

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO EM LETRAS

EVANDRO RAMOS DE SANT' ANNA JUNIOR

SUJEITOS EM MOVIMENTO, CORPOS EM COLISÃO
ROTEIROS DE RESISTÊNCIA EM JOÃO GILBERTO NOLL

VITÓRIA
2019

EVANDRO RAMOS DE SANT' ANNA JUNIOR

SUJEITOS EM MOVIMENTO, CORPOS EM COLISÃO
ROTEIROS DE RESISTÊNCIA EM JOÃO GILBERTO NOLL

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Linha de pesquisa:

Literatura, Alteridade e Sociedade (LAS)

Orientadora:

Dra. Rafaela Scardino Lima Pizzol

VITÓRIA
2019

FICHA CATALOGRÁFICA

EVANDRO RAMOS DE SANT' ANNA JUNIOR

SUJEITOS EM MOVIMENTO, CORPOS EM COLISÃO
ROTEIROS DE RESISTÊNCIA EM JOÃO GILBERTO NOLL

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovada em _____

Comissão examinadora:

Profa. Dra. Rafaela Scardino Lima Pizzol (Orientadora)
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Wilberth Claython Ferreira Salgueiro (Examinador interno)
Universidade Federal do Espírito Santo

Profa. Dra. Luciana Irene Sastre (Examinadora externa)
Universidad Nacional de Córdoba

Profa. Dra. Fabíola Simão Padilha Trefzger (Examinadora interna suplente)
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Danilo Barcelos Corrêa (Examinador externo suplente)
Universidade Estadual de Montes Claros

Aos meus pais,
Evandro e Alecsandra;
e irmãs, Juliana e Vitória:
amor incondicional, fonte de força,
carinho e resistência.

À Rafaela Scardino:
inspiração, suporte,
incentivo e
afeto.

Aos amigos e amigas,
vários e várias, sempre pacientes:
ouvidos atentos,
ombros indispensáveis.

À classe trabalhadora desse país,
que, com muito suor e,
através da CAPES,
financiou este trabalho.

Vivo? [...] em mim só reconheço o corpo que um dia denunciou a privação da carne entre os vivos, e faz mister agora cicatrizarem todos os desenganos porque tudo o que vivi faz sentido neste momento em que a morte me concentra no esplendor do anonimato.

— João Gilberto Noll

Os “corpos escritos” — golpeados, gravados, tatuados, cicatrizados — são corpos preciosos, preservados, mantidos em reserva como os códigos dos quais constituem os gloriosos engramas: mas não são o corpo moderno, esse corpo que lançamos diante de nós, e que vem até nós, nu, apenas nu, e de antemão escrito de toda a escrita.

— Jean-Luc Nancy

RESUMO

Esta dissertação analisa a constante encenação do corpo na escrita de João Gilberto Noll. Afastada da escolha de um corpus específico, a investigação que se segue delinea uma espécie de passeio por diversos momentos do percurso ficcional do autor. Buscamos destacar, aqui, algumas das maneiras através das quais a escrita nolliana pode nos propor, através da inscrição de um corpo fraturado, roteiros de resistência que escapem aos ditames de um ordenamento político violento e higienizador. Para isso, faremos uma aproximação entre a escrita do autor e reflexões filosóficas propostas por pensadores como Michel Foucault, Giorgio Agamben, e Jean-Luc Nancy no que diz respeito às noções de *resto*, *biopolítica*, *vida nua*, *profanação* e *comunidade*. Assim, partindo de observações de encadeamentos narrativos nollianos que ressaltam um entroncamento entre os eixos *corpo*, *vida* e *comunidade*, o ponto central dessa pesquisa localiza-se na tentativa de compreender como um corpo lido como resto é capaz de reformular, mediante uma lógica profana, nossas ainda não superadas noções de comunidade.

Palavras-chave: Narrativa contemporânea; João Gilberto Noll; Corpo; Biopolítica; Profanação; Comunidade.

