
Research Article

A lógica das autobiografias trans

Caio Jade Puosso Cardoso Gouveia Costa*
Universidade de São Paulo

Received September, 2024; accepted May, 2025;
published online October, 2025

Abstract: The aim of this article is to reflect on the possibility of the existence of a specific logic to trans autobiographies. To do this, we will investigate how this literary category in formation can be understood beyond literary stereotypes about autobiographies and sex/gender stereotypes. This will enable us to see how there is a logic underlying canonical literary and sex/gender systems that marginalizes and reduces understanding of the expressive complexity of trans autobiographies. As an alternative to this binary and classical logic, we will propose a trivial logic that opens the semantic and existential complexity of trans autobiographies.

Keywords: autobiography, gender studies, literary studies, transgenderity, Brazilian literature

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir sobre a possibilidade da existência de uma lógica própria às autobiografias trans. Para isso, investigaremos como tal categoria literária em formação pode ser compreendida além dos estereótipos literários sobre autobiografias e dos estereótipos de sexo/gênero. Isso nos possibilitará notar como há uma lógica, subjacente aos sistemas literários e de sexo/gênero canônicos, que marginaliza e reduz a compreensão da complexidade expressiva das autobiografias trans. Como alternativa a essa lógica binária e clássica, proporemos uma lógica trivial que possibilite uma abertura para a complexidade semântica e existencial das autobiografias trans.

Palavras-chave: autobiografia, estudos de gênero, estudos literários, transgeneridade, literatura brasileira

*Corresponding author: Caio Jade Puosso Cardoso Gouveia Costa, E-mail: cjpuosso@gmail.com

Copyright: © 2025 Author. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), allowing third parties to copy and redistribute the material in any medium or format and to remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially, provided the original work is properly cited and states its license.

1. O uso do termo ‘autobiografia trans’

O termo ‘autobiografia trans’ tem sido utilizado pela crítica literária brasileira com frequência na última década, segundo o levantamento deste artigo. O trabalho de Amara Moira marcou essa fase de popularização do termo a partir do texto “O que nos dizem as autobiografias trans?” (2018), em que debate obras como *A queda para o alto* (1982), de Anderson Herzer, *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984), de João W. Nery, e *Meu corpo, minha prisão: autobiografia de um transexual* (1985), de Lorys Ádreon. Além disso, desde 2017, Amara Moira lançou em sua rede social¹ um levantamento de publicações trans brasileiras, tendo como marco inicial as *Memórias de Madame Satã* (1972) e avançando nas décadas posteriores, somando, ao todo, mais de cem obras mencionadas.

Um dos sentidos mais comuns atribuídos ao termo ‘autobiografia trans’ é ser uma narrativa em primeira pessoa de alguém que se reconhece como trans – seja transgênero, transexual, travesti ou não-binário – e que conta suas descobertas e vivências de sexo/gênero desde sua infância até a atualidade em que o texto é escrito. Obras como a de João W. Nery (1984) e Lorys Ádreon (1985) nos apresentam vivências de sexo/gênero atravessadas pelos discursos médico-patológicos, que ganharam força na época em que essas obras foram publicadas. Esses discursos parecem ter sido utilizados, pois conferiam um sentido de coerência e de visibilidade para as experiências dos autores, nomeados, assim, como ‘transexuais’.

Tais obras tiveram que jogar com certa lógica psiquiátrica que enquadrava as experiências transexuais como vivências de seres que nasceram no “corpo errado” (Nascimento, 2021, p. 96) ou que sofriam de um “erro de natureza” (Nery, 1984, p. 162). Segundo essa perspectiva, uma pessoa transexual sofreria por ter nascido em um corpo inverso à sua mente ou alma. Essa ideia, utilizada no final do século XIX para descrever as experiências homossexuais (cf. Preciado, 2020, p. 23), passou a ser utilizada nas narrativas transexuais a partir de meados do século XX (cf. Bento, 2017, p. 9).

Notamos já nos títulos das obras de Nery (1984) e de Ádreon (1985) a presença de tal lógica psiquiátrica, ao nomearem suas experiências como ‘erros’ ou ao perceberem o corpo como uma ‘prisão’. No entanto, essa linha lógica não é a única presente em tais narrativas. Por exemplo, lemos uma complexidade lógica no seguinte trecho de Nery: “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 (...). 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).

Nessa passagem, o autor indica que seu corpo era espelho de diversos reconhecimentos sociais que o nomeavam como ‘mulher’, o que fazia com que ele se desligasse de si mesmo e sentisse aversão à sua corporalidade. Junto a essa força lógica provocada pela norma social dominante, encontramos o reconhecimento de si e de seu corpo como ‘próprio’, uma lógica em que mente e corpo não estão cindidos. Ou seja, nessa outra lógica, o corpo de Nery poderia ser entendido como abrigo natural de uma masculinidade não-cisgênera², e não como um problema.

Em Loris Ádreon, também encontramos mais de uma linha lógica que complexifica sua narrativa. Por um lado, lemos: “compreendi que estava numa prisão – meu corpo, e sentia-me como um condenado perpétuo e sem absolvição ante uma realidade anatômica que não correspondia à minha psique traumatizada e controvertível” (Ádreon, 1985, p. 14). Nessa passagem, reencontramos uma linha lógica próxima à do discurso psiquiátrico sobre a experiência transexual, ao cindir o corpo e a mente e considerá-los como invertidos.

1 <https://www.facebook.com/amoiramara/posts/pfbid0JV1TeU9XaShCo1Eah8Ehk1rXcZkyhxcheWGyVqn3kqCv2jLhC5Eygiq7osQKiNtSl>.

