que se opõem’, como duas forças que disputam uma posição que só uma delas pode ocupar. Um possível sinônimo desse termo é ‘paradoxo’, que etimologicamente significaria ‘opiniões contrárias’, e que consiste em problemas que podem ser resolvidos, tendo soluções positivas ou negativas (cf. DA COSTA, 2008, p. 222); ou que são problemas sem solução, denominados ‘aporias’, que significam ‘caminhos sem saída’. Nesses últimos, se mantém uma tensão duradoura entre o par de opostos. Outro sinônimo dessas oposições, que encontramos nos estudos sobre lógica, é ‘antinomia’, que poderíamos descrever como ‘o que é contrário à lei’. Exemplo disso é a chamada “antinomia de Russell” (DA COSTA, 2008, p. 228), ou ‘paradoxo de Russell’, um conflito lógico-matemático muito importante no desenvolvimento da lógica no século XX. Dessa maneira, notamos como as disputas entre opostos ocupam um lugar fundamental no desenvolvimento da lógica clássica, e, nesse contexto, busca-se sempre obter apenas um vencedor.

Na cosmologia binária, há apenas a verdade ou a falsidade, não havendo outra via possível a ser percorrida. Para ilustrar essa lógica, podemos imaginar novamente a carruagem em chamas de Parmênides percorrendo a via do ser, enquanto o filósofo aprende com as deusas os fundamentos do conhecimento verdadeiro. Em outra porta, haveria o caminho do não-ser, da opinião e da falsidade, que não poderia ser percorrido ao mesmo tempo. Nesse cenário, não há outra via, uma terceira, a ser percorrida, dado que o ser “é ou não é” (PARMÊNIDES, 1973, p. 149). Essa ausência de outras possibilidades lógicas é o que se chama, na lógica clássica, de princípio do terceiro excluído.

### 3.1.5 Esboçando a lógica de sexo/gênero clássica

Os três princípios fundamentais da lógica clássica que descrevemos até aqui nos auxiliarão a desenvolver o que chamaremos de lógica de sexo/gênero hegemônica ou clássica<sup>33</sup>, e que anunciamos anteriormente. Iniciaremos com o princípio da identidade de sexo/gênero que encontramos expresso na linguagem cotidiana por meio das máximas: ‘homem é homem’ e ‘mulher é mulher’. Essas máximas poderiam ser formalizadas, em uma linguagem da lógica simbólica, utilizando a letra A em lugar do termo ‘homem’, e os sinais de igualdade ‘=’, e de negação ‘¬’. Traduzindo a máxima referida teríamos, então:  $A = A$ , para ‘homem é homem’, e:  $\neg A = \neg A$ , para ‘mulher é mulher’.

Simbolizamos o termo ‘mulher’ da máxima como a negação de ‘homem’, isto é, ‘¬A’ ou ‘não-homem’, visto que o feminino se estabelece, na lógica de sexo/gênero clássica, como a negação do masculino ou o limite para tudo aquilo que o masculino/homem é, pode e deve ser. Tal perspectiva pode ser corroborada por noções como: “o feminino em oposição ao masculino, o passivo em oposição ao ativo, cada um apenas como negação do outro” (NIETZSCHE, 1973, p. 153); e pela noção de mulher como “identidade inteiramente negativa” (BOURDIEU, 2014, p. 52), pois constituída a partir de proibições inexistentes para os homens.

---

<sup>33</sup> No levantamento para esta pesquisa, encontramos uma aproximação entre os princípios da lógica clássica e o sistema de sexo/gênero hegemônico, semelhante à que estamos desenvolvendo, em: MELO, Elizabete Amorim de Almeida; LOURENÇO, Adriana; LIMA, Walter Matias. Questões de sexo, de gênero e de sexualidade: para além da lógica clássica e da classificação binária. Cad. de Filosofia e Psic. da Educação. Vitória da Conquista, Ano XI, n. 18, p. 9-23, jul./dez.2017.

Na sequência, temos o princípio da não-contradição de sexo/gênero, que poderia ser formulado semanticamente como ‘não é o caso ser homem e não-homem ao mesmo tempo’, e simbolicamente, adicionando o sinal de conjunção ‘ $\wedge$ ’ à nossa linguagem:  $\neg (A \wedge \neg A)$ . Como ser não-homem equivale a ser mulher, poderíamos também dizer que ‘não é possível ser homem e mulher ao mesmo tempo’, pois, do contrário, teríamos uma contradição, um paradoxo. Essa noção nos leva a pensar que na lógica de sexo/gênero clássica, possivelmente, homens e mulheres são dois conjuntos distintos e incomunicáveis, pois não haveria correspondência ou participação entre seus elementos. Graficamente, poderíamos imaginar dois círculos separados, um com a inscrição ‘A’, dos homens, e outro com a inscrição ‘ $\neg A$ ’, das mulheres ou não-homens.

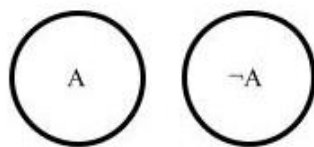


Fig. 1 – Criada pelo autor.

A circularidade representa a noção de identidade, como propusemos anteriormente, que forma um grupo e estabelece limites para tudo o que não é parte desse grupo. A distância, isto é, a não intersecção entre os grupos ou conjuntos, representa a impossibilidade lógica de ser e não-ser ao mesmo tempo, como analisamos anteriormente.

Outra possível representação da contradição entre ‘ser homem’ e ‘ser mulher’ poderia ser desenhada a partir de um único conjunto, o dos homens, pois esses seriam os únicos a possuírem identidade, no sentido que temos desenvolvido neste texto, a saber, de acessarem o ser e a verdade única, universal e necessária. Já as mulheres, se localizariam fora dos contornos do ser homem e sua ‘não-identidade’, ou seja, seu ser-negação, conferiria os limites e os contornos ao conjunto dos homens. Mesmo a feminilidade sendo uma “identidade inteiramente negativa” (BOURDIEU, 2014, p. 52), sem ela não haveria a possibilidade da afirmação do que é ser homem.

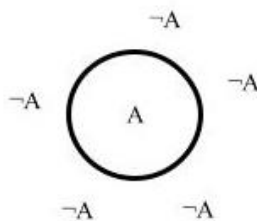


Fig. 2 – Criada pelo autor.

Ser homem e mulher, em nossa proposição da lógica de sexo/gênero clássica ou hegemônica nos contextos colonialistas, está conectado por uma relação de interdependência. Ainda que ‘A’, o homem, seja o termo que rege a classificação de sexo/gênero, assunto esse bastante desenvolvido na psicanálise (cf. ARÁN, 2003), propomos que ele depende de sua negação para definir-se, assim como o ‘não-ser’ é o que permite que o ‘ser’ seja. Nesse sentido, a mulher ou o feminino poderia ser pensado como a condição de possibilidade da existência do homem ou do masculino. Na lógica clássica de sexo/gênero, que se estrutura em relações de dominação, não há o ser sem haver sua negação.

O princípio do terceiro excluído se diz na lógica de sexo/gênero por meio da máxima: ‘ou se é homem ou se é mulher’. Simbolicamente, adicionando o sinal de disjunção ‘V’ em nossa linguagem, teríamos:  $A \vee \neg A$ . Traduções possíveis para essa simbologia seriam: ‘homem ou não-homem’, ‘homem ou mulher’. Com isso, notamos que a binaridade que regula essas cosmologias torna impossível qualquer outra possibilidade de ser. Por isso, não haveria, segundo essa lógica, a existência de outro ser, além do ‘ser’ e do ‘não-ser’, assim como não haveria outra existência além de ‘homem’ e de ‘mulher’.

Não há possibilidade lógica ou inteligibilidade no sistema clássico para uma terceira ou demais expressões de sexo/gênero. Isso não somente feriria o princípio do terceiro excluído, mas todos os três princípios como um todo, afinal, eles são expressões de uma cosmologia binária. Luiz Rufino descreve tal projeto de mundo nos seguintes termos: “a tara por uma composição binária, que ordena toda e qualquer forma de existência, não dá conta da problemática dos seres paridos no entre” (RUFINO, 2019, p. 16). Com isso, notamos que há uma insuficiência na lógica binária hegemônica, o que implica em uma falha em seu projeto de universalidade e de necessidade.

### 3.2 Explodindo o Cistema: outros modelos lógicos e culturais de inteligibilidade

A lógica de sexo/gênero que descrevemos a partir dos três princípios fundamentais da lógica clássica pode ser nomeada como sistema da cisgeneridade ou “cistema” (VERGUEIRO, 2018, p. 30). Nela, qualquer contradição de sexo/gênero ou qualquer outro modelo lógico de vida é considerado como impossível, pois fere com os princípios fundamentais da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído.

O sistema da cisgeneridade pode ser entendido como a assunção do modelo binário e opositivo homem/mulher como uma verdade universal, única e necessária. Viviane Vergueiro afirma que esse sistema lógico se pressupõe como pré-discursivo e permanente (cf. VERGUEIRO, 2018, p. 44), tal qual a lógica clássica eurocêntrica. Por isso, a cisgeneridade figura como um modelo de mundo colonialista, pois contém, em seus princípios, a negação e a subalternização de outros modelos lógicos de vida possíveis.

Como mencionamos, Rufino (2019) afirma que a lógica binária não dá conta de diversas existências que não pertencem aos pares de opostos que regem o “cistema”. Nesse sentido, as vidas “paridas no entre” (RUFINO, 2019, p. 16) representam uma “explosão” (BUENO; DA COSTA; KRAUSE, 2005, p. 1) dos sistemas clássicos, pois expressam outros modelos lógicos além das duas vias da cisgeneridade.

Na lógica clássica, a presença de uma contradição em qualquer sistema ou argumento implica em sua explosão, ou seja, o sistema inteiro entra em colapso, pois qualquer coisa pode ser demonstrada a partir de uma contradição, segundo tal perspectiva. Newton da Costa, em uma palestra<sup>34</sup>, diz que, ao afirmar e negar algo ao mesmo tempo, na lógica dedutiva clássica, tem-se qualquer sequência incontrolável para o cálculo feito. Esse descontrole é tido como um problema, visto que a lógica clássica se estrutura como um sistema de reduções do pensamento e da vida à binaridade onde apenas um é o vencedor, a verdade ou o ‘ser’. Newton da Costa propõe, na mesma palestra, a dedução de uma contradição em linguagem simbólica da seguinte maneira:

$$\frac{A \quad \neg A}{B}$$

<sup>34</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=VcoxL\\_gkiSg&t=1790s](https://www.youtube.com/watch?v=VcoxL_gkiSg&t=1790s). Acesso em: 15 abr. 2022.

Esse cálculo nos diz que a afirmação e a negação simultânea de ‘A’ resulta em qualquer elemento ‘B’ possível. Notemos como a quebra da identidade de ‘A’, a partir de sua contradição, abre espaço para o surgimento de um ‘B’ imprevisível, incontrolável e diferente de seu ponto de partida. Poderíamos, assim, pensar que a contradição cria a quebra da identidade clássica ao passo que revela o lugar destinado a toda diferença que não se encaixa nos moldes identitários clássicos.

O colapso e a explosão provocados pelas contradições são limites para a lógica clássica, assim como são suas condições de possibilidade de existência. Da Costa afirma, na palestra citada, que sem o princípio da explosão, não haveria lógica clássica. Com isso, compreendemos que os colapsos, explosões e impossibilidades lógicas são tão fundamentais para a manutenção dos limites do sistema quanto são seus princípios basilares, pois atuam como contornos que criam uma ‘identidade’ para esse modelo lógico.

A lógica de sexo/gênero clássica se comporta da mesma maneira na medida em que as categorias ‘homem’ e ‘mulher’ são os limites sistêmicos da cisgeneridade. Há diversas vidas e expressões de sexo/gênero que são negadas e excluídas pela cisgeneridade, pois geram incoerências, explosões e colapsos em seu ‘sistema’. Exemplos disso encontramos nos estudos citados no início desta seção e em narrativas como as de Herzer e de Nery, que retomaremos adiante.

Chamamos de coerência um sistema de inteligibilidade, ou seja, aquilo que torna possível o pensamento, o reconhecimento e a intercomunicação humana. A coerência cisgênera se estrutura a partir de cálculos que separam diversos corpos, indumentárias, linguagens, comportamentos e relações em dois grupos: ‘homem’ e ‘mulher’. Cada grupo é orientado por ideais e modelos de ‘hombridade’ e de ‘mulheridade’ que se fixam como verdades que devem ser almejadas pela sociedade sobre a qual essa lógica é imposta. Nas palavras de Berenice Bento em um texto escrito em homenagem a Nery: “a coerência desse sistema assenta-se na pressuposição de que há um corpo sexual que estabiliza e possibilita a existência das masculinidades e feminilidades” (BENTO, 2017b, p. 23)

Qualquer divergência da coerência cisgênera parece implicar em contradições que explodem seu sistema, como por exemplo, a existência de corpos intersexo, que não correspondem ao ideal do dimorfismo sexual, hipótese que é levantada na obra de Nery ao investigarem se ele se classificava, segundo o discurso médico-patológico, como um “caso de pseudo-hermafroditismo” (NERY, 1984, p. 42), e que pode poderíamos supor na especulação médica que Suplicy anuncia sobre Herzer ao dizer que seus “caracteres



sexuais femininos sofreram uma parada em seu desenvolvimento” e que o “diagnóstico completo de seu balanço hormonal ainda não havia sido completado, embora iniciado” (HERZER, 1982, p. 12).