ABSTRACT

This thesis analyses the constant body acting in the writing of João Gilberto Noll. Far from the choice of a specific corpus, the investigation that follows outlines a sort of ride through various moments of the author's fictional course. We aim, in here, to highlight some of the ways through which the nollian writing may offer us, through the inscription of a fractured body, scripts of resistance that escape the demands of a political violent and sanitizer planning. In order to do so, we are going to make an approximation between the author's writing and philosophical thoughts proposed by thinkers such as Michel Foucault, Giorgio Agamben, and Jean-Luc Nancy regarding the notions of *remnant*, *biopolitics*, *bare life*, *profanation* and *community*. Thus, starting from observations of nollian narrative threads that emphasize a junction between the axes *body*, *life* and *community*, the central point of this research is located in the attempt to comprehend how a body taken as *remnant* is capable of reformulating, through a profane logic, our not yet overcome notions of *community*.

Keywords: Contemporary narrative; João Gilberto Noll; Body; Biopolitics; Profanation; Community.

RESUMEN

Esta disertación analiza la constante puesta en escena del cuerpo en la escritura de João Gilberto Noll. Prescindiendo de la elección de un corpus específico, la investigación que sigue delinea una especie de paseo por diversos momentos del recorrido ficcional del autor. Buscamos destacar, aquí, algunas de las maneras a través de las cuales la escritura nolliana puede proponernos, por medio de la inscripción de un cuerpo fracturado, guiones de resistencia que escapen a los dictámenes de un ordenamiento político violento e higienizador. Para ello, haremos una aproximación entre la escritura del autor y reflexiones filosóficas propuestas por pensadores como Michel Foucault, Giorgio Agamben, y Jean-Luc Nancy en lo que se refiere a las nociones de *resto*, *biopolítica*, *vida desnuda*, *profanación* y *comunidad*. Así, partiendo de observaciones de encadenamientos narrativos nollianos en los que resalta un entroncamiento entre los ejes *cuerpo*, *vida* y *comunidad*, el punto central de esta investigación se ubica en el intento de comprender como un cuerpo leído como resto es capaz de reformular, mediante una lógica profana, nuestras aún no superadas nociones de comunidad.

Palabras clave: Narrativa contemporánea; João Gilberto Noll; Cuerpo; Biopolítica; Profanación; Comunidad.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. O CORPO QUE RESTA	18
2.1 O RESTO EM <i>BERKELEY EM BELLAGIO</i>	26
2.2 O RESTO EM <i>LORDE</i>	30
3. DESEJO, CORPO E VIDA: LIMITES E TENSÕES BIOPOLÍTICAS EM <i>A FÚRIA DO CORPO</i>	36
3.1 DO CORPO VULNERÁVEL AO CORPO-ESCRITA	45
3.2 O <i>HOMO SACER</i> NOLLIANO	53
4. JOÃO GILBERTO NOLL E O CHAMADO PROFANO	66
4.1 A PROFANAÇÃO COMO TAREFA POLÍTICA	71
4.2 LEITURAS DO CORPO PROFANO: <i>BERKELEY EM BELLAGIO E ACENOS E AFAGOS</i>	76
5. SAÍDAS DA COMUNIDADE, CARTOGRAFIAS DO <i>EM COMUM</i>	87
5.1 DO SER-EM-COMUM	96
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	110

1. INTRODUÇÃO

Mais do que uma arquitetura do vivo [...] falemos de uma vida que produz a vida.

— Jean-Luc Nancy

Adotando a literatura como uma espécie de voz embriagada, uma voz transbordante que “às vezes canta” (NOLL, 1996)¹, João Gilberto Noll, escritor gaúcho, coloca em primeiro plano, em boa parte do seu trajeto ficcional, alguns dos elementos que se relacionam profundamente às idiosincrasias dos sujeitos contemporâneos. Assim, destacando as especificidades do “homem avulso do nosso tempo, do homem não gregário, que não consegue uma aliança com o outro por falta de referenciais de unificação” (NOLL, 1991, p. 67), a escrita nolliana movimenta, mediante a embriaguez das vozes narrativas proliferadas em seus textos, potências capazes de nos indicar justamente novas formas de unificação; novas formas de ocupar o real, ressignificando as maneiras através das quais concebemos o mundo, o outro e a nós mesmos. É preciso, portanto, estar atento às vozes propagadas na literatura do autor, deixar-se afetar pelo tom presente em suas narrativas, permitindo, enfim, que os sentidos de sua escrita rearticulem as delimitações que incidem arbitrariamente sobre os nossos modos de vida.