2 Entendemos por cisgeneridade um sistema que conforma pessoas ao par ideal e exclusivo homem/mulher.

Além disso, Ádreon (1985) nomeia-se no masculino, “um condenado”, assim como coloca “um transexual” no título de sua obra. Isso reforça a linha lógica da normatividade psiquiátrica da época, que nomeava as pessoas transexuais designadas masculinas ao nascerem como ‘transexuais masculinos’³, mesmo que estas não se reconhecessem como tal. Ou seja, no caso de Ádreon (1985), a masculinidade determinada pela norma cisgênera prevalecia na sua designação como sujeito transexual. Atualmente, essa lógica foi modificada a partir dos movimentos sociais trans⁴, e pessoas como Ádreon têm sido nomeadas como ‘transexuais femininas’ ou ‘transfeminilidades’.

Por outro lado, além da lógica psiquiátrica clássica, Ádreon (1985) coloca em sua autobiografia a voz de Oitamenó, um rapaz indígena do povo Juma, que a amava e que lhe permitiu se reconhecer nos seguintes termos: “me encheu o espírito estar completamente a sós com Oitamenó no coração da selva! Era como se não existisse nenhuma anomalia física em mim, que me impedisse de me unir a ele carnal e espiritualmente” (Ádreon, 1985, p. 118).

Nesse trecho, percebemos que o afastamento da sociedade e de suas leis de sexo/gênero normativas, isto é, estar no “coração da selva”, permitiu que Ádreon sentisse seu corpo como uma totalidade integrada não apenas à sua mente, mas também a seu amado e à natureza. Essa é uma perspectiva compartilhada por diversas filosofias indígenas, que apontam as normas das sociedades dominantes como produtoras de cisões dos seres humanos em relação ao todo da natureza. Exemplo disso lemos em: “esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (Krenak, 2020, p. 82).

A diversidade lógica, presente tanto em Nery (1984) quanto em Ádreon (1985), só pode ser compreendida se seguirmos outro tipo de escuta e de sensibilidade em relação a essas vozes. Caso contrário, suas mensagens não poderão ser decifradas e não nos comunicarão a complexidade de seus significados. Com isso, queremos dizer que é necessário escutar tais vozes para além das dores, aprisionamentos e problemas presentes em suas obras, notando o encontro de diversas lógicas de expressão de si para além da lógica cisheteronormativa⁵.

Certas autobiografias trans rompem com expectativas clássicas tanto em relação ao que se espera da coerência de sexo/gênero transexual quanto ao que se espera de uma narrativa autobiográfica. Em relação aos sistemas de sexo/gênero, nem todas as autobiografias trans indicadas por Amara Moira (2018) se apresentam a partir do termo ‘trans’, ‘transexual’ ou ‘travesti’. Exemplos disso temos em obras como: *A queda para o alto* (1982), em que Anderson Herzer não se autoneia como ‘trans’, ainda que se apresente como uma masculinidade não-cisgênera, ou seja, não aceita pela sociedade que o designou como feminino em seu nascimento.

Ao se nomear como “Anderson Herzer” (Herzer, 1982, p. 24) e como “um rapaz em fase adolescente” (Herzer, 1982, p. 139), o autor marca sua masculinidade como uma diferença em seu contexto social e familiar, assim como no contexto da ala feminina da FEBEM⁶, onde esteve

3 Como comparativamente podemos verificar na autobiografia trans *Erro de pessoa: Joana ou João?* (1984), de João W. Nery, na seguinte passagem: “temos aqui um caso raro de transexualismo masculino” (Nery, 1984, p. 168), em que um psiquiatra se refere a uma mulher transexual; e no III DSM - Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (1980), no qual lemos: “*whereas the anatomically male Transsexual has a female sexual identity*” (III DSM, 1980, p. 269), ao se referir às mulheres transexuais, como hoje as nomeamos.

4 Utilizamos o termo ‘trans’ como guarda-chuva de diversas identidades, como travesti, transgênero, transexual e não-binária, por exemplo.

5 Entendemos por cisheteronormatividade o sistema de sexo/gênero que reduz todas as existências ao par ideal homem/mulher, sendo único, exclusivo e orientado sexualmente pela heterossexualidade.

6 Fundação Estadual para o Bem-Estar do Menor, em São Paulo, Brasil. Uma fundação que pretendia acolher e

encarcerado por três anos e meio. Lemos tal marcação em passagens como: “as pessoas viam claramente que em mim acontecia algo diferente” (Herzer, 1982, p. 139). Essa diferença era justamente uma masculinidade não-normativa que não possuía a terminologia ‘trans’ para se autôn timer.

Outros exemplos de obras que complexificam tanto a narrativa lógica da psiquiatria clássica sobre a experiência transexual ou travesti quanto o sistema de sexo/gênero normativo são as *Memórias de Madame Satã* (1972), em que a identidade “artista travesti” (Satã, 1972, p. 60) aparece como uma vivência de Madame dentro de cabarés e em desfiles carnavalescos, mas não como uma autôn timer diária e cotidiana. Mesmo estando na companhia de ‘bichas’ e ‘bonecas’⁷, e mesmo se chamando de “bicha” (Satã, 1972, p. 116) em algumas passagens, Madame não se definia com um nome específico que enquadrasse sua identidade como algo fixo, explicável e controlável, como lemos em: “eu não queria ter apelido de bicha porque achava que assim eu estava me declarando demais” (Satã, 1972, p. 64).

Por vezes, Madame se apresenta em sua obra como “malandro” (Satã, 1972, p. 26), uma identidade de resistência e de reafirmação de vitalidade da população marginalizada, principalmente, descendente de pessoas escravizadas, do começo do século XX. Essa nomenclatura masculina somada à prática homossexual, como lemos em: “eu era homossexual conhecido” (Satã, 1972, p. 115), fazem de Madame uma figura complexa, que não se conforma nem à categoria clássica da experiência transexual nem à de cisheteronormatividade⁸.