Expressões de sexo/gênero que ‘misturam’ (cf. PARMÊNIDES, 1973, p. 151) indumentárias, comportamentos e linguagens tidas como femininas em corpos designados como masculinos, e vice-versa, também são tidas como rompimentos da coerência e da inteligibilidade cisgêneras. Nesse sentido, as expressões e a vida de cada pessoa se encontram submetidas a um regime de correspondência com um conjunto de normas inscritas em seus hábitos culturais. Esse regime pode ser entendido como um jogo de cálculos e medidas, uma constante vigilância e busca pela “coerência e a gratificação de ser reconhecido” (NERY, 1984, p. 29).

Ao não seguir os padrões pré-estabelecidos pela normatividade, as expressões de sexo/gênero não-normativas criam colapsos e explosões na lógica clássica e, conseqüentemente, são perseguidas, negadas e punidas pelos defensores do ‘cistema’. Vale notar que nomenclaturas como ‘travestismo’, e ‘transexualismo’ foram criadas como designações de doenças e de transtornos mentais<sup>35</sup>. Isso revela como tais expressões, ao implicarem em colapsos do sistema cisgênero, precisaram ser marginalizadas e enquadradas como defeitos, erros e patologias que necessitariam de assistências, de curas e de correções proporcionadas pela cisgeneridade. Como o ‘cistema’ detém as ferramentas lógicas para a criação e para a manutenção da inteligibilidade de suas lógicas de sexo/gênero, todas as expressões que desejam ser reconhecidas, comunicadas e pensadas devem se submeter às suas regras e aos seus moldes.

Existências que hoje têm sido nomeadas e automeadas como ‘travestis’, ‘trans’ e ‘não-binários’ são exemplos de emanações de sistemas lógicos de vida, presentes em todo planeta, que não são inteligíveis para a cisgeneridade e que, por isso, são sistematicamente negados e perseguidos pelos defensores do ‘cistema’. Exemplo disso temos na seguinte constatação de Castiel Vitorino Brasileiro: “eu tenho um corpo impossível”<sup>36</sup>, que firma morada em outras lógicas de vida, tidas como colapsos e contradições por negarem as imposições da cisgeneridade. O impossível, para o ‘cistema’,

---

<sup>35</sup> Conforme encontramos em manuais diagnósticos como o DSM – Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, e o CID – Classificação Internacional de Doenças.

<sup>36</sup> Texto disponível em: [https://castielvitorinobrasileiro.com/inst\\_resquiciosde\\_um\\_corpoflor](https://castielvitorinobrasileiro.com/inst_resquiciosde_um_corpoflor). Acesso em: 15 abr. 2022.

são as existências que divergem do modelo homem/mulher, elaborado e exigido pela branquitude colonialista, como lemos na seguinte passagem da autora:

A contrariedade está aí, na experiência exusiativa de movimentação, rodopio, caminhos impossíveis. Somos contrárias e contraditórias quando vivemos aquilo que é impossível ao colonizador. E o que tem sido esse impossível e incompreendido: nossa liberdade. Afirmar liberdade, sendo meu corpo racializado, já é uma atitude de contrariedade, pois a liberdade para corpos negros tem sido negada ao mesmo tempo em que tem se produzido uma experiência de encruzilhada. Aqui – em nosso corpo-encruzilhada – assumimos caminhos possíveis e impossíveis, numa dinâmica de negociação com as vidas que nos curam e com aquelas que nos querem aniquilar.<sup>37</sup>

Castiel aponta para as explosões e para os colapsos no sistema de sexo/gênero clássico que as vidas não-normativas, nomeadas como negras, segundo o exemplo, e nomeadas como travestis e como *kimbanda*, segundo outra fala da autora<sup>38</sup>, provocam. Contrariedade e contradição são, dessa maneira, marcas disruptivas que abrem caminhos para outras lógicas de vida. Nessas vias, a autora nos indica a recriação de liberdades e de curas que a branquitude cisgênera não pode oferecer, pois o ‘cistema’ lida com as contradições como impossibilidades e aporias, ou seja, como problemas insolúveis e caminhos sem saída que devem ser aniquilados, como aponta a autora, ou reformatados segundo os padrões da inteligibilidade cisgênera.

Com Castiel, encontramos o cruzamento entre o sistema racial e o sistema de sexo/gênero hegemônico como um mesmo projeto de mundo colonialista que parte de noções binárias, como branco/negro e homem/mulher, para estabelecer relações e lógicas de dominação e de subalternização das alteridades. Tal imbricação entre os sistemas raciais e de sexo/gênero pode ser encontrada desde a antiguidade grega, como aponta Cheikh Anta Diop, ao recuperar uma passagem atribuída a Aristóteles: “aqueles que são muito negros são covardes, como, por exemplo, os egípcios e os etíopes. Mas os excessivamente brancos também são covardes, como podemos ver pelo exemplo das mulheres; a coloração da coragem está entre o negro e o branco” (ARISTÓTELES *apud* DIOP, 2010, p. 13). Assim, notamos que há, nas bases da lógica binária e da ética clássica<sup>39</sup> um projeto racista e misógino que ganhou força ao longo dos séculos de desenvolvimento da História ocidental.

<sup>37</sup> Texto disponível em: <https://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/trauma-brasileiro-castiel-vitorino/>. Acesso em: 15 abr. 2022.

<sup>38</sup> Conforme fala da artista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JLSedmjWNeU>. Acesso em: 15 abr. 2022.

<sup>39</sup> A ética de Aristóteles não é binária, mas ternária, pois tem como valor a justa medida ou o termo médio entre dois extremos. Essa lógica ética, diferente da metafísica e da lógica binárias, parece ter suas bases na

### 3.2.1 Trivialidade

Nos últimos séculos, diversas lógicas complementares ou concorrentes da lógica clássica têm sido desenvolvidas. A lógica paraconsistente, elaborada e trabalhada por Newton C. A. da Costa, é um exemplo dessas lógicas. Nos sistemas paraconsistentes, as contradições não implicam em explosões como na lógica clássica, mas coexistem e dão sequência a possibilidades de pensamento e de cálculos cujos desenvolvimentos são considerados “não-triviais” (DA COSTA, 2008, p. 170). Tais sistemas são chamados de inconsistentes, pois possuem contradições, mas não são triviais, isto é, deles não se deduz um cálculo incontrolável ou banal.

A trivialidade também atua como uma noção limítrofe ligada ao princípio da explosão ao indicar uma certa desordem ou aleatoriedade que deve ser evitada na lógica clássica. Da Costa aponta que um sistema “é trivial, no sentido de que todas as suas proposições são demonstráveis” (DA COSTA *apud* D’OTTAVIANO; FEITOSA, 2003, p. 27). Ao considerar que “de uma contradição sai qualquer coisa”<sup>40</sup>, os sistemas clássicos repudiam pluralidades lógicas e sequências imprevisíveis em seus cálculos, tal qual o sistema de sexo/gênero clássico faz ao repudiar diversidades que fogem ou que embaralham sua binaridade lógica.

Etimologicamente, o termo trivialidade está ligado a *trivium*, em latim, que pode ser traduzido como ‘três vias’. Isso nos remete à jornada do conhecimento que encontramos em Parmênides e que também simbolizam a imagem de um caminho que se bifurca. Imaginemos, como Parmênides em seu poema, alguém que caminha em busca de conhecimento e que se depara com uma bifurcação. No entanto, diferentemente da proposta do filósofo, não haveria apenas um caminho da verdade e outro da falsidade. Nesse outro sentido que estamos propondo, *trivium*, as três vias, também poderia ser traduzida como encruzilhada, noção apresentada por Castiel Vitorino Brasileiro no texto que citamos.

---

apropriação cultural de filosofias do norte da África, como a ética da serenidade de Amen-em-ope, do antigo *KMT* (Kemet), apresentada por: NOGUERA, R. *A ética da serenidade: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope*. Ensaios Filosóficos, Volume VIII, Dez. 2013.

<sup>40</sup> Conforme palestra disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=VcoxL\\_gkiSg&t=1790s](https://www.youtube.com/watch?v=VcoxL_gkiSg&t=1790s). Acesso em: 15 abr. 2022.



Fig. 3 - Criada pelo autor.

Na encruzilhada, todos os caminhos estão abertos e criam possibilidades infinitas para quem caminha. Muniz Sodré aponta que “é o número três, portanto, que abre a possibilidade do infinito diverso” (SODRÉ, 2017, p. 178). Se remontarmos a caminhada de Parmênides, perceberemos que ele também desenha três vias em seu poema, a do ser/verdade e a da opinião/falsidade, como mencionamos, mas há também uma terceira via não apontada, que é o caminho percorrido pelo filósofo e pelas deusas até as portas do ‘ser’ e da ‘opinião’. O esquecimento dessa via nos remete ao princípio do terceiro excluído e simboliza muitas das escolhas feitas pela lógica clássica hegemônica.

No caso da encruzilhada, notamos outra lógica operante. Nela mora o “princípio da reversibilidade” (SODRÉ, 2017, p. 189) de Exu, isto é, um princípio cosmológico nagô-yorubano encontrado também em culturas bantu com o nome de *mpambu a nzila*, em língua kikongo, e *pambu njila*, em língua kimbundu (cf. SANTOS, 2021, p. 40). Segundo Sodré, Exu encarna a lógica de um trânsito sem limites que circula por todo o sistema nagô conferindo movimento e articulação entre todas as partes. Exu opera em uma relação ternária de trocas: “dar, receber e restituir” (SODRÉ, 2017, p. 189). A restituição, o terceiro termo, é aquele que permite que as trocas não cessem em uma binaridade.

Nesse sentido, Exu é também a lógica matemática do “‘+1’”, aquele que se soma a toda e qualquer circunstância produzindo mobilidade, transformação e multiplicação” (RUFINO, 2019, p. 44). A reversibilidade de Exu e sua abertura para a infinitude faz com que a encruzilhada seja uma expressão e um princípio cosmológico de culturas em que todos os caminhos podem ser percorridos em idas e vindas, seguindo uma lógica totalmente distinta da que encontramos em Parmênides. Essa lógica também é regida por um “princípio da imprevisibilidade” (RUFINO, 2019, p. 45), ou seja, uma potência de infinitudes, por vezes controversas e caóticas, que se aproximam daquilo que a lógica clássica hegemônica nomeia e como contradição, explosão e trivialidade.

*Bábà* Sidnei Nogueira aponta que, na encruzilhada, é possível “fazer a escolha do caminho que será trilhado, sempre sabendo que sempre existe a possibilidade de retornar e recomeçar” (NOGUEIRA, 2020, p. 133). A potência de tomar uma rota, retornar, fazer

novas escolhas, e assim sucessivamente, configura um sistema descrito por Nogueira nas seguintes palavras: “a lógica exuística não é branca e não se pretende hegemônica. Não é uma lógica de mão única, dogmática e de verdades absolutas” (NOGUEIRA, 2020, p. 125).

Exu, portanto, é o princípio cosmológico dinâmico e da comunicação que “transita sem obstáculos” (SODRÉ, 2017, p. 187), e que torna possível um sistema de vida em que a trivialidade não é rechaçada como banalidade, mas tida como potência existencial e como princípio lógico que rege a cultura que a vive. O centro do *trivium*, da encruzilhada, é o local de escolhas a serem feitas e refeitas a todo tempo, sem que sejam tomadas como definitivas. São caminhos de vida e de conhecimento regidos pelas possibilidades geradas pela impermanência e proporcionadas pelo movimento e pela mudança.

Consequentemente, como aponta Sodré, “a diferença masculino/feminino – que pode ser logicamente radicalizada como uma disjunção – se relativiza já na própria função constitutiva de Exu, ao mesmo tempo masculina e feminina” (SODRÉ, 2017, p. 190). Nessa perspectiva, a binaridade de sexo/gênero não existe como estrutura fundamental de inteligibilidade. Uma vez que o princípio cosmológico de tais culturas não sustenta a dualidade masculino/feminino como uma contradição que gera explosões e colapsos para o sistema, pois se trata de uma lógica de vida diferente, masculino e feminino ou inseminação e fecundação coexistem e se movimentam constantemente a partir de Exu.

Diante dessa lógica, *Bábà* Sidnei Nogueira afirma que “o conservadorismo não suporta a diversidade da encruzilhada e a controvérsia de Exu, pois sobrevive em, por meio de e com um único caminho” (NOGUEIRA, 2020, p. 120), o que reforça como a trivialidade é um limite para lógica clássica ocidental, marcada pelas vias únicas da verdade. No entanto, a trivialidade é o ponto de partida, de potência e de referência cosmológica em culturas não-hegemônicas. Nesse sentido, poderíamos dizer que o incontrolável, o controverso e o impossível para o colonialismo é umas das várias possibilidades de vida nas culturas nagô-yorubanas e bantu, por exemplo.

### **3.2.2 Herzer e Nery explodindo a lógica de sexo/gênero clássica**

Como refletimos, as explosões dos modelos de sexo/gênero hegemônicos surgem a partir do momento em que a coerência das categorias ‘homem’ e ‘mulher’ é desfeita. Isso pode ocorrer de muitas maneiras. Em Herzer, há a explosão da identidade clássica

feminina imposta ao autor em trechos, por exemplo, sobre suas condições corporais: “os pêlos que começaram a se desenvolver em mim, nas pernas, axilas, peito, costeleta” (HERZER, 1982, p. 83). As explosões não se limitam à feminilidade clássica, mas ao modelo de masculinidade cisgênera também, pois uma vez rompidos os limites da mulheridade, Herzer não se encaixa no outro polo do binário, como lemos em sua recusa e na impossibilidade do reconhecimento de si como homem clássico ou cisgênero: “para se ter uma mulher, para se vestir como um homem, não seria necessário ser um” (HERZER, 1982, p. 65). Além disso, a pluralidade de nomeações e a ausência de definições de sexo/gênero coerentes e estáveis em Herzer também é indício de que a lógica de sexo/gênero clássica colapsou.