Se a literatura é uma voz que canta, propomos, aqui, uma leitura crítica posta à escuta: uma leitura que, deslocada do desejo de esgotar as possibilidades de entendimento sobre a escrita nolliana, localiza-se sempre na entrega a “um sentido possível e conseqüentemente não imediatamente acessível” (NANCY, 2002, p. 19)². Dessa forma, colocar-se à escuta das vozes que ressoam na literatura de João Gilberto Noll é estar, por vezes, “na borda do sentido, ou em um sentido de borda e de extremidade” (NANCY, 2002, p. 21)³ sempre em vias de escapar, metamorfoseando-se, traçando novas contingências de significado. Trataremos, sob essa circunstância, de acionar uma reflexão que engendre um espaço através do qual os possíveis sentidos sobre as narrativas de Noll possam transitar, mesmo que estes se configurem de maneira limítrofe, tocando constantemente a borda que os envolve. Tendo isto em vista, o ponto nodal que alimenta nossa escuta acerca da literatura produzida por João Gilberto Noll, então, é

¹ Entrevista concedida a “Copo de Mar”. Disponível em: <http://www.joaogilbertonoll.com.br/estudos.html>. Acesso em: 27/01/2019.

² Tradução nossa, do Francês: “[...] écouter, c'est être tendu vers un sens possible, et par conséquent non immédiatement accessible” (NANCY, 2002, p. 19).

³ Tradução nossa, do Francês: “Être à l'écoute c'est toujours être en bordure du sens, ou dans un sens de bord et d'extrémité [...]” (NANCY, 2002, p. 21).

o seguinte questionamento: o que nos canta a escrita do autor e, além disso, para quais urgências políticas seu canto pode nos direcionar?

Em *Mínimos, múltiplos, comuns* (2015), coletânea de “instantes ficcionais”⁴ publicados em 2003, Noll parece delinear uma indicação que, de certa maneira, pode ser lida como um ponto de partida para se pensar a maior parte do produto de seu projeto estético-temático. Em “Tecido penumbroso”, microconto que abre o livro, entramos em contato com um narrador que nos aponta o fato de que “o mundo vive pra dentro” (2015, p. 31). A voz narrativa, contudo, afirmando existir em uma espécie de limiar, uma “lacuna essencial” (2015, p. 31) situada no entre-lugar vida/morte, marca um posicionamento de estrita força ao inferir que “pode-se respirar também na *contravida*” (2015, p. 31, grifos nossos). Quais seriam, nesse sentido, os elementos presentes não só em *Mínimos, múltiplos, comuns* (2015), mas em toda escrita nolliana, responsáveis por ressaltar os significados do que o autor nos aponta como “*contravida*”? De quais formas, na materialidade textual, Noll coloca em evidência a possibilidade de se respirar mesmo habitando essa específica forma de existência? Como se organiza e quais os possíveis sentidos dessa respiração?

É possível perceber, do primeiro ao último trabalho publicado pelo autor, uma escrita ancorada na intensa encenação de personagens atravessados tanto por situações de violência e vulnerabilidade — tal como os protagonistas de *A céu aberto* (2008) e *A fúria do corpo* (2008b) —, quanto por lampejos narrativos que evidenciam certa incomunicabilidade ou ausência de pertencimento — como se faz notar em *Berkeley em Bellagio* (2002), *Harmada* (2003) e *Hotel Atlântico* (1997). Desse modo, apontado em parte de sua fortuna crítica como um escritor que propõe, a partir dessas constantes, a construção de uma “alegoria da derrota” (AVELAR, 2003), ou, em sentido ainda mais escatológico, as “marcas da catástrofe” (OTSUKA, 2001) intrínseca às sociedades contemporâneas, a escrita nolliana parece ser constantemente posicionada sobre os pilares de uma gênese estritamente niilista — como bem o faz, por exemplo, Diego do Valle (2015). Consequentemente, seus personagens são vistos como sujeitos que desejam e buscam sempre uma dissolução de suas identidades (VALLE, 2015, p. 19); dissolução que, por sua vez, os direcionam frequentemente a um “não ser”, a uma “voz sem passado, sem finalidade, descrente, sem unidade alguma” (2015, p. 21-22).