A autobiografia de Jorge Laffond, *Bofes e Babados, por Vera Verão* (1999), por sua vez, nos revela uma pessoa que transita entre lógicas, nomeando-se como “homossexual” (Laffond, 1999, p. 64), como “homem” (Laffond, 1999, p. 63), além de revelar uma fusão identitária entre si e Vera Verão, reconhecida como uma existência travesti (cf. Laffond, 1999, p. 57). Vale notar que tanto Jorge Laffond quanto Vera Verão assinam a obra, configurando, assim, uma assinatura dupla feita por uma mesma pessoa.

Laffond se apresenta como “uma personalidade multifacetada, e um tanto surrealista” (Laffond, 1999, p. 63), justamente por integrar em si vivências diversas. Vera Verão e Jorge Laffond são expressões de um mesmo ‘mistério’, como lemos na passagem: “eu trago comigo o mistério das ‘Iabás’” (Laffond, 1999, p. 63). As Iabás, mães ancestrais das culturas iorubanas das quais Laffond e Verão descendem, expressam essa complexidade, que também diverge da cisgeneridade e das noções clássicas de transexualidade. Isto é, Laffond e Verão são continuidade de potências uterinas e maternas que convivem integradas à existência de uma pessoa também designada como ‘homem’.

Em *Rogéria: uma mulher e mais um pouco* (2016), Marcio Paschoal apresenta transcrições de trechos das entrevistas feitas com Rogéria que nos revelam autôn timeres como: “eu tenho uma simbiose bem-ajustada, me dou muito bem com o Astolfo e a Rogéria” (Paschoal, 2016, p. 98). Nessa passagem, notamos como Rogéria une dois nomes, um masculino de registro, outro feminino recebido em sua trajetória artística (cf. Paschoal, 2016, p. 38). Essas duas existências, paradoxais para a lógica de sexo/gênero dominante, não se excluem e convivem no que a atriz denomina como “simbiose bem-ajustada”.

educar menores de idade abandonados, mas que na prática atuava como um cárcere reprodutor, muitas vezes, de violências contra esse grupo social marginalizado.

7 ‘Bicha’ e ‘boneca’ são termos muito utilizados pela comunidade travesti e gay para designar feminilidades não-normativas. Esses termos fazem parte de uma linguagem nomeada como ‘pajubá’ ou ‘bajubá’.

8 A lógica da cisgeneridade pode ser compreendida como sendo necessariamente atrelada à heterossexualidade, na medida em que a cisgeneridade pressupõe a heterossexualidade como parte dos atributos de uma homem e de uma mulher de verdade.

Rogéria joga com diversas autoneleções que torcem a normatividade. Como exemplo, temos: “bicha” (Paschoal, 2016, p. 156) e “homossexual” (Paschoal, 2016, p. 141), que convivem com afirmações como: “sou homem” (Paschoal, 2016, p. 57) e “não sou uma transexual, sou uma artista que se sente mulher” (Paschoal, 2016, p. 68). Mesmo negando a transexualidade, Rogéria não deixa de se autonelevar no feminino e de congregar a masculinidade e a feminilidade em si, não como polos opostos e separados, mas como uma totalidade integrada e artística, como também lemos em: “meu lado de ator. Ou atriz” (Paschoal, 2016, p. 176), e em: “Não sou uma mulher fantasiada, sou uma atriz 24 horas por dia” (Paschoal, 2016, p. 183).

Essas obras desafiam os discursos psiquiátricos na medida em que não apresentam uma identidade de sexo/gênero coerente com a narrativa de ‘ter nascido no corpo errado’ ou da “disforia de gênero” (Preciado, 2020, p. 229), sofrimento atribuído a pessoas transexuais por terem seus corpos em desacordo com suas mentes. Com isso, nos deparamos com outras lógicas de expressão de si, que nos convidam a ampliar as noções sobre transexualidade e sobre os sistemas de sexo/gênero.

Temos optado por nomear essas obras como autobiografias trans, pois tais textos possuem uma relevância para as comunidades trans, travestis e não-binárias, além de revelarem sentidos inesperados e complexos sobre o que se compreende canonicamente como sistema de sexo/gênero. Exemplo disso é a expansão do paradigma da binariedade ‘homem/mulher’ e a abertura para outras vias de existência possíveis, como vias de feminilidades e de masculinidades não-normativas.

Além da complexidade que as autobiografias trans podem gerar relativamente ao sistema canônico de sexo/gênero, temos também as quebras de expectativa geradas em relação ao que se entende canonicamente por autobiografia. Em nossa perspectiva, isso se deve à diversidade lógica que tais obras apresentam. Para desenvolver tal proposta, primeiro contextualizaremos o que estamos chamando de ‘lógica’ e, então, refletiremos sobre as implicações dessa diversidade sobre o conceito de ‘autobiografia’.

2. O significado clássico de ‘lógica’

O termo ‘lógica’, muito utilizado cotidianamente para falarmos sobre certas ordenações e estruturas da vida, significa algo próximo a “leis do pensamento” (Russell, 2019, p. 51), nos estudos canônicos de filosofia. Nessa perspectiva normativa, lógica teria menos conexão com os corpos, com a natureza e com as relações da vida e mais ligação com o funcionamento abstrato do pensar.

O pensamento, nesse caso, seria como uma entidade flutuante, desencarnada e cindida da vida encarnada. Boa parte da tradição filosófica ocidental está assentada sob esse paradigma, que tem o pensamento como algo superior, prioritário e autônomo. Em Parmênides e Descartes, encontramos exemplos da importância dada ao pensamento frente à existência corporal ou encarnada, como lemos em: “pois o mesmo é a pensar e portanto ser” (Parmênides, 1973, p. 148), e em: “penso, logo existo” (Descartes, 2001, p. 38).