Em Nery, a linha lógica dos discursos médicos sobre a experiência transexual poderia nos levar a crer que o autor buscava se estabelecer o mais próximo possível da noção clássica de homem. No entanto, como apontamos, ele expressa semânticas que estão além dessa lógica, e reitera continuamente suas críticas ao modelo hegemônico. Há trechos em que expõem sua vida como um paradoxo de sexo/gênero, como lemos em: “ao mesmo tempo que meu corpo era eu, também não era” (NERY, 1984, p. 43). Ser e não-ser seu corpo, ao mesmo tempo, era um conflito lógico imposto pelas relações sociais que o fazia “viver duas identidades concomitantes” (NERY, 1984, p. 69).

O autor afasta qualquer possibilidade de entendimento da condição paradoxal como algo psíquico, afirmando que os modelos de sexo/gênero eram construções sociais: “não era, em absoluto, um caso de dupla personalidade, mas dupla no sentido social, puramente etiquetal” (NERY, 1984, p. 123). Assim, compreendemos que são os moldes e a lógica social binária que impõem a condição de contradição sobre as expressões do autor. Nery é tido, dessa maneira, como uma explosão, um colapso, dos modelos sociais hegemônicos. Isso também implica na explosão do princípio clássico da identidade, como lemos em uma passagem em que o autor reflete sobre os efeitos lógicos das cirurgias genitais para a perspectiva de sexo/gênero hegemônica: “além de não conseguir me tornar totalmente um homem, eu deixaria de ser mulher. Seria a perda da identidade” (NERY, 1984, p. 152).

A vivência social aparece nessas passagens como espaço onde os modelos de sexo/gênero são as regras do jogo de convivência entre as pessoas. Essas regras, como apontamos, são compostas por noções binárias que dividem e marcam qualquer experiência em apenas um dos termos do par, como lemos nas palavras de Nery: “tudo se resume a uma coisa que se chama identidade sexual que nos leva a dois modelos básicos

existentes: o que é ser homem e o que é ser mulher” (NERY, 1988, p. 109). Na cultura hegemônica, que é fruto de projetos de mundo colonialistas, toda a vida é marcada por noções de sexo/gênero que estruturam as relações sociais. Com isso, compreendemos que Nery, assim como Herzer, ocupam uma posição social de estrangeiros e de exilados que experimentam “transcender limites” (CAMPOS, 2001, p. 87), ou seja, pessoas que vivem uma “participação sem pertencimento” (DERRIDA, 2019, p. 255) na cultura dominante, pois suas existências implicam na explosão e no colapso dos moldes dessas sociedades.

Também encontramos, em Herzer e em Nery, a expressão do colapso da lógica de sexo/gênero na noção de impossibilidade, como lemos no trecho: “a vida inteira eu lutei com o impossível” (NERY, 1988, p. 114) e na repetição dos amores e afetos interditados que Herzer trabalha tanto em seus relatos quanto em seus poemas, como no intitulado “Impossível...”, em que lemos o “amor que escorre perdido” e os “carinhos que cessam” (HERZER, 1982, p. 234) como indícios dessas interdições. Tais condições podem ser interpretadas como uma como “impossibilidades lógicas” (BUTLER, 2012, p. 39), isto é, uma carência de inteligibilidade advinda dos limites e das insuficiências do modelo homem/mulher da cultura hegemônica. Essa insuficiência conferia a Herzer e a Nery o local de existência da contradição, do paradoxo, da explosão dos modelos clássicos de sexo/gênero e, portanto, uma condição de marginalidade e de exclusão. ‘Ser reconhecido como impossível’, assim poderíamos resumir boa parte dos conflitos apontados por esses autores.

Tais problemas e conflitos têm sua origem em um modelo cultural insuficiente e autoritário, pois, por mais que as expressões de Herzer e de Nery se apresentassem como plurais, mutáveis e móveis, as estruturas hegemônicas de sexo/gênero reduziram, violentamente, qualquer diversidade de suas expressões ao binômio rígido homem/mulher. Localizamos essa redução nas interpretações de Lia Junqueira e em parte das críticas sobre a obra e a vida de Herzer que apagam e silenciam as expressões do autor. Nesse sentido, aponta Nery: “a cultura não me dá espaço para que eu seja outra coisa que não homem ou mulher. Sou obrigado a me definir. E na realidade não sou nenhum dos dois” (NERY, 1988, p. 111). Segundo a perspectiva do autor, sua vida se apresenta como a negação radical, ser “nenhum dos dois”, de todo o modelo lógico de sexo/gênero hegemônico, o que rompe com o princípio do terceiro excluído da lógica clássica.

Uma das características das explosões do modelo lógico clássico é a sensação de vazio e de ausência de sentido para aquilo que se vive, que encontramos em frases de

Nery como: “fazia-se urgente uma lógica!” (NERY, 1984, p. 210). Esse estado de indeterminação, que aparenta ser uma falta de ‘lógica’, também gera a solidão que encontramos tanto em Herzer, em poemas como “Caminho do perdão”, “Este nosso amor”, “Esquecido poeta morto” e “Esta dor”, quanto em Nery, como lemos no próprio título de seu segundo livro: *Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois* (2011). No entanto, com as explosões do sistema de sexo/gênero clássico provocadas por Herzer e por Nery, talvez estejamos apenas mudando de um sistema lógico clássico para outro ou para outros vários sistemas lógicos possíveis.

### 3.2.3 Sexo/gênero paraconsistente?

Poderíamos imaginar que as expressões de Nery, assim como as de Herzer, figurariam uma lógica de sexo/gênero paraconsistente. No entanto, se levarmos em conta o apontamento de Nery que nega os dois pares do binômio homem/mulher: “não sou nenhum dos dois” (NERY, 1988, p. 111), teríamos um deslocamento lógico que não se encaixa na lógica paraconsistente, onde os contrários, ser e não-ser, afirmação e negação, convivem.

Em Herzer, a afirmação de si como “um rapaz em fase adolescente” e não como um “um homem qualquer” (HERZER, 1982, p. 139) expressa uma radicalidade tal qual a de Nery, que nega o sistema lógico de sexo/gênero hegemônico e suas bases de normalidade binários. A negação do binário clássico, em nossa interpretação, afasta a suposição de que esses autores expressem uma possível lógica de sexo/gênero paraconsistente, pois, por mais que a lógica paraconsistente supere e reformule a ideia de ‘explosão’ da lógica clássica, ela ainda opera por meio de afirmações e negações, ou seja, de binaridades.

Em Nery, também encontramos a afirmação: “eu era ambos os gêneros e, ao mesmo tempo, não era completamente nenhum dos dois” (NERY, 1984, p. 70). ‘Ser ambos os gêneros’ poderia ser tomada como expressão de uma lógica paraconsistente, em que os opostos convivem sem colapso. No entanto, notamos que essa possível paraconsistência é uma marca das imposições sociais, dado que, em seus relatos, é a convivência social que lhe atribui o modelo binário e opositivo homem/mulher. O autor, por si próprio, se revela como uma incompletude de outra ordem, não a coexistência de



homem e mulher em um mesmo ser, mas a negação desse modelo binário como insuficiente para expressar sua vida.

### 3.2.4 Terceiro sexo/gênero?

Por vezes, as vidas nomeadas como ‘trans’, ‘travestis’ e ‘não-binárias’ são tidas pelo senso comum como um terceiro gênero, ou seja, como um grupo homogêneo que contém tudo aquilo que não cabe na normatividade. Tanto Nery quanto Herzer têm sido classificados a partir de categorias transexuais e poderiam ser entendidos como expressões de um terceiro gênero ou de um “terceiro sexo” (CORREIO BRASILIENSE, 09/11/2011, p. 1), como Yale Gontijo classifica Nery.

No entanto, nossa hipótese é que essas vidas não se encerram em um conjunto definido e delimitado, pois são emanções de potências que remontam diversas culturas, e não apenas uma única cultura. Nesse sentido, encontramos afirmações como a de Preciado ao dizer que: “não somos um povo” (PRECIADO, 2020, p. 44). Com isso, o filósofo indicou que as vidas e as experiências nomeadas como ‘trans’ não configuram uma unidade, ou seja, um novo conjunto que está além dos conjuntos ocidentais ‘homens’ e ‘mulheres’.

Nery apresenta uma ideia semelhante à nossa ao descrever o procedimento dos diagnósticos psicológicos como “estereótipos muito aquém da complexidade de um ser humano. Como se fosse possível ter um modelo único para ser encaixado nos pacientes que apresentam sintomas semelhantes. Cada um é, antes de tudo, uma criatura à parte” (NERY, 1984, p. 37). Nesse exemplo, o autor defende uma singularidade radical que poderia nos levar a pensar que cada pessoa seria um ‘mundo’ à parte, com uma lógica própria não compartilhável. Em vez disso, sugerimos que ele nos aponta, assim como Preciado (2020), que as nomeações e classificações colonialistas criam generalidades que sufocam as particularidades e as diferenças de cada pessoa. Nesse sentido, os termos ‘transexual’ e ‘trans’ expressariam estereótipos e generalizações que dizem muito mais sobre as culturas hegemônicas do que sobre as expressões de vida das pessoas que são assim denominadas. No mesmo sentido, Sofia Favero afirma que há uma tendência em “formatar pessoas trans e travestis em esquemas inteligíveis” (FAVERO, 2020, p. 55).

Encarar as vidas nomeadas como ‘trans’ como um ‘terceiro gênero’ ou um ‘terceiro sexo’ seria tentar criar uma categoria lógica impossível para o sistema de

sexo/gênero clássico, em que qualquer terceiro termo é excluído da possibilidade de ser pensado, reconhecido e comunicado. Há um quadrinho de Laerte que expressa essa impossibilidade e que nos revela que as tentativas colonialistas de inclusão das vidas nomeadas como ‘trans’ é, na prática, uma exclusão:



Fig. 4 – Tira Muriel, de Laerte. Disponível em: <[https://www.instagram.com/p/CZy\\_1POhDIq/](https://www.instagram.com/p/CZy_1POhDIq/)>.

Nessa imagem, a personagem Muriel se depara com a impossibilidade lógica e prática do uso dos banheiros públicos femininos e masculinos. A voz que orienta Muriel pode ser interpretada como a voz da cisgeneridade colonialista, que cria e regula as experiências de vida da personagem. A terceira via ou terceiro conjunto lógico ‘T’, indicado a Muriel, se revela como uma via bloqueada, inútil e inexistente, pois a lógica de sexo/gênero hegemônica não comporta mais de dois conjuntos, como nos diz o princípio do terceiro excluído da lógica clássica.

### 3.2.5 Haveria uma lógica trans?

Ao longo desta seção, desenvolvemos uma aproximação entre a lógica filosófica clássica e o que chamamos de lógica de sexo/gênero clássica a fim de revelarmos certos pressupostos e cálculos subjacentes às culturas hegemônicas. Nossa intenção também foi delinear os limites da binaridade ocidental e, dessa maneira, indicar outros modelos e pluralidades lógicas existentes, embora negadas e remodeladas pelo colonialismo. Assim, chegamos às culturas denominadas como ‘trans’, ‘travestis’ e ‘não-binárias’ com o intuito de questionar se seria possível falar em uma lógica trans.

Acreditamos que lógicas como a da encruzilhada nagô-yorubana e bantu, que mencionamos, são indícios de diversidades que desbancam a pretensão de universalidade dos sistemas filosóficos impostos pelas culturas colonialistas. Dessa maneira, o par homem/mulher não pode ser considerado como uma verdade universal e atemporal, pois

está inscrito em uma localidade com contextos lógicos específicos, isto é, são propostas de uma cultura, mas não de todas.

Ao falarmos em um possível lógica trans, estamos indicando mais uma explosão da normatividade do que um grupo bem delimitado de indivíduos ou de coletividades amarradas por uma identidade clássica. Com isso, queremos dizer que, se pode ser útil falar em uma lógica trans, será pela potência de abertura para infinitas lógicas possíveis a serem retomadas, e não pelo fechamento e pela definição de um novo sistema homogêneo, ideal e universal. Com isso, nos aproximamos da seguinte perspectiva proposta por Muniz Sodré em *Pensar nagô*:

Nossa visada metodológica é, antes, induzir à prática de uma comunicação transcultural, que entendemos como uma dialogia semiótica, não um diálogo “entre” formações que se pretendam verdadeiras e estanques, mas a **lógica do trans** ou do vaivém “através” dos limiares do sentido, não uma filosofia de portas e sim de pontes ou de transição para correspondências analógicas, que não são necessariamente conciliatórias ou harmônicas, mas que abrem caminho para novos termos das disputas de sentido (SODRÉ, 2017, p. 22).

Utilizaremos, portanto, o termo ‘lógica trans’ como uma abertura para uma gama infinita de possibilidades e de disputas de sentido de diversas culturas que têm sido apagadas pelo colonialismo. Como aponta Georges Ifrah em seu estudo sobre o desenvolvimento dos números em diversas sociedades, “em latim, a palavra *tres* (três) e o prefixo *trans* evidentemente tinham o mesmo radical” e significavam “a ideia de uma certa pluralidade” (IFRAH, 1989, p. 18). Assim, a pluralidade trivial, da encruzilhada de três vias abertas ao vaivém de infinitas possibilidades é o sentido que disputaremos em torno do uso do termo ‘lógica trans’.