Notamos, assim, que um polo da crítica sobre o autor, tendo como ponto de partida os reflexos de uma tradição benjaminiana sobre as definições da constituição da experiência⁵,

⁴ Cf. Entrevista para O Estado de São Paulo, 2003.

⁵ Cf. “Experiência e pobreza” e “O narrador”, de Walter Benjamin, publicados em *Magia e técnica, arte e política* (1994).

assume sua escrita como a extensão de um projeto literário que elabora narradores que, elencados em contextos de deriva e amnésia, “não reconhecem na cultura de massas nenhum relato da experiência já vivida, mas contemplam uma experiência coisificada e saturada de clichês” (AVELAR, 2003, p. 223). Podemos inferir, nesse sentido, que essa produção crítica compreende que, “submersos em acontecimentos cuja significação se esgota em mera faticidade, entendendo o tempo vazia e homogeneamente, viajando por terras que já não oferecem outridades a partir das quais afirmar a identidade, os personagens de Noll” (AVELAR, 2003, p. 228) sublinham, sistematicamente, traços que indicam a falência do sujeito contemporâneo. Sob essa ótica, encontramos leituras que defendem tanto o fato de que “há nessas narrativas somente um vazio de contar” focado na “condição do homem perdido em seu mal-estar” (NEVIANI, 2015, p. 77), quanto o da inscrição do sujeito incapaz “de construir as relações sociais necessárias para enxergar o outro em si” (DUSSE, 2012, p. 06).

Na mesma medida, em outro polo da crítica produzida sobre o autor, salta aos olhos leituras que, ultrapassando a hipótese que posiciona seus personagens em um “processo de esvaziamento dos projetos e de personalidade [...]” (SCHOLLHAMMER, 2009, p. 32), concentram-se na forte fabricação de análises acerca da precariedade presente em seus textos. É notável que boa parte das narrativas do autor gaúcho colocam em evidência a imagem de sujeitos entregues às circunstâncias que circundam suas existências: sujeitos que vivem em contextos de ininterrupto perigo e vulnerabilidade. Apresentando, então, personagens sem um passado memorável, personagens que transitam por ruas e ambientes quase que em ruínas, personagens que, como nos narra João Evangelista em *A fúria do corpo* (2008b), são reduzidos à existências “invertebradas”, o autor constrói em seu projeto de escrita elementos que colocam em sobressalto um corpo fraturado, precário e abandonado às armadilhas de morte, como bem argumentam Victória Cócáro (2017), Josalba dos Santos (1998) e Daniel Barreto da Silva (2006). Trata-se, de acordo com Gabriel Giorgi (2013), de “textos que combinam a precariedade e a destruição como uma potência cega, que se afirma na sua incerteza” (2013, p. 126), de ficções que “narram *estados de corpos* em que as alternativas do relato passam sempre por uma materialidade orgânica que as realiza e as potencializa” (2013, p. 124, grifos do autor).