Essa estrutura de privilégio do pensamento faz parte do que hoje conhecemos como ‘lógica clássica’. Tal lógica é descrita na modernidade a partir de três princípios, que funcionam como orientações sem as quais nenhuma comunicação seria possível (cf. Da Costa, 2008, p. 123). Em resumo, os três princípios ou leis da lógica clássica são: o princípio da identidade, que postula que ‘algo é ele mesmo’; o princípio da não-contradição, que prevê que ‘algo não pode ser e não-ser ao mesmo tempo; e o princípio do terceiro excluído, que prediz que ‘ou algo é ou não é’.

Essa proposta, ainda que hegemônica, tem sido relativizada no Ocidente, principalmente a partir do século XIX, com a divulgação de lógicas não-clássicas ou “heterodoxas” (Da Costa, 2008, p. 84). Essa relatividade se faz necessária, pois a diversidade de linguagens e comunicações possíveis, em todas as culturas humanas, não pôde ser suprimida completamente por certo projeto de redução da diversidade em benefício de uma norma única e universal. Afinal, as culturas humanas são muito mais complexas e plurais do que uma única lógica poderia dar conta.

Uma comparação pouco explorada até hoje se dá entre o conceito de ‘identidade’, muito ventilado pelos estudos culturais (cf. Hall, 2006) e pelos estudos de gênero (cf. Butler, 2012), e seus sentidos na lógica clássica. Ainda que o termo ‘identidade’ não fosse utilizado pelos gregos antigos (cf. Abbagnano, 2007, p. 530), sua noção conceitual já se encontra nos textos de Parmênides (cf. Parmênides, 1973, p. 149) e de Aristóteles (cf. Aristóteles, 2002, p. 131), e seu sentido pode ser comparado ao uso feito desse termo no que hoje chamamos de ‘lógica clássica’.

No sentido da lógica clássica, a única identidade possível e valorizável é descrita como uma relação entre o ser e ele mesmo, como na equação lógico-matemática contemporânea ‘ $A=A$ ’, ou seja, um fechamento do ser em si mesmo, em que não há diferença possível. Nesse modelo lógico, a identidade é atemporal, está fora do tempo, da mudança e do movimento, garantindo a ausência de diferenças a partir da repetição do mesmo.

3. O significado clássico de ‘autobiografia’

Na esteira desses saberes clássicos, encontramos uma definição para o conceito de ‘autobiografia’ publicada em 1975, por Philippe Lejeune, em que lemos: “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). Seguindo essa 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).

Essa relação de identidade entre autor, narrador e personagem, por sua vez, deve ser garantida também por uma assinatura jurídico-legal que crie uma ‘verdade por correspondência’ (cf. Da Costa, 2018, p. 140) entre o texto e a pessoa real que o escreveu. O nome assinado deve possuir essa força de uma verdade imutável, que se aproxima da lei da identidade lógica clássica. Sobre a veracidade da assinatura, temos a seguinte passagem: “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).

Sem essa identidade imóvel, fixa, estável e reconhecida socialmente, a formar uma relação lógico-matemática ‘ $A=A$ ’, não haveria, no contexto da primeira teoria de Lejeune, como criar um “pacto autobiográfico” (Lejeune, 2014a, p. 30) entre aquele que escreve e seu público leitor. Dessa maneira, não haveria como garantir o estatuto e o compromisso de ‘realidade’ ou de ‘verossimilhança’ do texto produzido, caindo, então, no campo oposto ao campo documental: a ficção.

Na medida em que consideramos uma relação de identidade fechada entre autor, narrador e personagem, assim como uma identidade clássica entre a assinatura e a documentação civil de quem assina, as autobiografias trans que mencionamos acabam por não se enquadrar em tais definições. Por exemplo, em *Madame Satã* (1972), Herzer (1982) e Nery (1984), temos obras de pessoas que não possuíam documentos com uma assinatura que correspondesse, de maneira

clássica, com seus nomes de autor. Nesses casos, autores, narradores e personagens possuíam identidades e nomeações múltiplas, rompendo com as leis da lógica clássica.

Madame Satã não possuía um nome de registro por ser descendente de pessoas escravizadas e os papéis de registro serem muito caros na época de seu nascimento (cf. Satã, 1972, p. 12). Além disso, Madame utilizava diversos nomes para forjar diferentes identidades e fugir da polícia (cf. O Pasquim, 05/05/71, p. 5). Anderson Herzer, cuja assinatura homônima está tanto em seus relatos quanto em seus poemas (cf. Herzer, 1982, p. 24), tem sua autonegação desconsiderada, em parte, por seus prefaciadores e por sua crítica literária. Dessa maneira, seu prenome ‘Anderson’ não é reconhecido como um nome próprio que garantiria uma identidade clássica. Já João W. Nery criou esse nome como um pseudônimo para se proteger das possíveis acusações criminais por ter emitido papéis de registro ilegalmente (cf. Nery, 1984, p. 7), o que faz com que também haja uma quebra da ‘verdade por correspondência’ da identidade do autor em relação à sua assinatura.

A noção clássica de autobiografia criada por Lejeune surgiu quando havia uma carência, na França, de teorias literárias sobre o tema (cf. Lejeune, 2014a, p. 82). Assim, o crítico cunhou essa primeira definição na intenção de preencher lacunas em seu campo de estudo. Recorrer à lógica clássica para validar uma teoria inicial sobre autobiografias pode ter sido um apelo para ser incluído no cânone dos estudos literários, já que a lógica clássica é validada como universal e necessária por diversas áreas dos saberes ocidentais.

Poucos anos depois da publicação do artigo de Lejeune, Serge Doubrovsky lançou a obra *Fils* (1977), um texto que tensionava diretamente a definição clássica de ‘autobiografia’ criada pelo crítico literário. Em Doubrovsky, ficção e autobiografia se misturavam a ponto de não haver uma classificação possível para seu texto, criando, assim, uma “zona de indeterminação” (Lacarme, 2014, p. 85). Lejeune comenta tal surgimento na seguinte passagem: “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).