Um cálculo em linguagem simbólica dessa possível lógica concorrente à lógica de sexo/gênero clássica poderia ser:  $A \neq A$ , que traduziríamos como: ‘A’ é diferente de ‘A’. Nessa proposta lógica, algo é diferente de si, ou seja, aquilo que se entende como identidade clássica está em colapso, explodiu. Nesse cálculo está formalizado o impossível, o contraditório, a quebra da unidade do ser e sua fragmentação em infinitudes. Com isso, queremos dizer que devemos levar em conta que não há uma unidade simples e homogênea para as culturas em que há uma lógica trans.

Em sua etimologia, a partícula ‘trans’ indica algo que está fora ou além de alguma coisa. Falar em uma lógica trans, então, seria falar de cálculos ou mapas de vida que estão além das lógicas colonialistas. Ao dizer  $A \neq A$ , quebramos com a lei da identidade clássica e abrimos espaços para outras explosões, como as da lei da contradição e do terceiro

excluído. Poderíamos, assim, formular que ‘é o caso ser A e não-A ao mesmo tempo’, o que diríamos em linguagem formal da seguinte maneira:  $A \wedge \neg A$ . Na sequência, explodiríamos a lei do terceiro excluído ao afirmar que ‘não é o caso que só haja A ou não-A’, o que em linguagem simbólica seria:  $\neg (A \vee \neg A)$ .

Substituindo os termos ‘A’ e ‘ $\neg A$ ’, por ‘homem’ e ‘mulher’, respectivamente, podemos analisar quais os efeitos desses cálculos na lógica de sexo/gênero clássica. A partir disso, chegamos em frases como: ‘homem é diferente de homem’ e ‘mulher é diferente de mulher’, o que explode a identidade de sexo/gênero clássica. Também se tornam possíveis frases como ‘ser homem e mulher ao mesmo tempo’, o que explode a lei da não-contradição, e ‘não é o caso ser só homem ou só mulher’, o que explode a lei do terceiro excluído.

### 3.2.6 Diversidade lógica

Buscando por culturas não-hegemônicas, encontramos modelos lógicos, em todos os continentes do planeta, que não correspondem ao binário homem/mulher; como, por exemplo, vivências *hijra*, *malakoi*, *tibira*, *kimbanda*, *kudina*, *bakla*, *fa’afafini*, *muxe*, *māhū*, *leitis*, *two spirits*, e culturas como as Sulawesi, Dagara, Tupinambá, Botocudo, entre outras. Tais lógicas culturais podem ser pensadas não como categorias de sexo/gênero, mas como possíveis posições ou categorias sociais (cf. OYĚWÙMÍ, 2021, p. 41) que dizem mais sobre as estruturas e cosmologias locais, de cada cultura, do que sobre um sistema de sexo/gênero universal. Dessa maneira, talvez seja mais adequado supor as expressões de Herzer e de Nery como lógicas de vida, e não como lógicas de sexo/gênero, já que o sistema de sexo/gênero não comporta logicamente tais expressões e vivências, como demonstramos.

Supomos que as expressões de Herzer e de Nery descendem de culturas europeias, dado o fenótipo branco e os sobrenomes europeus de ambos, perseguidas pelo colonialismo por divergirem de seus modelo de sexo/gênero. Nessas supostas culturas, expressões que hoje são chamadas de ‘trans’, teriam posições sociais relevantes, diferentes do exílio, da exclusão e da marginalização colonialistas. Claudia Wonder defendeu uma interpretação semelhante em suas pesquisas sobre diferentes lógicas de vida ‘trans’ (cf. WONDER, 2008, p. 178), e expôs a natureza humana como fonte de toda

diversidade: “como a própria natureza mostra: sem as diferenças não haveria vida” (WONDER, 2008, p. 142).

Uma vez que tais modelos de vida não são tidos como lógicas de sexo/gênero, na medida em que o sistema de sexo/gênero é produto de culturas colonialistas, mas não de todas as culturas existentes no mundo, compreendemos que a capacidade de gestar ou de inseminar não configurariam em outras culturas, necessariamente, um sistema binário de sexo/gênero, mas poderiam ser categorias cosmológicas a conviver com outras maneiras de organizar a vida. A indagação sobre lógicas e culturas ‘trans’ parece apontar para diversas rotas possíveis que remontam os fios dessas vidas. Em vez de uma via única, como um terceiro gênero, sugerimos a retomada de rotas culturais que têm sido silenciadas e exterminadas pelas culturas dominantes.

Com isso, queremos dizer que cada existência atualmente nomeada como ‘trans’ talvez seja a atualização de memórias existenciais<sup>41</sup> de culturas e de cosmologias que não possuíam categorias como homem/mulher como centro de suas ordenações. Culturas essas que existiram e que ainda existem para além dos modelos colonialistas. Sugerir uma lógica trans,  $A \neq A$ , seria, então, apenas indicar a explosão do ‘sistema’ hegemônico, e não forjar uma nova categoria de sexo/gênero universalizante. Nem termos como ‘trans’ nem como *queer* dão conta das diferentes localidades culturais de onde cada uma dessas vidas descendem. Não há uma palavra única que una toda a diversidade, assim como não há uma língua única que possa traduzir todas as culturas.

### 3.3 De como Herzer e Nery reformulam certa definição canônica de autobiografia

Em 1975, o texto *O pacto autobiográfico*, de Philippe Lejeune, foi publicado na França com o intuito de preencher certas lacunas nos estudos literários sobre autobiografias. Lejeune propôs, então, uma definição da autobiografia que se tornou canônica para os estudos literários mundiais. Por um lado, sua definição foi e ainda é reproduzida como uma base, um ponto de partida, para diversos pesquisadores. Por outro lado, Lejeune foi amplamente criticado pela estreiteza de sua definição. Como consequência, o próprio autor criticou e propôs reformulações em seu pensamento ao longo das décadas (cf. LEJEUNE, 2014a, p. 81).

---

<sup>41</sup> Noção ventilada pelo *Bábàlòrìṣà* e professor Sidnei Nogueira em seu ativismo educacional de terreiro. Disponível em: <https://www.instagram.com/professor.sidnei/>. Acesso em: 15 abr. 2022.

As formulações iniciais de Lejeune têm como base a lógica clássica, com os três princípios, da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído, que estudamos. Lejeune propõe sua definição nos seguintes termos: “para que haja autobiografia (e, numa perspectiva mais geral, literatura íntima), é preciso que haja relação de identidade entre o *autor*, o *narrador* e o *personagem*” (LEJEUNE, 2014a, p. 18). Em seguida, o autor traduz tal relação identitária em termos lógico matemáticos, como lemos em: “autor = narrador e autor = personagem, donde se deduz que narrador = personagem” (LEJEUNE, 2014a, p. 19).

Nessa dedução encontramos elementos da lógica clássica, como a identidade, presente nas relações de igualdade entre termos e na “transitividade da identidade” (QUINE, 2016, p. 96) entre autor, narrador e personagem. Com isso, o autor nos diz que essas três instâncias ou categorias literárias devem ser a mesma. Se substituirmos os três termos literários por letras, sendo ‘A’ o autor, ‘N’ o narrador, e ‘P’ o personagem, teríamos que: se  $A = N$  e  $A = P$ , logo  $N = P$ . Esse cálculo literário se aproxima da estrutura dos silogismos aristotélicos, tipos de raciocínios formados a partir do que hoje chamamos de lógica clássica. Como estudamos, esses esquemas se tornaram hegemônicos e, talvez por isso, os esquemas de Lejeune tenham também se tornado proposições tão repetidas nos estudos literários.

Segundo esse esquema lógico, a autobiografia só existiria graças à lei da identidade e à ausência de ‘ambiguidades’, ou seja, de contradições que pudessem colocar esses cálculos em colapso. De certa maneira, Lejeune nos diz que autor, narrador e personagem devem expressar uma tautologia, uma repetição do mesmo, que não comporta diferenças. O texto é tido como um espaço de articulação entre essas instâncias ou categorias, autor, narrador e personagem, que se repetem igualmente, sem mudanças, a cada apresentação, vocalização ou leitura feita. A identidade clássica também rege a noção de “pacto autobiográfico” (LEJEUNE, 2014a, p. 30) na medida em que o autor é a ponte da relação identitária entre o texto escrito e a pessoa que produziu o texto, como lemos em: “um autor não é uma pessoa. É uma pessoa que escreve e publica. Inscrito, a um só tempo, no texto e no extratexto, ele é a linha de contato entre eles” (LEJEUNE, 2014a, p. 27).

O autor e, por conseguinte, o narrador e o personagem, são descritos por Lejeune como uma linha de contato entre o texto e o compromisso necessário da autobiografia com uma vida extratextual narrada. Em suas palavras: “o pacto autobiográfico é a afirmação, no texto, dessa identidade, remetendo, em última instância, ao *nome* de autor

escrito na capa do livro” (LEJEUNE, 2014a, p. 30). Nessa perspectiva, o nome opera como ponte identitária entre o que está escrito e o escritor, criando uma relação de correspondência entre o texto e o vivido. Essa relação é descrita em termos como: “uma identidade existe ou não existe” (LEJEUNE, 2014a, p. 18), que remontam os princípios lógicos clássicos, como ecos de propostas que encontramos desde a antiguidade grega (cf. PARMÊNIDES, 1973, p. 149). Dessa maneira, ao nome e à identidade não são possíveis contradições e terceiros termos, ou seja, pluralidades que quebrem com o pacto da repetição do uno e do mesmo.

Sendo que a “identidade é o ponto de partida real da autobiografia” (LEJEUNE, 2014a, p. 46), Lejeune estabelece que o nome próprio, a assinatura do texto, firma o pacto de leitura que garante a veracidade desse gênero textual, já que “é no nome próprio que pessoa e discurso se articulam” (LEJEUNE, 2014a, p. 26). Essa ponte ou articulação pode ser entendida como uma teoria clássica da verdade por correspondência, que Newton da Costa apresenta da seguinte maneira: “informalmente, define-se a verdade correspondencial como o acordo entre pensamento e objeto, entre sentença e fatos” (DA COSTA, 2018, p. 140). Essa teoria da verdade por correspondência, que não é única para as ciências (cf. DA COSTA, 2018, p. 135), mas que é tida como clássica (cf. DA COSTA, 2018, p. 33), é o modelo de verdade que estrutura a linha de contato identitária entre a extratextualidade e a intratextualidade autobiográfica proposta por Lejeune.

Tal pacto de correspondência está firmado pelo que Lejeune chama de “contrato social”, a saber, uma “convenção social” (LEJEUNE, 2014a, p. 26) que atua como critério de verificabilidade da veracidade entre o que é narrado pelo autor e suas vivências como pessoa real. Nesse sentido, tal compromisso ou convenção parece se basear em um sistema de crenças (cf. DA COSTA, 2018, p. 34) partilhadas por uma sociedade que confia na veracidade ou na promessa de verdade contida no nome próprio que assina a autobiografia. Para Lejeune, o nome próprio é a “única marca no texto de uma realidade extratextual indubitável, remetendo a uma pessoa real” (LEJEUNE, 2014a, p. 26). No entanto, certas marcas e nomeações provocam colapsos e explosões lógicas nesse sistema.

A obra de Serge Doubrovsky provocou um dos primeiros embates polêmicos em relação à teoria de Lejeune, pois criou certas “misturas contraditórias” (COLONNA, 2014, p. 47) para seus esquemas identitários. O “paradoxo” (JEANNELLE, 2014, P. 141) provocado por Doubrovsky consiste na utilização de uma lógica de expressão diferente do modelo binário que separa autobiografia de ficção, como um par de opostos. Essa

dicotomia, essencial para a teoria inicial de Lejeune, entende a autobiografia como um compromisso com uma verdade extratextual salvaguardada pelo nome do autor, e a ficção como um campo de experimentação que não necessita de um “pacto referencial” (LEJEUNE, 2014a, p. 43) e que, por isso, se aproxima da falsidade, segundo a binaridade clássica. Lejeune descreve a obra de Doubrovsky nos seguintes termos:

Em seu ‘romance’ *Fils*, Serge Doubrovsky dará a seu personagem seu próprio nome. Essa ambiguidade do contrato de leitura traduz a ambiguidade de seu projeto: veracidade da informação, liberdade da escrita. Ele explode os tijolos que lacram a janela e finca sua bandeira: *Fils* é batizado “autoficção” (LEJEUNE, 2014b, p. 23).

O termo “autoficção” foi criado por Doubrovsky na narrativa *Fils* (1977), que pode ser chamada de ‘experimental’, pois não se apegua a limites literários, formais e temáticos, canônicos. Tal texto ocupa uma “zona de indeterminação” (LACARME, 2014, p. 85), que seus críticos, como Jacques Lacarme, não conseguem classificar nem nas tradições ficcionais e romanescas nem nas categorias autobiográficas. A partir de nossos estudos, poderíamos supor que essa interpretação cria uma certa lógica literária paraconsistente, na medida em que o crítico nomeia a obra como a coexistência de contradições entre o real e o ficcional, o verdadeiro e o falso, a realidade e a liberdade imaginativa.

No entanto, também poderíamos interpretar as afirmações do criador da ‘autoficção’ como uma outra lógica literária possível, que está além das binaridades da lógica clássica, que a paraconsistência, em alguma medida, ainda conserva. Ao dizer que seu texto é “inteiramente fabricado e autenticamente fiel” (DOUBROVSKY *apud* LEJEUNE, 2014b, p. 34), Doubrovsky aponta para a possibilidade de outro modelo lógico literário, em que as dicotomias clássicas realidade/ficção, verdadeiro/falso, não são limites ou regras que moldam a construção da obra. De qualquer maneira, os esquemas lógicos clássicos de Lejeune se encontram em colapso diante de expressões literárias como as de Doubrovsky.