Essa fusão entre autobiografia e ficção rompia os limites propostos por Lejeune (2014a) na medida em que hibridizava a identidade autobiográfica, implicando contradições e aberturas para textualidades incontroláveis do ponto de vista da lógica clássica. Nas décadas seguintes, Lejeune fez sua autocritica, reconhecendo as limitações rígidas e excludentes de sua primeira definição de autobiografia (cf. Lejeune, 2014a, p. 86).

Uma vez que as autobiografias trans não se reduzem a uma lógica de expressão única e clássica, tanto em relação ao sistema de sexo/gênero quanto em relação ao conceito de ‘autobiografia’, nossa proposta será compreendê-las como uma categoria literária em formação que transcende os limites impostos pela lógica clássica aos termos ‘autobiografia’ e ‘trans’. Assim como nas identidades não-binárias, travestis e trans, e nas autoficções literárias, propor uma conceituação da noção de ‘autobiografia trans’ nos leva à seguinte questão: haveria uma lógica das autobiografias trans?

4. Qual seria a lógica das autobiografias trans?

Há um tema lógico, matemático e geométrico que encontramos tanto em culturas africanas quanto nas culturas europeias: a encruzilhada. Especificamente, a encruzilhada de três vias, em que um caminho principal é bifurcado em duas novas vias. Essa lógica remete ao tema da escolha, das decisões e da multiplicidade. Um exemplo desse tema está no conto “O jardim dos caminhos que se bifurcam”, de Jorge Luis Borges (1972), em que cada escolha cria uma

realidade espaço-temporal que não exclui a potencialidade de outras realidades possíveis de existir.

Notaremos, adiante, como a maneira de certos saberes ocidentais dominantes tratarem o tema da encruzilhada, desde a Antiguidade, difere da maneira como certas filosofias africanas o tratam. Começaremos esboçando como a imagem da encruzilhada pode ser intuída no poema do filósofo pré-socrático Parmênides, e como essa interpretação está na base do que chamamos de ‘lógica clássica’. Em seguida, apresentaremos a filosofia das encruzilhadas de Exu e avaliaremos como tal modelo apresenta uma abertura à diversidade e às possibilidades, que não encontramos na lógica clássica.

Nos fragmentos restantes do poema “Sobre a natureza”, de Parmênides, encontramos a narração de uma viagem em uma carruagem com rodas em chamas, conduzida por éguas e pela deusa grega *Diké*, a justiça. Nesse poema, o sujeito poético é levado por um caminho que se bifurca em duas portas: a do Ser ou da verdade, e a do não-Ser ou da falsidade (cf. Parmênides, 1973, p. 148). Nessa encruzilhada, a deusa instrui o sujeito poético, que parece ser o próprio filósofo Parmênides, a considerar o ‘Ser’ como a via da verdade, como lemos em: “Persuasão é caminho (pois à verdade acompanha)”; e considerar o não-Ser como aquilo no que não se pode confiar, como lemos em: “não ser, este então, eu te digo, é atalho de todo incrível; pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível), nem o dirias...” (Parmênides, 1973, p. 148).

Essas passagens nos indicam que a confiança, a comunicação e o conhecimento verdadeiros só podem ser estabelecidos a partir do ‘Ser’, que é “imóvel”, “idêntico”, “inteiro” e “contínuo” (Parmênides, 1973, p. 149). Na outra porta da bifurcação apresentada ao sujeito poético do poema, está o ‘não-Ser’, uma “via multifalante” (Parmênides, 1973, p. 147), em que há pluralidade, mudança, diferença e, portanto, onde nenhuma comunicação verdadeira poderia se estabelecer. Essa ausência de comunicação pode ser comparada ao caos provocado pelos que decidem fugir da lógica clássica, como mencionamos anteriormente (cf. Da Costa, 2008, p. 123).

Essa não é a única semelhança entre os três princípios da lógica clássica e a narrativa do poema de Parmênides. Há o esboço de três vias no poema, a via pela qual o sujeito poético e a deusa são levados na carruagem, a via do Ser, e a via do não-Ser. Cada uma dessas vias ou caminhos da encruzilhada de três pontas parece figurar como um dos princípios daquilo que, posteriormente ao poema, foi nomeado como ‘lógica clássica’. Em resumo, a via do Ser poderia ser interpretada como o princípio da identidade, em que não há mudança, diferença ou divisão da unidade do Ser. A via do não-Ser, por sua vez, poderia ser lida como o princípio da não-contradição, das falas que entram em conflito, que apresentam multiplicidades e diferenças e que, por isso, não podem ser consideradas como conhecimento verdadeiro, sendo, portanto, falsidade e descontrole.

A terceira via narrada no poema parece ser desconsiderada, pois não há comentários sobre ela, além de sua utilidade para guiar o sujeito poético e a deusa até as portas do Ser e do não-Ser. Tal via não é nomeada como fonte de conhecimento, mas como caminho de partida “deixando as moradas da Noite, para a luz, das cabeças retirando com as mãos os véus” (Parmênides, 1973, p. 147). Poderíamos compreender a terceira via, de escuridão e “Noite”, como o último princípio da lógica clássica, a saber, o princípio do terceiro excluído, que diz não haver uma terceira via ou caminho de produção de conhecimento. Esse terceiro princípio também se encontra em trechos do poema como: “assim ou totalmente é necessário ser ou não”; e “é ou não é” (Parmênides, 1973, p. 149).

Em nossa interpretação, a encruzilhada do poema de Parmênides possui características que parecem ter sido reproduzidas ao longo do desenvolvimento da cultura ocidental, como

notamos no “Ípsilon de Pitágoras” e na “encruzilhada de Hércules” (Renders, 2022), em que se encontra a imagem do caminho que se bifurca em duas vias, representando a escolha entre um caminho bom e um caminho mau. Essa figuração parece estar colada ao próprio desenvolvimento da lógica clássica nos séculos posteriores, até a atualidade, pois segue-se valorizando uma única via como fonte de saber e de conquista daquilo em que se pode confiar, em detrimento de outra via desvalorizada e considerada conturbada e contraditória.

A presença dessa imagem e dessa lógica pode ser encontrada, por exemplo, no sistema de sexo/gênero dominante, em que ‘homem’ e ‘mulher’ são considerados como duas vias opostas e únicas na formação de sexo/gênero. Marisa Lopes aponta como essa perspectiva foi fundamental na organização de sociedades e cosmologias gregas antigas. Sobre isso, lemos que a vida era estruturada a partir de pares, como “uno/múltiplo, ímpar/par, direito/esquerdo, macho/fêmea, luz/trevas, bom/mau”, em que um dos termos era considerado como “melhor” e o outro como “pior” (Lopes, 2010, p. 86).

Nesse sentido, podemos imaginar uma encruzilhada de sexo/gênero dominante em que uma das vias é a verdade, o ‘Ser’, como em Parmênides (1973), isto é, o ‘homem’, já a outra é a via da alteridade, da contradição, do ‘não-Ser’, a saber, a ‘mulher’. 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.

Nos termos lógico-matemáticos, podemos dizer que se a identidade clássica é representada pela letra ‘A’, como propusemos anteriormente, então o termo ‘homem’ pode substituir tal letra, já que ele ocupa a posição de dominância e de superioridade nas culturas hegemônicas. Como ‘mulher’ é o termo oposto e subalternizado pelo termo ‘homem’, poderíamos dizer, na mesma linguagem da lógico-matemática, que ‘mulher’ é igual a $\neg A$, isto é, ‘não-A’, sendo que \neg é o símbolo utilizado para significar uma negação, nessa linguagem.

Dessa maneira, teríamos novamente uma encruzilhada que valoriza um dos caminhos de existência, ou do ‘Ser’, em detrimento da negação e da subalternização da segunda via, a do não-Ser, assim como há a exclusão de uma terceira via de sexo/gênero possível. Essa lógica parece se repetir tanto na lógica filosófica clássica quanto no sistema de sexo/gênero, e tem sido uma tendência de estruturação da vida humana desde a Antiguidade europeia até os dias atuais.

No entanto, esse não é único tipo de funcionamento das encruzilhadas. Diferente do modelo lógico de uma encruzilhada clássica, temos as encruzilhadas africanas de Exu, como lemos em: “encruzilhada – plurilugar que de partida estanca a possibilidade indesejada da via única” (Miranda, 2019, p. 11). Esse modelo de encruzilhada pode ser encontrado em culturas yorubanas e bantu como um lugar ou centro irradiador de encontros, trocas, comunicações e acontecimentos. Segundo Muniz Sodré, a encruzilhada irradia um “princípio de reversibilidade” (Sodré, 2017, p. 189), em que não há uma categorização fixa de vias valorizadas, desvalorizadas ou excluídas.

Nessa perspectiva, todos os caminhos figuram como possibilidades de escolha e de acontecimento. *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 encruzilhada é tida como potência de se tomar uma rota, retornar, fazer novas escolhas, e assim sucessivamente, criando uma comunicação e um trânsito “sem obstáculos” (Sodré, 2017, p. 187), próprio de Exu, sem categorias binárias e fixas, como certo/errado, bom/mau, Ser/não-Ser.

A lógica da encruzilhada de 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 binariedade. Dessa maneira, notamos que a trivialidade, ou seja, a presença de três vias abertas ao conhecimento e às possibilidades de vida, da encruzilhada de Exu, não figura como um problema ou impossibilidade, como seria no modelo de Parmênides e da lógica clássica.

Na lógica de Exu, ser e conhecer podem ser feitos de muitas e infinitas maneiras, a partir do “princípio da imprevisibilidade” (Rufino, 2019, p. 45), interpretado, pela lógica clássica, como caoticidade impossível de comunicar algo. Inclusive, a própria temporalidade torna-se espiralar nesse modelo lógico, afinal, o ir e vir não são interditados, o que cria uma geometria em que “nas espirais do tempo, tudo vai e tudo volta” (Martins, 2002, p. 84), em que o passado, o presente e o futuro convivem e se entrecruzam criando um mesmo polo presente de irradiação. Um dos provérbios nagô-yorubanos que sintetizam tal lógica é: “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje” (Sodré, 2017, p. 171). Nesse provérbio, temos a narração de uma temporalidade não-linear, ou espiralar, que cria uma contradição impossível de ser acolhida como verdadeira em certas lógicas hegemônicas.

Exu é descrito por Sodré (2017) como o princípio cosmológico, das culturas nagô-yorubanas, que dissolve certa “lógica disjuntiva” (Sodré, 2017, p. 190) que o autor afirma ser importante na consolidação do poder do Ocidente. A própria dicotomia masculino/feminino não funciona em Exu como cisão e oposição, mas como integralidade de um mesmo movimento, uma vez que Exu é “o portador mítico do sêmen e do útero ancestral” (Sodré, 2017, p. 177). Dessa maneira, poderíamos dizer que Exu figura uma lógica não-binária, que dissolve a disjunção de ser ‘homem ou mulher’, a partir da conjunção em ser ‘homem e mulher’ ao mesmo tempo.

Em comparação com a unidade entre os diferentes que Exu apresenta, encontramos, no poema de Parmênides, as relações entre ‘macho’ e ‘fêmea’ descritas como um “odioso parto e união” (Parmênides, 1973, p. 150). Nesse último caso, poderíamos interpretar que a união da diversidade, entre o masculino e o feminino, é desvalorizada, como lemos a partir do termo “odioso”. Essa perspectiva de rejeição do diferente configura uma lógica que Andrea Nye descreve como uma “autoidentidade estéril” (Nye, 2020, p. 23), ou seja, um fechamento em si mesmo, que afasta contradições, divergências e diversidades.