A explosão da identidade autobiográfica implica, também, na explosão da própria noção de gênero literário, como lemos em: “a autoficção não é um gênero” (JEANNELLE, 2014, P. 141), pois ela parte de uma “indecidibilidade” (JEANNELLE, 2014, P. 144) lógica quanto às binaridades real/ficção e verdadeiro/falso. Percebemos que o colapso da identidade clássica leva ao colapso do gênero, conceito fundamental para a sistematização das ciências clássicas (cf. CHAUI, 2002, p. 354), e que reaparece tanto na



classificação do sistema literário canônico quanto na do sistema de sexo/gênero hegemônico.

Ao longo das décadas, a crítica literária francesa notou que “a crença na validade referencial da autobiografia (...) passou a ser considerada ingênua no fim dos anos de 1990” (JEANNELLE, 2014, P. 127). Com isso, podemos dizer a crença na lógica clássica foi considerada ingênua pelas correntes críticas que se abriram para a multiplicidade literária europeia. Na esteira dessa perspectiva, encontramos um trabalho como “A lei do gênero” (2019), de Jacques Derrida, que aborda a dificuldade de classificação, no sistema literário canônico, da obra *La folie du jour* (1973), de Maurice Blanchot. Vale notar que o texto de Derrida trabalha as tensões entre real e ficção, provocadas pelo texto de Blanchot, a partir de investigações lógicas, inclusive propondo esquemas geométricos para descrever suas interpretações (cf. DERRIDA, 2019, p. 269).

A ‘lei do gênero’, um dos princípios cosmológicos de Hermes Trismegisto, aparece como título do texto de Derrida, assim como também se encontra no texto “O efeito do real”, de Roland Barthes (cf. BARTHES, 1972, p. 43). Nos dois casos, temos investigações sobre os limites dos gêneros literários, a partir das tensões entre real e ficção, que remontam discussões sobre o sistema de sexo/gênero como um cruzamento necessário e similar. A lei hermética do gênero, a saber, nos diz que “o Gênero está em tudo; tudo tem o seu princípio masculino e o seu princípio feminino; o gênero se manifesta em todos os planos” (TRÊS INICIADOS, 1978, p. 19).

Essa lei, tal como a lemos nessa formulação contemporânea, afirma que o binário masculino/feminino é um princípio que regula toda uma cosmologia cultural. Derrida, assim como Barthes, trabalham as limitações e os moldes desse sistema de sexo/gênero como regras que interferem e que regulam também os sistemas literários. Assim, aproximam a lógica binária do par real/ficção com a lógica do par masculino/feminino. Derrida chega a afirmar que: “a transexualidade me permite, de forma mais do que metafórica e transferencial, criar” (DERRIDA, 2019, p. 275). Com isso, o autor parece nos dizer que há potências lógicas e semânticas no que ele designa como “transexualidade” que o permitem criar livremente, para além das imposições binárias e das lógicas clássicas da identidade que sufocam, também, a literatura.

Há muitas semelhanças nos problemas lógicos das discussões literárias e dos problemas de sexo/gênero que encontramos a partir do estudo das obras de Herzer e de Nery em relação aos seus críticos literários e jornalísticos. Como percebemos, a binaridade da lógica clássica se encontra nos sistemas literários canônicos tal como nos

sistemas hegemônicos de sexo/gênero. Por isso, investigaremos adiante como as expressões de Herzer e de Nery implicam em certas explosões do gênero literário autobiográfico.

### 3.3.1 Assinatura, nome próprio e identidade

Considerando que a assinatura do nome próprio é a ponte referencial entre o texto e a pessoa real da autobiografia, como propõe a teoria inicial de Lejeune, podemos pensar que as obras de Herzer e de Nery implicam em certos colapsos dessa teoria. Em Herzer, encontramos a assinatura “Anderson Herzer” (HERZER, 1982, p. 24) em seus relatos, poemas e na pequena biografia da publicação independente *Versejando* (1982), que analisamos no capítulo 1. Tal assinatura foi negada por boa parte de seus críticos literários e jornalísticos, sendo completamente desconsiderada em casos como os de Lia Junqueira e de Marta Suplicy, por exemplo, ou sendo considerada como um pseudônimo, não como um nome próprio, em outros casos. Por outro lado, o nome “João Walter Nery” (NERY, 1984, p. 229) surgiu como um pseudônimo autodeclarado (cf. NERY, 1984, p. 7), utilizado pelo autor para se proteger contra possíveis perseguições por conta de sua condição de ilegalidade.

Notamos que os nomes próprios nas autobiografias possuem aspectos jurídicos legais, como lemos em: “o lugar concedido a esse nome é capital: ele está ligado, por uma convenção social, ao compromisso de responsabilidade de uma pessoa *real*, ou seja, de uma pessoa cuja existência é atestada pelo registro em cartório e verificável” (LEJEUNE, 2014a, p. 27). Segundo essa noção, baseada em nas leis lógicas da identidade clássica, a identidade de Anderson Herzer não poderia ser atestada, pois o prenome ‘Anderson’ não havia sido registrado em cartório; diferente de ‘Herzer’, nome escolhido por Suplicy como marca autoral do livro por ser um sobrenome reconhecido legalmente. Assim, do ponto de vista da teoria canônica de Lejeune, o prenome ‘Anderson’ nome teria que ser considerado um pseudônimo.

A criação de um pseudônimo parece ser completamente estranha a Herzer. Em seus relatos, notamos uma utilização plural e mutável das nomeações, o que colapsa com a noção de identidade clássica e nos exige a escuta de uma outra lógica de vida operante. Para Lejeune, o pseudônimo “é um nome de autor (...) uma diferenciação, um desdobramento do nome, que não muda absolutamente nada no que tange à identidade”

(LEJEUNE, 2014a, p. 28). Com isso, teríamos que a autonegação de Herzer como ‘Anderson’ não faria a menor diferença e não teria importância, pois a verdade correspondencial salvaguardada pelas leis seria seu nome de registro feminino.

Vimos que essa é uma lógica clássica hegemônica subjacente a diversos críticos e inclusive aos prefaciadores de Herzer, o que nos revela como a lógica é um instrumento ou um substrato cultural, habitual e imperceptível, que se repete criando padrões que se alastram e que se perpetuam coletivamente. Nesse ponto, percebemos que a ‘lei do gênero’ atravessa tanto o sistema jurídico, quanto o literário, se expressando como parte de uma mesma lógica clássica, composta por seus três princípios ou “leis do pensamento” (RUSSELL, 2019, p. 51). Assim, firmamos o entrecruzamento entre todos esses sistemas a partir de análises lógicas. Isso nos permite notar que sistemas culturais hegemônicos podem ser calculados e ter seus padrões revelados, a fim de compreendê-los e de mapeá-los.

Do ponto de vista lógico clássico, a assinatura ‘Anderson Herzer’ não expressa nenhuma realidade/verdade, pois não foi atestada pela legalidade jurídica hegemônica, sistema cisgênero que impede que uma pessoa designada como ‘mulher’ ao nascer expresse qualquer lógica de vida diferente desse código de sexo/gênero. Quando Herzer se autonegou como ‘Anderson’ produziu uma semântica incompreensível, pois o “cistema” (VERGUEIRO, 2018, p. 30) não aceita que códigos masculinos sejam um direito de alguém que foi designado a um destino de sexo/gênero feminino.

A autonegação implica, nesse contexto, em uma disputa por poder, como aponta Derrida: “terei dado a mim mesmo um nome e um ‘poder’, no sentido de poder-assinar por delegação de assinatura” (DERRIDA, 2021, p. 13). O poder jurídico legal foi negado a Herzer pela cultura hegemônica, como apontamos. Em contrapartida, seu ato e sua memória, expressos nessa assinatura, refundaram lógicas de nomeação de outras ordens e de outras leis culturais, que se aproximam da semântica expressa na passagem de Derrida: “uma assinatura se outorga crédito por um único golpe de força, que é também um golpe de escritura, como direito de escritura. O golpe de força faz direito, funda o direito, dá à luz a lei” (DERRIDA, 2021, p. 14).

Nesse sentido, Herzer evoca outra lei, outro código cultural e outra lógica de vida, o que implica também, em outra lógica autobiográfica. Nery caminha em um sentido próximo. Mesmo que seu nome público e autobiográfico fosse um pseudônimo autodeclarado (cf. NERY, 1984, p. 7), seus registros civis foram forjados na ilegalidade, do ponto de vista da cultura hegemônica. Isso nos leva a crer que o pacto autobiográfico

de Lejeune e sua teoria correspondencial da verdade também se encontram em colapso a partir das expressões de Nery. Nossa interpretação ganha força com a leitura de um dos poucos poemas de Nery publicados, escrito em 1975 e publicado junto ao relato “Viagem solidária”, na coletânea *Vidas trans: a coragem de existir* (2017).

CORTE EM MIM

Estes percorreres por aí à balda,  
nestes saudosos antigos eus.  
Qual deles deixei no meio da estrada  
e em que sombra,  
me perseguem até onde sou?  
Até que fundo somos? (Fomos?)  
Esse nós que no meu eu se alimenta,  
e que diante do espelho, volta a mim e não me encontra -  
- essa própria alteridade comigo mesmo,  
como um possível outro, que em mim se empenhou.  
Agora não mais o sei o meio de mim:  
se o animal legítimo, que desde a infância medra,  
se os estrangeirismos, de línguas-vossas.  
Só sei que não me atenho ao que me assino.  
A identificação me foi negada,  
por este conhecimento que me fizeram,  
da pura solidão do conhecido (NERY, 2017, p. 96).

O poema indica que o sujeito poético não se atém “ao que me assino”, o que revela como os contratos sociais hegemônicos lhe negaram uma identidade clássica, por sua existência expressar uma lógica de vida ininteligível, de um “eu” que não é uno, mas múltiplo. O tema da solidão reaparece como um embate no processo de conhecimento de si. A voz poética não consegue se reduzir aos moldes sociais que lhe são impostos, por isso, o espelhamento de si é uma cena complexa em que o eu e a alteridade estão fundidos e confundidos. Talvez esse poema nos revele que não há uma pureza de um eu que se faz sozinho, como uma cápsula fechada em mesma. Nesse sentido, a identidade clássica, do mesmo fechado em si, que é imutável, se revela como impossível ao sujeito poético.

A assinatura de Nery como pseudônimo, por mais que repetida pela maior parte de seus críticos, diferente do que ocorre no caso de Herzer, parece carregar em si o peso do não-reconhecimento. Dizemos isso, pois além desse pseudônimo estar ligado a uma cena de ilegalidade (cf. NERY, 1984, p. 229), a marca da masculinidade que ele expressa remonta todas as cenas de não-reconhecimento e de violência que o autor sofreu e narrou em sua obra. Com isso, as autobiografias de Herzer e de Nery podem ser pensadas como narrativas, em certa medida, irreconhecíveis para a cultura hegemônica. Paul Preciado coloca essa tensão nos seguintes termos: “falar é inventar a língua da travessia, projetar a voz numa viagem interestelar: traduzir nossa diferença para a linguagem da norma,

enquanto continuamos a praticar em segredo um blá-blá-blá insólito que a lei não entende” (PRECIADO, 2020, p. 25).

Por mais que Herzer, Nery e seus respectivos críticos partilhassem a mesma língua, o português, a semântica e os sentidos não são compartilhados, como verificamos em todos os exemplos de não-reconhecimento das expressões desses autores. Na lógica clássica, aponta Thomas Moro Simpson, “o nome próprio é apresentado como uma espécie de marca, e se a marca não corresponde a um objeto, as sentenças que integra não têm significado algum” (SIMPSON, 1976, p. 104). Por isso, as explosões, provocadas pela diferença lógica e cultural de Herzer e de Nery, são interpretadas como marcas de erros, defeitos ou patologias cujos sentidos, por vezes, são incompreensíveis para as perspectivas hegemônicas ou clássicas.

### **3.3.2 Identidade como correspondência**

Um dos sentidos mais comuns para a noção de ‘identidade’, pelo menos no contexto territorial do sudeste brasileiro analisado nesta pesquisa, são os documentos de registro civil, que partem da lógica clássica ao firmarem um compromisso de verdade e de correspondência entre um papel com uma foto e um nome próprio, e uma existência corporal, atestada pela impressão digital do polegar direito. Em Herzer, tal noção de identidade como correspondência pode ser pensada como um tipo de dominação, como lemos no questionamento: “por que um nome feminino dominava uma pessoa como eu” (HERZER, 1982, p. 172). O “nome feminino” que o autor menciona é o nome de registro civil. Por mais que a palavra ‘identidade’ não tenha sido mencionada, a problemática do nome próprio percorre sua obra. No poema “Estado psicológico”, que analisamos no capítulo 1, encontramos o desejo do poeta de possuir um nome: “meu nome é nome, só nome / é simples, mas decisivo” (HERZER, 1982, p. 193), ou seja, um nome que seja ele mesmo, que possa remontar uma relação de identidade, que, como percebemos, lhe é constantemente interdita.

Já em Nery, o termo ‘identidade’ é recorrente e expressa diferentes sentidos. Há casos em que o autor fala de seu reconhecimento masculino, pessoal e público, como lemos em: “minha identidade masculina” (NERY, 1984, p. 210), “identidade social masculina” e “minha verdadeira identidade sexual psicológica” (NERY, 1984, p. 60). Nesses exemplos, encontramos uma noção de identidade que não é clássica, pois

comporta as diferenças e singularidades da existência de Nery, que para o sistema hegemônico são consideradas contradições e explosões das normas. Em outros momentos, Nery expõe a noção de identidade como uma imposição social, ao falar sobre sua documentação civil de nascimento: “minha verdadeira identidade” (NERY, 1984, p. 98). Nesse caso, interpretamos que Nery fala da identidade da lógica clássica, com seus valores de correspondência tais quais os da teoria autobiográfica inicial de Lejeune. Por fim, temos: “viver duas identidades concomitantes” (NERY, 1984, p. 69), uma passagem que expressa algo como uma lógica paraconsistente, em que o mesmo ser possui mais de uma identidade, o que é explosivo e contraditório para a norma.