Por outro lado, a união da diversidade em Exu tem seu grau máximo de potência e possibilidade de criar existência e comunicação, o que nos permite compreender como a estrutura de sexo/gênero, se é que há uma nas culturas yorubanas (cf. Oyèwùmí, 2021, 69), se configura de maneira distinta da cultura hegemônica.

5. Trivialidade

Notamos que a lógica clássica, com manifestações já perceptíveis desde o poema de Parmênides, possui uma maneira redutora e unívoca de lidar com o tema da encruzilhada. A lógica de Exu, por sua vez, cria a encruzilhada como fonte irradiadora de movimentos incessantes, reversíveis, controversos e infinitos. Nesse sentido, *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).

Lembremos que na encruzilhada de Parmênides, por mais que essa possuísse três caminhos, apenas um era considerado via da verdade, da comunicação e do conhecimento confiável. Já na lógica de Exu, verdade, comunicação e conhecimento se constroem de maneiras diversas, plurais e a partir de intercâmbios infinitos entre as três vias, o que não torna tal modelo lógico e científico menor ou desprezível, por mais que a ciência hegemônica acabe por afirmar isso. Exemplo desse preconceito é a afirmação de que povos africanos são povos “sem lógica”

(Santos, 2019, p. 85), como aponta Bunseki Fu-Kiau acerca da subalternização e da colonização imposta aos saberes africanos.

Um dos limites da lógica clássica, isto é, uma das barreiras criadas por ela para manutenção da ideia de uma verdade única e controlável, é chamada de ‘trivialidade’. Sobre isso lemos que: “na lógica clássica, de uma contradição pode-se deduzir qualquer coisa; daí o pavor que ela gera. A contradição trivializa, é preciso, pois, bani-la” (Da Costa, Béziau & Bueno, 1998, p. 99). ‘Trivialidade’ significa, assim, conflito e descontrole em um raciocínio lógico, que acaba por ampliar as possibilidades de pensamento em vez de reduzi-las ao controle da via única de conhecimento.

Esse descontrole é provocado pela abertura que uma contradição é capaz de criar. Nesse sentido, podemos notar uma diferença essencial entre o pavor que a trivialidade gera à lógica clássica e a potência que Exu cria a partir da contradição, da controvérsia e de sua relação com o número três e com a encruzilhada de três vias. Exemplo disso encontramos na seguinte passagem:

Um longo poema da criação diz que, certa feita, Exu foi desafiado a escolher, entre duas cabaças, qual delas levaria em uma viagem ao mercado. Uma continha o bem, a outra continha o mal. Uma era remédio, a outra era veneno. Uma era corpo, a outra era espírito. Uma era o que se vê, a outra era o que nunca será dito. Exu pediu uma terceira cabaça. Abriu as três e misturou o pó das duas primeiras na terceira. Balançou bem. Desde este dia, remédio pode ser veneno e veneno pode curar, o bem pode ser o mal, a alma pode ser o corpo, o visível pode ser o invisível e o que não se vê pode ser presença. O dito pode não dizer e o silêncio pode fazer discursos vigorosos. A terceira cabaça é a do inesperado: nela mora a cultura (Simas, 2023, p. 106).

Assim como na lógica de Exu, diversas culturas, desde tempos remotos, compreendem o número três como uma abertura para a pluralidade e para o inesperado. 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 de Exu, também pode ser encontrada em outras culturas ao redor do mundo, para além da lógica clássica dominante.

Ademais, a ‘trivialidade’, temida pela lógica clássica, tem em sua raiz etimológica o termo latino *trivium*, que pode ser traduzido como ‘três vias’. Ou seja, o temor da lógica clássica, que percebemos desde o poema de Parmênides, está ligado à recusa da diversidade de crenças, modos de vida, saberes e corporalidades do trânsito irrestrito por todas as vias da encruzilhada. Dessa recusa à diversidade, poderíamos deduzir de onde vem o significado cotidiano, desvalorizado e banalizado, para a palavra ‘trivial’.

6. Haveria uma lógica trans?

Dada a parentalidade entre as palavras ‘três’ e ‘trans’, nos parece que uma lógica trivial, de três vias abertas, pode ser apropriada para o estudo da complexidade expressiva das autobiografias trans. Com isso, queremos dizer que não nos parece possível reduzir completamente as expressões de sexo/gênero e de vida, presentes nessas obras, à lógica clássica e à encruzilhada de uma via única da verdade. Em vez disso, propomos a utilização de uma lógica da encruzilhada de três vias abertas para o “infinito diverso” (Sodré, 2017, p. 178), tal qual a de Exu, como instrumento de análise das autobiografias trans.

Contudo, a utilização de uma lógica trivial não exclui o uso da lógica clássica como instrumento de análise. Sugerimos essa costura, pois a divisão entre a lógica clássica e outras

lógicas culturais é apenas didática. Compreendemos as lógicas, junto a Simas (2023), ao nomear a terceira cabaça de Exu como morada da cultura (cf. Simas, 2023, p. 106), como entrelaçamentos entre diferenças. Exemplo disso analisaremos na seguinte frase de João W. Nery: “ao mesmo tempo que meu corpo era eu, também não era” (Nery, 1984, p. 43).

Nessa passagem, localizamos traços da lógica clássica no incômodo que o autor sente ao não reconhecer seu próprio corpo como seu. Nisso há uma contradição, signos opostos, masculino e feminino, que não podem coexistir em um mesmo corpo, segundo a norma, por isso, gerando sofrimento ao autor. No entanto, Nery é essa contradição e assim se reconhece afirmativamente. Ao ser a contradição, ele expressa um outro tipo de lógica, em que ser contraditório não é signo do impossível, mas de uma existência diversa e positiva, em que ser e não ser o próprio corpo é algo possível.

Podemos considerar a lógica utilizada por Nery como ‘trivial’, na medida em que a contradição abre espaço para que outras vias da encruzilhada, além da via única da verdade da lógica clássica, sejam percorridas. Essa ‘lógica trivial’ poderia ser também nomeada como uma ‘lógica trans’, pela parentalidade entre os termos, significando as três vias da encruzilhada abertas para o desconhecido, para o imprevisível, que requer, de quem a vive, o hábito ou a coragem de se abrir ao acaso.

Dessa maneira, utilizar a lógica trans para ler as autobiografias trans pode proporcionar compreensões mais complexas das expressões dessas obras. Como outros exemplos, poderíamos retomar as vozes que apresentamos no início deste artigo e relembrar suas ambivalências, contradições e identidades plurais, não como problemas de sexo/gênero, mas como possibilidades de um campo infinito de trânsitos, reversibilidades e movimentos.

A lógica trans, portanto, nos parece propícia para desbravar as complexidades expressivas e as potências criativas dos textos que nomeamos como autobiografias trans. Tal lógica não se comportaria de maneira redutora como a lógica clássica ao excluir as diversidades da vida para manter uma verdade única. Em vez disso, ela abriria o campo interpretativo e semântico das autobiografias trans para que suas diversidades, contradições e imprevisibilidades fossem tomadas como verdades possíveis e legítimas na construção dos saberes sobre a vida humana.

Referências

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de filosofia*. Martins Fontes.
- Ádreon, L. (1985). *Meu corpo, minha prisão: autobiografia de um transexual*. Editora Marco Zero.
- Aristóteles. (2002) *Metafísica*. Loyola.
- Bento, B. (2017). *O que é transexualidade?* Brasiliense.
- Borges, J. L. (1972). *Ficções*. Abril Cultural.
- Bourdieu, P. (2014). *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. BestBolso.
- Bueno, O., Da Costa, N. C. A., & Krause, D. (2007). Paraconsistente logics and paraconsistency. Em: *Philosophy of logic* (pp. 1-126). Elsevier.
- Butler, J. (2012). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira.
- Da Costa, N. C. A., Béziau, J.-Y., & Bueno, O. (1998). *Elementos da teoria paraconsistente de conjuntos*. UNICAMP.
- Da Costa, N. C. A. (2008). *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. Hucitec.
- Da Costa, N. C. A. (2018). *O conhecimento científico*. Discurso Editorial.
- Descartes, R. (2001). *Discurso do método*. Martins Fontes.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A.

- Herzer, A. (1982). *A queda para o alto*. Círculo do livro.
- Ifrah, G. (1989). *Os números: a história de uma grande invenção*. Globo.
- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia Das Letras.
- Lacarme, J. (2014). Autoficção: um mau gênero? Em *Ensaio sobre a autoficção* (pp. 67-110). Jovita Maria Gerheim Noronha (Ed). Editora UFMG.
- Laffond, J. (1999). *Bofes & Babados, por Vera Verão*. CC&P.
- Lejeune, P. (2014a). *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Jovita M. G. Noronha (Ed). Editora UFMG.
- Lejeune, P. (2014b). Autoficções & Cia: peça em cinco atos. Em: *Ensaio sobre a autoficção* (pp. 21-38). Jovita Maria Gerheim Noronha (Ed). Editora UFMG.
- Lopes, M. (2010, jan.- jun.). Para a história conceitual da discriminação da mulher. *Cadernos de filosofia alemã*, 15, 81-96.
- Martins, L. M. (2002). Performances do tempo espiralar. Em: *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais* (pp. 69-91). UFMG, Poslit.
- Miranda, F. R. (2019). *Corpo de Romances de Autoras Negras Brasileiras (1859-2006): Posse da História e Colonialidade Nacional Confrontada*. [Tese de Doutorado]. Universidade de São Paulo.
- Moira, A. (2018). O que nos dizem as autobiografias trans? *Suplemento Pernambuco*. <http://www.suplementopernambuco.com.br/acervo/artigos/2053-o-que-nos-dizem-as-autobiografias-trans.html>.
- Nascimento, L. (2021). *Transfeminismo*. Jandaíra.
- Nery, J. W. (1984). *Erro de pessoa: Joana ou João?* Editora Record.
- Nietzsche, F. (1973). A filosofia na época trágica dos gregos. Em: *Os Pensadores* (pp. 29-41). Abril Cultural.
- Nogueira, S. (2020). *Intolerância religiosa*. Sueli Carneiro; Pólen.
- Nye, A. (2020). *Words of power: a feminist reading in the story of logic*. Routledge.
- Oyěwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo.
- Parmênides. (1973) Sobre a natureza. Em: *Os Pensadores* (pp. 143-198). Abril Cultural.
- Preciado, P. B. (2020). *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Zahar.
- Renders, H. (2022, jan,-dez.). Ípsilon de Pitágoras, Hércules na encruzilhada e Tabula Ceбетis: a “sobrevivência da antiguidade” no motivo do caminho largo e estreito. *Revista Caminhando*, 27, 1-17.
- Rufino, L. (2019). *Pedagogia das encruzilhadas*. Mórula Editorial.
- Russell, B. (2019). *The problems of philosophy*. Edited by Paul Milhand. IAP (c).
- Santos, T. S. N. (2019). A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. [Tese de Doutorado]. Universidade de São Paulo.
- Satã, M. (1971, 29 mai.-5 abr.). Entrevista com Madame Satã. *O Pasquim*, n.95, 29. <http://memoria.bn.br/DocReader/124745/2574>.
- Satã, M. (1972). *Memórias de Madame Satã*. Lidorador.
- Simas, L. A. (2023). *O corpo encantado das ruas*. Civilização Brasileira.
- Sodré, M. (2017). *Pensar nagô*. Editora Vozes.