O nome próprio, assim como a identidade clássica, foram negados para os dois autores estudados nessa pesquisa, como já analisamos. Assim sendo, suas autonomações implicam outras relações ‘identitárias’, diferentes das regras e leis hegemônicas, e outros pactos autobiográficos, em que os nomes próprios não são mais considerados assinaturas de uma identidade clássica que remonta o cálculo lógico  $A = A$ ; o que implica, por sua vez, outras concepções da noção de verdade.

### 3.3.3 Autobiografia além da verdade clássica

As explosões que Herzer e Nery provocam nos sistemas lógicos clássicos geram disputas pela ‘verdade’, um conceito basilar para as teorias científicas ocidentais. Mencionamos essas disputas, por exemplo, ao falar sobre Bertholdo Herzer e Humberto Marini Neto contestarem a veracidade dos relatos de Herzer, assim como quando falamos das tensões entre os discursos médico-patológicos e certas expressões autorais de Nery. Nesses e em outros casos, como nas autonomações masculinas que são constantemente apagadas e silenciadas em relação aos dois autores, a ‘verdade’ clássica parece ser exigida pelos sistemas hegemônicos, e explode na medida em que as lógicas de Herzer e de Nery divergem da lógica clássica.

Assim como a identidade, a verdade clássica é tida como una, redonda e absoluta, tal como encontramos desde os sistemas clássicos gregos (cf. PARMÊNIDES, 1973, p. 147) até a hegemonia dos sistemas cosmológicos contemporâneos (cf. NOGUEIRA, 2020, p. 125). Ao disputarem suas concepções de verdade, como lemos em: “eu contava a todos a minha verdade” (HERZER, 1982, p. 86), e em: “minha verdadeira identidade” (NERY, 1984, p. 60), Herzer e Nery anunciam que são necessários outros esquemas de

entendimento para que suas expressões sejam comunicadas e reconhecidas. Newton da Costa se aproxima desse movimento ao defender que a diversidade lógica implica, também, na diversidade de estruturas de comunicação e de inteligibilidade, como lemos em: “dado também que existem várias lógicas alternativas, a conclusão que se impõe é a de que há vários sistemas cognitivos, em função do tipo de verdade e lógica aceitos” (DA COSTA, 2018, p. 33).

Assim, compreendemos as assinaturas e a pluralidade de nomeações de Herzer e de Nery como expressões autobiográficas cujas lógicas não estão comprometidas com a verdade clássica, de correspondências entre escrita/escritor, autobiografia/realidade, verdade/falsidade, próprias de sistemas literários canônicos. Assim como eles também não se comprometem com a verdade clássica do sistema de sexo/gênero, de correspondências entre genitais, comportamentos, indumentárias, linguagens e relações sociais organizadas a partir da dicotomia homem/mulher.

Essa diferença nos leva a crer que, se podemos falar em ‘identidades’ e ‘verdades’ autobiográficas de Herzer e de Nery, então teremos que aceitar tipos de narratividade que não compartilham dos contratos sociais hegemônicos, mas que remontam lógicas em que o contado “não era verdadeiro nem falso, mas vivido” (MALRAUX *apud* LEJEUNE, 2014b, p. 23). Essa afirmação nos permite pensar que esses textos nos revelam maneiras de se autonegocier, de sentir e de se expressar, na vida e nos textos, que os cânones literários não comportam e não compreendem totalmente e que, no entanto, criam pontes para diversas culturas humanas que têm sido perseguidas e exterminadas pelo projeto colonialista.

Propomos que as autobiografias de Herzer e de Nery revelam um certo “encantamento” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 34) da criação de si, ou seja, uma ciência lógica próxima do movimento, da mudança e da imprevisibilidade como leis cosmológicas. Verdade, autobiografia e identidade, nesses autores, podem ser tidas como noções mutantes e dinâmicas que têm a potência da criação e a potência de vida integradas. Da mesma maneira, podemos considerar suas assinaturas e seus nomes próprios como códigos que reencantam vidas e que firmam pactos que remontam outras ordens sociais. Essa pode ser uma perspectiva lógica e literária próxima à de Mogobe Ramose ao dizer que: “os seres humanos não são feitos pela verdade. Eles são os criadores da verdade” (RAMOSE, 1999, p. 10).

Nessa perspectiva, a verdade é tida como uma criação, o que desmonta a dicotomia realidade/ficção e que revela o papel dos seres humanos na confecção de suas

culturas, tecendo seus nomes, suas verdades e seus modos de vida em sociedade. Como nos diz Newton da Costa: “a ciência, em boa parte, é invenção do cientista” (DA COSTA, 2018, p. 56). Essas noções valorizam a mutabilidade e a criatividade como fundamento de seus sistemas cosmológicos. Nesse sentido, as autobiografias de Herzer e de Nery poderiam ser pensadas como expressões de vida, de criatividade, não apenas como expressões literárias, reduzidas pelas noções clássicas dos cânones. Portanto, seriam mais que expressões de um gênero literário, como seriam mais que expressões de sexo/gênero, dado que a noção de gênero clássica também não dá conta dessas existências e culturas.

Proporemos chamar tais obras de ‘autobiografias trans’, em um movimento similar ao que propusemos ao nomear ‘lógicas trans’, isto é, compreendendo esses textos como potências explosivas em que os paradigmas ocidentais binários colapsam, abrindo, então, vias de retomada para diversos sistemas culturais, cada qual com suas características e diversidades. Manter a nomeação ‘autobiografia’ nos parece útil na medida em que esses textos são a grafia de códigos de vida que esses autores lançaram sobre mundo. No entanto, como demonstramos, tais obras não se encerram em definições canônicas do que se espera que seja uma autobiografia.

Optamos, por fim, não nomear esses textos como ‘autoficções’, ainda que essas aproximações fossem possíveis. Nossa escolha se deve à uma recusa da binaridade verdade/ficção como chave de leitura de Herzer e de Nery, dualidade essa que reaparece nas discussões sobre ‘autoficção’, como apontamos. Além disso, com a nomeação ‘autobiografias trans’, acreditamos nos inscrever em uma disputa, uma luta por reconhecimento das diversidades culturais, em relação aos sentidos literários e de sexo/gênero impostos pelos cânones e pelas culturas hegemônicas.

### **3.4 Violência ética: a lógica clássica nas recepções críticas de Herzer e de Nery**

Nas críticas literárias e jornalísticas das obras de Herzer e de Nery, encontramos diversas nomeações que impõem uma feminilidade aos autores, seja ignorando suas assinaturas e autonomeações, como em Herzer, seja especulando sobre um suposto fundo de verdade feminina na vivência transexual de Nery. Compreendemos essa compulsoriedade como um efeito do sistema cisgênero, que parte de uma lógica binária e identitária clássica para estruturar sua cosmologia. Ademais, propusemos que diferenças culturais e lógicas provocam colapsos nas comunicações entre as pessoas. Assim,



avaliaremos as implicações éticas advindas da impossibilidade de compreensão ou da ininteligibilidade das expressões de Herzer e de Nery.

Notamos que as posições de alguns críticos desses autores parte das mesmas lógicas que as pessoas da convivência de Herzer e de Nery sustentavam ao apagar e ao silenciar as masculinidades e expressões de vida desses autores. Nessa esteira lógica e semântica, gostaríamos de citar dois exemplos contemporâneos que, mesmo que tenham uma aproximação com os debates trans, travestis e não-binários, ainda sustentam certos modelos hegemônicos em suas leituras.

Na conclusão de um artigo sobre autorias trans, que cita Herzer marcando intencionalmente seu nome de registro, lemos que “via de regra, o fio condutor dessas histórias emerge marcado por uma busca de adequação ao universo imaginário cisnormativo, com a busca da adequação da materialidade corporal do sujeito às expectativas de gênero de um potencial público leitor” (ALÓS, 2021, p. 20). Nessa passagem, percebemos que a interpretação do autor está limitada à lógica da cisgeneridade, que ele aparentemente deseja criticar, mas da qual partilha sem se perceber ou se posicionar como mantenedor desses modelos culturais. Afirmar que autorias, que ele nomeia como ‘trans’, tais como a de Herzer e de Nery, são buscas por uma “adequação ao universo imaginário cisnormativo”, nos parece uma insuficiência de entendimento diante das explosões lógicas que tais autores provocam. Nesse sentido, não são as obras que tendem à normatividade, mas o crítico que, sem saber, tende a uma leitura normativa que apaga e que silencia as diferenças lógicas e culturais das obras que analisa.

Em outro texto, localizamos uma citação aparentemente atribuída a Herzer, a saber, “nascido no corpo de mulher” (CHAVES, 2021, p. 49). Essa frase, escrita entre aspas no corpo do texto da crítica, logo antes de uma citação do texto de Herzer com suas devidas referências bibliográficas, nos leva a crer que a noção de ‘nascer no corpo de mulher’ é algo próprio do autor. No entanto, como verificamos nesta pesquisa, não encontramos tal entendimento do corpo, próprio de uma inteligibilidade ou lógica cisgênera, nos textos assinados por Herzer. Por isso, percebemos que, novamente, há uma influência e uma limitação das expressões desse autor pelo modelo clássico de sexo/gênero, que cinde toda experiência humana na dicotomia homem/mulher.

Consideramos que essas limitações de entendimento implicam, em diferentes medidas, no que Butler nomeia como “violência ética” (BUTLER, 2015), isto é, uma conformação de diferenças lógicas e culturais em um modelo instituído como universal, como lemos na seguinte proposição: “o universal [...] aparece como algo violento e

extrínseco, sem nenhuma realidade substancial para os seres humanos” (ADORNO *apud* BUTLER , 2015, p. 15). Nesse sentido, a “universalidade abstrata”, que temos chamado de modelos lógicos hegemônicos, é tida “como algo violento” (BUTLER , 2015, p. 16), pois impõe sobre as diversidades um modelo ideal de comportamento e de vida que deve ser desejado por todos.

Chamamos de ética um “saber que tem por objeto a ação” (CHAUÍ, 2002, p. 440), ou seja, uma ciência prática das escolhas e das ações humanas. Ao chamarmos de violência ‘ética’ certos posicionamentos críticos sobre as obras de Herzer e de Nery, propomos que essas interpretações são problemas e ecos de violências cotidianas estruturadas por uma lógica clássica. Nesse sentido, Butler indica que: “suspender a exigência da identidade pessoal, ou, mais especificamente, da coerência completa, parece contrariar certa violência ética, que exige que manifestemos e sustentemos nossa identidade pessoal” (BUTLER, 2015, p. 60). Poderíamos imaginar, a partir dessa passagem, que a suspensão da lógica da identidade clássica, tal qual estudamos, criaria contrariedade e efeitos explosivos em um sistema ético de violências contra diversas vidas.

Contrariar a violência ética, que impõe um modelo único e universal de inteligibilidade a todas as pessoas, também pode ser entendido como se permitir refletir e agir a partir de outras lógicas culturais. Retomamos, assim, a “lógica do trans” (SODRÉ, 2017, p. 22) que nos incentiva a abrir caminhos e a criar pontes analógicas que ampliam nossas noções de entendimento e, conseqüentemente, de inteligibilidade. Se compreendermos os textos de Herzer e de Nery como expressões de ‘lógicas trans’, então teremos uma noção dos efeitos que elas provocam nas lógicas clássicas e hegemônicas, que se aproximam da seguinte afirmação de Butler: “quando agimos e falamos, não só nos revelamos, mas também agimos sobre os esquemas de inteligibilidade que determinam quem será o ser que fala, sujeitando-os à ruptura ou à revisão, consolidando suas normas ou contestando sua hegemonia” (BUTLER , 2015, p. 167). Portanto, segundo nossa pesquisa, as vozes de Herzer e de Nery contestam a hegemonia da lógica e dos sistemas literários clássicos, que regem boa parte das leituras feitas sobre suas obras.

### **3.4.1 Lógicas na escuta**

Para Butler, “só se pode contar uma autobiografia para um outro” (BUTLER, 2015, p. 46). O ato de relatar a si mesmo é sempre um acontecimento relacional, como nos revela Herzer, no poema “Amordaçado em você”, em que o sujeito poético parece estar atado ao afeto projetado e vivido com o outro. A perda do afeto é a perda de si. O poema finda com um pedido de ser lembrado: “não se esqueça aquele beijo doce e ardente / e nem quem te beijou, quem te amou” (HERZER, 1982, p. 214). Ser lembrado parece funcionar como um paliativo para as dores da impossibilidade de existir sendo quem se é. Estar amordaçado, como sugere o título, nos remete a uma restrição da fala do próprio autor. Pego pela boca, esse amor coordena e submete a própria expressão do sujeito poético à correspondência e à permanência da pessoa amada. É um vínculo vital.

No mesmo sentido, Nery aponta que “nada é tão importante para o auto-reconhecimento do que o reconhecimento dos outros” (NERY, 1984, p. 27), o que nos concede mais uma chave para o entendimento do afeto apresentado por Herzer e para a noção de autobiografia não como uma escrita de um ‘eu’ individual e encerrado em si mesmo, mas como um relato de relações e sociabilidades que formam e ecoam na voz que narra suas experiências. Esse sentido nos leva a pensar as tensões e as impossibilidades de reconhecimento, que encontramos nas relações de críticos literários e jornalísticos com as obras de Herzer e de Nery, como aquilo que Foucault chama de “‘confissão’ como reconhecimento, por alguém” (FOUCAULT, 1985, p. 58).

Em *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1985), Foucault analisa como as confissões se modificaram ao longo dos séculos na Europa até se tornarem uma estrutura do poder para regular e produzir o sexo como um dado, em alguma medida, próprio do espaço público, como lemos em: “confissões impossíveis de se confiar a outrem, com o que produzem livros. Confessa-se - ou se é forçado a confessar” (FOUCAULT, 1985, p. 59). As confissões, antes próprias de espaços privados e mais sigilosos, como os confessionários das igrejas católicas (cf. FOUCAULT, 1985, p. 22), a partir do século XIX passaram a ser cada vez mais requisitadas pelos espaços públicos, principalmente pela comunidade médica que as redigiram, ou seja, relataram em sua literatura, as diversidades de sexo/gênero como ‘patologias’ de seus manuais diagnósticos.

A esse movimento normativo, Foucault deu o nome de “ciência-confissão” (FOUCAULT, 1985, p. 63), que faz parte de um “ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado” (FOUCAULT, 1985, p. 61), ou seja, uma relação de verdade por correspondência tal qual a que localizamos na lógica clássica do

pacto autobiográfico de Lejeune. Esses relatos médicos e legais sobre as vivências de sexo/gênero e de sexualidades criaram uma “etiologia sexual” (FOUCAULT, 1985, p. 65), isto é, a formalização do ‘estudo das causas’ dessas vivências. Nesse ponto, retomamos diversas cenas em que Herzer e Nery são interpelados, ou seja, em que suas existências e suas expressões são questionadas como se devessem uma ‘explicação’ para estarem ali presentes.

Butler aponta que “a pergunta mais central para o reconhecimento é direta e voltada para o outro: “Quem és tu?” (BUTLER, 2015, p. 45), nesse sentido, as explicações exigidas de Herzer e de Nery são perguntas pelas origens e pelas causas de suas vidas, pois suas lógicas e culturas são incompreensíveis para quem os questiona. Isso nos revela um sentido que chamaremos de ‘negativo’ para as autobiografias que analisamos, pois compreende o ato de relatar-se como uma obrigação, uma confissão exigida pelas normas, como aponta Butler: “relatamos a nós mesmos simplesmente porque somos interpelados como seres que foram obrigados a fazer um relato de si mesmos por um sistema de justiça e castigo” (BUTLER, 2015, p. 22).

Em suas investigações sobre narrativas trans, Maria Consuelo Cunha Campos indica que “a narrativa autobiográfica está, portanto, na base do diagnóstico da transexualidade” (CAMPOS, 2001, p. 39), o que nos leva a compreender como as expressões próximas do que a literatura médica nomeou como ‘transexual’ são exigidas de seus confessores. No entanto, como aponta Foucault, “é preciso duplicar a revelação da confissão pela decifração daquilo que ela diz. Aquele que escuta não será apenas o dono do perdão, o juiz que condena ou isenta: será o dono da verdade” (FOUCAULT, 1985, p. 66). Nesse sentido, a exigência das causas e das origens de certas expressões de vida não é apenas uma recepção ‘pura’ de relatos, mas é uma ‘tradução’ de diversidades lógicas para a lógica própria dos discursos médicos. Assim sendo, compreendemos que os manuais diagnósticos estão mais comprometidos com os sistemas hegemônicos e com as regulações do poder do que com as vidas e com as diversidades de quem relata a si mesmo.

As críticas literárias e jornalísticas partilham as estruturas dos discursos médicos na medida em que nomeiam Herzer e Nery como nascidos com ‘corpo de mulher’, como já apontamos, pois repetem a mesma estrutura cisgênera. Ademais, as vozes críticas muitas vezes não conseguem pôr em prática as autonomeações do autores, pois estão presas à lógica clássica de sexo/gênero, o que as impede de compreender, ouvir, e tornar inteligíveis os sinais e os códigos que leem.

Essas limitações de entendimento também podem ser pensadas a partir dos questionamentos de Gayatri Spivak, em *Pode o subalterno falar?* (2010), sobre certas condições de subalternidade. A autora diagnostica, a partir do caso do suicídio de Bhuvanewari Bhaduri, que o “subalterno [...] não pode ser ouvido ou lido” (SPIVAK, 2010, p. 124), e que o “subalterno não pode falar” (SPIVAK, 2010, p. 126), pois suas expressões não são acolhidas pelas estruturas sociais que o cercam. Jota Mombaça, por sua vez, estende as conclusões de Spivak sugerindo que a impossibilidade da fala do subalterno ocorre pela impossibilidade da escuta de tais expressões, como lemos no trecho:

Em lugar da pergunta sobre se pode ou não o subalterno falar, invoco outra: que ocorre quando umx subalternx fala? [...] Assim é que, no limite mesmo da minha pergunta, insinua-se ainda outra: pode um saber dominante escutar uma fala subalterna quando ela se manifesta?<sup>42</sup>

Certa impossibilidade da fala e da escrita subalterna, do diagnóstico de Spivak, é pensada a partir de uma responsabilização ética da falta de escuta por parte dos saberes dominantes, na releitura de Mombaça. Dessa maneira, poderíamos refletir as críticas que nomeiam Herzer como feminino e que negam sua automeleção masculina, assim como a marcação de supostos nomes de registro e a repetida afirmação de uma feminilidade basilar em Nery, como processos de falta de ‘escuta’ das expressões desses autores.

Com isso, compreendemos que os limites da escuta das culturas hegemônicas são promovidos pela lógica clássica que cria sistemas de vida abstratos, binários e fixos. Além disso, esses limites implicam em violências éticas contra vidas que são subalternizadas por emanarem lógicas diferentes. Isso também seria dizer que são os sistemas dominantes que produzem a ininteligibilidade de experiências e de obras como as de Herzer e de Nery, pois suas lógicas de escuta não permitem e não aceitam qualquer diversidade cultural.

---

<sup>42</sup> Trecho de um dos textos dispostos em frente a um microfone à disposição do público na performance “Todo ato de fala é um ato de cala”, de Jota Mombaça, apresentada em Curitiba na VI Transborda – Mostra de performance, realizada pelo coletivo Água Viva Concentrado Artístico, em outubro de 2016. Arquivo pessoal.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para além da confissão como uma exigência regulatória do poder, que traduz todas as experiências de vida diversas para a mesma lógica clássica, há o que chamaremos de via ‘positiva’ dos relatos. As vozes de Herzer e de Nery não se reduzem ao enquadramento na normatividade, pelo contrário, elas se propõem como forças explosivas tanto para somar à luta por justiça social pelos menores de idade (cf. HERZER, 1982, p. 173), quanto para criar pontes de inteligibilidade e de comunicação em relação às experiências nomeadas como transexuais (cf. NERY, 1984, p. 115). Nessa via, não é a exposição das causas de ser quem se é que são exaustivamente expostas e regulamentadas. Pelo contrário, relatar a si mesmo se torna uma tecitura poética, a ‘autopoiesis’ sugerida no capítulo 1, em busca de espelhamentos e de pontes de comunicação.

Autobiografias trans, conceito esse que tentamos caracterizar nesta pesquisa, podem ser tomadas, portanto, como lógicas que rompem com a imobilidade das identidades clássicas. Do ponto de vista hegemônico, afirmar a identidade como diferença seria uma contradição. No entanto, se nos deslocamos para as lógicas apresentadas por Herzer e por Nery, a reivindicação atual das lutas identitárias soa como uma explosão da lógica clássica e como uma ressignificação radical da semântica das identidades. Consequentemente, as autobiografias também explodem, deixando de ser um gênero literário coerente, de um ‘eu’ único e imutável, para serem narrativas que remontam e atualizam cosmologias de diversas culturas ao redor do mundo.

A semântica autobiográfica trans nos permite rastrear lógicas culturais que têm sido perseguidas, mas que ainda se atualizam em diversas vidas. Esse é um indício, uma marca, que não se contenta em ser reduzida aos esquemas lógicos hegemônicos e que, por isso, se lança a buscar modelos lógicos que poderíamos chamar, também, de não-binários, na medida em que rompem com a estrutura binária clássica. A procura pela retomada de diversas vias culturais apagadas e silenciadas pode ser entendida como aponta Butler: “talvez ter uma origem signifique justamente ter várias versões possíveis dela” (BUTLER, 2015, p. 53). Nessa perspectiva, ter uma “origem” não é satisfazer a uma ‘etiologia’ ocidental, mas perseguir as diferenças e as diversidades nas ascendências narrativas de múltiplas culturas e etnias.

Dessa maneira, nosso estudo termina como uma abertura para um recomeço, pois não pudemos localizar Herzer e Nery na esteira de suas culturas de ascendência, possivelmente europeias. Em vez disso, partimos de um estudo comparado, literário e

filosófico, com lógicas africanas e ameríndias que, pela força dinâmica de suas estruturas e pela propagação de suas diversidades, nos permitiram imaginar e supor que nem todas as culturas humanas partilhavam ou partilham da mesma lógica de sexo/gênero clássica e colonialista para estruturar suas sociedades. Disso, intuímos que as expressões de Herzer e de Nery possam descender de diversas cosmologias europeias perseguidas pelo colonialismo. A esse estudo comparativo devemos, também, nossa interpretação das expressões desses autores como lógicas de vida e não, necessariamente, lógicas de sexo/gênero, que restringem toda vida a um sistema binário e de dominação.

Devido às múltiplas lógicas filosóficas mobilizadas neste estudo, pudemos ressaltar sentidos em Herzer e em Nery que a cultura hegemônica, de berço europeu colonialista, sufoca e apaga sistematicamente. Por isso, iniciamos os dois primeiros capítulos com as vozes dos autores e não as vozes das alteridades e das autoridades sobre eles. Vasculhamos semânticas insuspeitas, proposições consideradas ininteligíveis e pouco ou jamais abordadas pelas críticas literárias e jornalísticas dessas obras. Compreendemos que a falta de inteligibilidade e a falta de escuta de expressões de vida, como as de Herzer e de Nery, podem ser entendidas como falta de reconhecimento da diferença. Isso se torna recorrente e habitual em sociedades cuja herança cultural se baseia no repúdio às diferenças, como analisamos desde a cosmologia colonialista em Parmênides.

Escolhemos uma abordagem lógica para esses temas, pois acreditamos que isso pôde revelar como as bases e heranças culturais das experiências que hoje chamamos de trans, travestis e não-binárias, expressam lógicas de vida que diferem da matriz cultural hegemônica. Compreender esse tema como uma diferença lógica nos levou a avaliar o conceito de identidade, muito utilizado nas últimas décadas, porém pouco refletido em sua semântica filosófica clássica. Optamos não apresentá-lo de início, mas deixá-lo surgir apenas no capítulo 3 junto às investigações de uma possível história para esse conceito. Com isso, os estudos da lógica nos ajudaram a avaliar a situação dos estudos de gênero e dos estudos literários a partir de outras perspectivas, ventilando possíveis continuidades e futuras investigações.

Notamos, conseqüentemente, que a lógica clássica priva diversas autonegações, como nomes próprios e marcações de si em posições sociais designadas como masculinas ou como femininas pela cultura hegemônica, de comunicar seus sentidos. Isso significa dizer que diversas vozes não são entendidas ou sequer são escutadas por emanarem lógicas distintas da clássica. De alguma maneira, seria como dizer que as obras de Herzer

e de Nery podem ser lidas, por vezes, mas quem as lê não consegue se comunicar com as narrativas. Como se os textos desses autores fossem, semanticamente, códigos indecifráveis. Além disso, o esvaziamento dos nomes próprios dos autores, promovido por parte de suas recepções críticas, nos revelou que suas marcas sobre o mundo são destituídas, pelas normas, de qualquer verdade ou de qualquer correspondência entre a assinatura e aquele que a assina.

No entanto, percebemos que, nos deslocando de uma leitura regida pela lógica clássica, as vozes de Herzer e de Nery ganham vida e podem ser interpretadas como reencantamentos da vida e criações de si que ressignificam conceitos tão disputados quanto ‘verdade’ e ‘identidade’. Isso nos permite reconhecer suas assinaturas e rastrear suas ascendências culturais não-normativas.

Por fim, sugerimos que a suspensão das identidades e das leis lógicas clássicas possa ser uma possível metodologia de leitura crítica de obras como as de Herzer e de Nery. Assim, indicamos contrariar certa ‘violência ética’ que se repete habitualmente nas recepções críticas de tais obras. Tal suspensão da lógica clássica também implica na suspensão de nomeações precipitadas e naturalizadas socialmente, que atribuem identidades clássicas fixas, estáveis e alheias às autoneomeações dos autores analisados. Com isso, valorizamos uma escuta que opere acolhendo diferenças e propondo pontes de comunicações transculturais (cf. SODRÉ, 2017, p. 22) que permitam recuperar lógicas e culturas sistematicamente apagadas em todo planeta.



**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
2. ÁDREON, Loris. *Meu corpo, minha prisão: autobiografia de um transexual*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.
3. ALMEIDA, Guilherme. Homens trans: novas matizes na aquarela das masculinidades? Estudos Feministas. Florianópolis, maio-ago. 2012, p.513-523.
4. ALMEIDA, Guilherme; CARVALHO, Raquel Reis. Homens inesperados: a emergência pública de transmasculinidades na cena brasileira do início dos anos 2000. Em: *Direitos em disputa: LGBTI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo*. Campinas: Editora Unicamp, 2020.
5. ALÓS, Anselmo Peres. Transitoriedades, transgeneridades, transidentidades: representação e autoria trans na narrativa brasileira. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, v. 23, n. 44, p. 9-23, set.-dez., 2021.
6. ARÁN, Márcia. Lacan e o feminino: algumas considerações críticas. *Natureza humana*, v.5, n.2, pp. 293-327, dez. 2003.
7. ARÁN, Márcia. A transexualidade e a gramática normativa do sistema sexo-gênero. *Revista Ágora (Rio de Janeiro)*, v. IX, n. 1, jan/jun, pp. 49-63, 2006.
8. ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
9. ARISTÓTELES. *Órganon*. Bauru: EDIPRO, 2010.
10. BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. A diferença trans no gênero para além da patologização. *Periódicus*, Salvador, v. 1, n. 5, p. 87-100, maio-out, 2016.
11. BARTHES, Roland. O efeito do real. Em: *Literatura e semiologia: pesquisas semiológicas*. Petrópolis: Vozes, 1972.
12. BENJAMIN, Harry. *The transsexual phenomenon*. New York: Julian Press Inc, 1966.
13. BENTO, Berenice. *O que é transexualidade?* São Paulo: Brasiliense, 2017a.
14. BENTO, Berenice. O avesso da tristeza: luta e resistência em João Nery. Em: *Estudos sobre Gênero: identidades, discurso e educação - Homenagem a João W. Nery*. Campinas: Pontes Editores, 2017b.
15. BERUTTI, Eliane Borges. *Gays, lésbicas e transgenders: o caminho do arco-íris na cultura norte-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

16. BERUTTI, Eliane Borges. Gênero e sexualidade em A queda para o alto. Em: *Do inefável ao afável: ensaios sobre sexualidade, gênero e estudos queer*. Mário César Lugarinho (org.). 1. ed. Manaus: UEA Edições, 2012, p.19-27.
17. BLANCHOT, Maurice. *La folie du jour*. Paris: Gallimard, 1973.
18. BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.
19. BROCKMAN, John. *Einstein, Gertrude Stein, Wittgenstein e Frankenstein: reinventando o universo*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1988.
20. BUENO, Otávio; DA COSTA, Newton C. A.; FRENCH, Steven. Is there a Zande Logic?. *History and philosophy of logic*, n° 19, pp. 41 - 54, 1998.
21. BUENO, Otávio; DA COSTA, Newton C. A.; KRAUSE, Décio. Paraconsistente logics and paraconsistency. Em: *Philosophy of logic*. North Holland: Elsevier, 2007.
22. BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
23. BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. São Paulo: Autêntica editora, 2015.
24. BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: N-1 editora, 2020.
25. CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. *De Frankenstein ao transgênero: Modernidades/Trânsitos/Gêneros*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001.
26. CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
27. CHAVES, Leocádia Aparecida. A queda para o alto: a experiência de Anderson Herzer na construção de seu corpo, de seu gênero, de sua sexualidade. *Macapá*, v. 7, n. 4, 2º semestre, p. 59-77, 2017.
28. CHAVES, Leocádia Aparecida. A escrita autobiográfica trans como estratégia de resistência e organização: vaga-lumes na escuridão de nosso tempo. Orientador Rogério da Silva Lima. Tese Doutorado (Doutorado em Literatura). Brasília: Universidade de Brasília, 2021.
29. CONNELL, Raewyn; MESSERSCHIMDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(1): 424, pp. 241-282, janeiro-abril, 2013.
30. D'OTTAVIANO, Ítala Maria Loffredo; FEITOSA, Hércules de Araujo. Sobre a história da lógica, a lógica clássica e o surgimento das lógicas não-clássicas. UNESP, 2003. Disponível em:

[https://arquivos.cruzeirosulvirtual.com.br/materiais/disc\\_2011/2sem\\_2011/logi-caformal/un\\_II/complementar\\_II.pdf](https://arquivos.cruzeirosulvirtual.com.br/materiais/disc_2011/2sem_2011/logi-caformal/un_II/complementar_II.pdf). Acesso em: 15 abr. 2022.

31. DA COSTA, Newton C. A. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec, 2008.
32. DA COSTA, Newton C. A. Paraconsistente. Em: *A negação*. São Paulo: Cosac&Naify, 2014.
33. DA COSTA, Newton C. A.; DORIA, Francisco A. *Fragmentos: física quântica*. Rio de Janeiro: Revan, 2016.
34. DA COSTA, Newton C. A. *O conhecimento científico*. São Paulo: Discurso Editorial, 2018.
35. DA COSTA, Newton C. A. *Introdução aos fundamentos da matemática*. São Paulo, Hucitec, 2020.
36. CHAVES, Leocádia Aparecida. A escrita autobiográfica trans como estratégia de resistência e organização: vaga-lumes na escuridão de nosso tempo. Orientador Rogério da Silva Lima. Tese Doutorado (Doutorado em Literatura). Brasília: Universidade de Brasília, 2021.
37. COLONNA, Vincent. Tipologia da autoficção. Em: *Ensaio sobre a autoficção*. Jovita Maria Gerheim Noronha (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
38. DERRIDA, Jacques. A lei do gênero. Revista TEL, Irati, v. 10, n.2, p. 250-281, jul./dez. 2019.
39. DERRIDA, Jacques. *Otobiografia: o ensinamento de Nietzsche e a política do nome próprio*. Rio de Janeiro: Zazie edições, 2021.
40. DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
41. DIOP, Cheikh A. Origem dos antigos egípcios. Em: *História geral da África II: África antiga*. Editado por Gamal Mokhtar. 2.ed. rev. Brasília : UNESCO, 2010.
42. DSM – 5. Manual Diagnóstico e Estatístico de Doenças Mentais. Porto Alegre: Artmed, 2014.
43. FAVERO, Sofia. *Pajubá-terapia: ensaios sobre a cisnorma*. Porto Alegre: Nemesis Editora, 2020.
44. FERREIRA, Dhan Tripodi Pereira; OLIVEIRA, Maria Luiza V. Fernandes de. Acerto de pessoa: homenagem a João W. Nery. Cadernos de Gênero e Diversidade, Vol 06, N. 01 - Jan. - Mar., 2020.
45. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

46. FRANCO JUNIOR, Arnaldo. Experiência autoritária e construção da identidade em *A queda para o alto*, de Herzer. *Revista brasileira de literatura comparada*, n.12, 2008, p. 239-251.
47. FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
48. FUX, Jacques. *Literatura e matemática*. Petrópolis: KBR Editora Digital, 2013.
49. GOMES, Renato Cordeiro. Eu, Por Exemplo... Uma reflexão sobre autobiografia precoce. *O eixo e a roda – revista de literatura brasileira*, n.6, p. 197-217, 1988.
50. HALL, Marguerite Radclyffe. *O poço da solidão*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
51. HALLEWELL, Laurence. *O livro no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2005.
52. HERZER, Anderson. *A queda para o alto*. São Paulo: Círculo do livro, 1982.
53. HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
54. IFRAH, Georges. *Os números: a história de uma grande invenção*. São Paulo: Globo, 1989.
55. JEANNELLE, Jean-Louis. A quantas anda a reflexão sobre a autoficção? Em: *Ensaio sobre a autoficção*. Jovita Maria Gerheim Noronha (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
56. JUNQUEIRA, Lia. *Abandonados*. São Paulo: Ícone editorial, 1986.
57. KAY, Jackie. *O trompete*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
58. KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
59. LACARME, Jacques. Autoficção: um mau gênero? Em: *Ensaio sobre a autoficção*. Jovita Maria Gerheim Noronha (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
60. LEAL, Abigail Campos. *Ex/orbitâncias: os caminhos da deserção de gênero*. São Paulo: GLAC, 2021.
61. LEAVITT, David. *O homem que sabia demais: Alan Turing e a invenção do computador*. Ribeirão Preto: Novo Conceito Editora, 2011.
62. LEITE JR, Jorge. *Nossos corpos também mudam: sexo gênero e a invenção das categorias travesti e transexual no discurso científico*. Tese (Doutorado em ciência Sociais). São Paulo: PUC, 2008.
63. LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Jovita M. G. Noronha (Org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014a.

64. LEJEUNE, Philippe. *Autoficções & Cia: peça em cinco atos*. Em: *Ensaio sobre a autoficção*. Jovita Maria Gerheim Noronha (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014b.
65. LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
66. LOPES, Marisa. Para a história conceitual da discriminação da mulher. *Cadernos de filosofia alemã*, nº 15 – p. 81-96 – jan./jun., USP, 2010.
67. LUENEBERG, Maria Emília. A projeção de Herzer. *Revista Travessia*, v. 5 n. 12, p. 62-74, UFSC, 1986.
68. MARINI NETO, Humberto. *Educação e tratamento da criança e adolescente institucionalizado: comentários e reflexões*. São Paulo: Editora Tribuna de Santos, 1983.
69. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011
70. MOIRA, Amara. Quem pode se dizer homem? *Revista Cult*, n.226, ago. 2017, p. 36-39.
71. MOMBAÇA, Jota. Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência. Em: *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cabogó, 2021.
72. MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
73. MOSSE, George. *La imagen del hombre: la creación de la masculinidad moderna*. Madrid: Talasa, 2000.
74. MURARO, Rose Marie. *Memórias de uma mulher impossível*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1999.
75. NASCIMENTO, Júlio Ferro Silva da Cunha. Nem só de hormônio vive o homem: representações e resistências de homens transexuais (1984-2018). *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 6 (12): 96-112, ago-dez, 2019.
76. NASCIMENTO, Letícia. *Transfeminismo*. São Paulo: Jandaíra, 2021.
77. NERY, João Walter. *Erro de pessoa: Joana ou João?* Rio de Janeiro: Editora Record, 1984.
78. NERY, João. A anatomia não é destino. Em: *O destino*. Rio de Janeiro: Terceira Margem Editora, 1988.

79. NERY, João Walter. *Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois*. São Paulo: Leya, 2011.
80. NERY, João W.; MARANHÃO FILHO; Eduardo Meinberg de Albuquerque. Transhomens no ciberespaço: micropolíticas das resistências. *História Ágora*, v. 2, p. 60-80, 2013.
81. NERY, João W.; GASPODINI, Icaro Bonamigo. Transmasculinidades Provocações introdutórias. Em: *FHM: filosofia, homoafetividade e mulheres - questões emergentes*. Passo Fundo: Méritos, 2014.
82. NERY, J. W.; COELHO, M. T.; SAMPAIO, L. João W. Nery - A trajetória de um trans homem no Brasil: do escritor ao ativista. Em: *Periódicus – Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*, Salvador, n. 4, v. 1, nov.2015-abr. 2016.
83. NERY, João W.; BRANT, T.; MOIRA, A.; ROCHA, M. *Vidas trans: a coragem de existir*. Bauru: Astral Cultural, 2017.
84. NERY, João W. *Velhice transviada*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2019.
85. NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos. Em: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
86. NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.
87. NYE, Andrea. *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.
88. NYE, Andrea. *Words of power: a feminist reading in the story of logic*. New York: Routledge, 2020.
89. OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
90. PAMPLONA, Renata Silva. *Pedagogias de gênero em narrativas sobre transmasculinidades*. Tese (Doutorado em educação). São Carlos: UFSCAR, 2017.
91. PARMÊNIDES. Sobre a natureza. Em: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
92. PASSETTI, Edson. *O que é menor?* Coleção primeiros passos. São Paulo: Brasiliense, 1985.
93. PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
94. PROSSER, Jay. *Second skins: the body narratives of transsexuality*. New York: Columbia University Press, 1998.

95. QUINE, Willard Van Orman. *O novo sentido da lógica*. Curitiba: Editora UFPR, 2016.
96. RAMOSE, Mogobe. B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2022.
97. RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
98. RUSSELL, Bertrand. *The problems of philosophy*. Edited by Paul Milhand. IAP (c), 2019.
99. SALGADO, Marcus Rogério. Do silêncio à vertigem: a escrita autobiográfica de Herzer. *Jangada: Colatina/Chicago*, n. 8, jul-dez, 2016, p. 5-25.
100. SANTOS, Tiganá Santana Neves. A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado em Tradução). São Paulo: USP, 2019.
101. SANTOS, Tiganá Santana Neves. Temporalidades, história e memória. Em: *Insumos para ancoragem de memórias negras*. São Paulo: Oralituras, Casa Sueli Carneiro, Fundação Rosa Luxemburgo, 2021.
102. SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
103. SIMPSON, Thomas Moro. *Linguagem, realidade e significado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves; Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.
104. SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.
105. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.
106. SUPLICY, Eduardo Matarazzo. *Renda de cidadania: a saída é pela porta*. São Paulo: Cortez, 2002.
107. TRÊS INICIADOS. *O caibalion: estudo da filosofia hermética do antigo Egito e da Grécia*. São Paulo: Pensamento, 1978.
108. TURING, Alan M. Computing machinery and intelligence. *Mind*, Volume LIX, Issue 236, Pages 433–460, oct. 1950.
109. VERGUEIRO, Viviane. *Sou travestis: estudando a cisgeneridade como uma possibilidade decolonial*. Brasília: Padê editorial, 2018.

110. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 1993.
111. WONDER, Claudia. *Olhares de Claudia Wonder: crônicas e outras histórias*. São Paulo: GLS, 2008.

#### **Acervos jornalísticos mencionados**

BIBLIOTECA NACIONAL. Disponível em <<https://bndigital.bn.gov.br/>>. Acesso em: 11 ago.2019.

ESTADÃO. Disponível em: <<https://acervo.estadao.com.br/>>. Acesso em: 21 abr. 2021.

FOLHA DE SÃO PAULO. Disponível em: <<https://acervo.folha.com.br/index.do> >. Acesso em: 11 ago.2019.

O GLOBO. Disponível em: <<https://acervo.oglobo.globo.com/> >. Acesso em: 11 ago.2019.