Nosso objetivo, aqui, não é a exposição da fortuna crítica produzida sobre João Gilberto Noll. Levantamos essas possibilidades de leitura sobre a literatura do autor para que possamos perseguir mais consistentemente algumas das perguntas que nos guiarão no decorrer de nossa investigação — de nossa escuta. Desse modo: de um lado, é possível encontrar uma tradição crítica que categoriza a escrita nolliana como a expressão da impossibilidade de experiência, do sujeito fragmentário, da derrota quase que incontornável dos seres contemporâneos; de

outro, é perceptível a presença de análises pontuais — e necessárias — que nos indicam alguns dos modos através dos quais torna-se palpável a identificação de corpos vulneráveis nos textos do autor. Como essas duas leituras se entroncam? É possível pensar a escrita nolliana como uma expressão artística que ultrapassa a mera “alegoria da derrota”, que ultrapassa as “marcas da catástrofe” das sociedades contemporâneas, nos apontando, enfim, possibilidades de respiração? Considerando que, como afirma Maria Rita Kehl, “a experiência depende daquilo que passa pelo corpo” (2001, p. 14), e que o corpo, em Noll, localiza-se em um dinamismo que resiste a quaisquer formas de adestramento, não seria o caso de, ao invés de lermos sua escrita à luz de uma falência da possibilidade de experiência, apreendermos sua literatura como instância que gesticula, em muitos instantes — através da imagem de um corpo fraturado —, a necessidade de buscarmos novas formas de experiência?

Seguimos, aqui, as considerações de Giorgio Agamben em seu *Infância e história* (2014), onde encontramos a sugestão de que quando se desejaria impor à humanidade “uma experiência manipulada e guiada como em um labirinto para ratos, quando a única experiência possível é, portanto, o horror e a mentira [...] uma recusa da experiência pode — provisoriamente — constituir uma defesa legítima” (AGAMBEN, 2014, p. 24). Como esperar, por exemplo, que os corpos nollianos, comumente atribuídos à imagem de sujeitos afastados das leituras sociais que os garantiriam o mínimo de sobrevivência, formas de experiência deslocadas de uma atmosfera escatológica? Acreditamos, então, que o ponto nevrálgico da literatura do autor gaúcho passa muito mais pela indicação de uma recusa de experiências agenciadas por organizações de poder que dizimam o corpo dos sujeitos históricos do que, necessariamente, uma falência, ou, ainda, um muro soberano no fim de um beco escuro e sem saída que aciona a impossibilidade de criação de laços afetivos, de formas de singularização, etc. A inscrição de um corpo que respira na “contravida”, nesse sentido, nos permite um fôlego ancorado na recusa, um fôlego que, a partir da negação de um ordenamento higienizador, nos impulsiona à proposição de roteiros de resistência.

Não se trata, em nossa leitura, de um posicionamento crítico que romantize as violências enfrentadas pelos personagens nollianos; menos ainda, para ir além, de uma postura indiferente às problemáticas apontadas pela crítica que sublinha a derrota e a catástrofe na escrita do autor, mesmo porque essa ambientação que beira a desilusão nos diz muito sobre as maneiras por meio das quais a sociedade contemporânea se organiza. Nossa escuta — essa busca de apreensão dos possíveis sentidos da literatura nolliana — percorre, contudo, um caminho bem próximo a uma das máximas de Jean-Paul Sartre: o que fazemos daquilo que fizeram de nós?

Se “cada um é responsável por aquilo que foi feito dele” (SARTRE, 1972, p. 101)⁶, se podemos sempre fazer alguma coisa daquilo que fizeram de nós, não seria possível considerar que, em Noll, um corpo que aciona sistematicamente uma recusa pelas comuns formas de ocupar o real marca não uma derrota efetiva, mas sim o desejo de possibilidades outras? Nos interessa aqui, portanto, os *roteiros de resistência* que, a partir dos corpos proliferados em seus textos, João Gilberto Noll constrói.

Para isso, sugerimos como ponto de partida, no primeiro capítulo, uma leitura que adota a imagem do corpo geralmente presente no projeto ficcional do autor em proximidade com o conceito de *resto*, elaborado por Giorgio Agamben em *O que resta de Auschwitz* (2008) e *El tiempo que resta* (2006). Buscaremos, nessa etapa da dissertação, enxergar sob que circunstâncias os corpos nollianos são arquitetados e, além disso, para quais potências políticas eles gesticulam, tendo em vista, sobretudo, as situações de violência e vulnerabilidade que atravessam suas existências. Nesse sentido, serão analisadas as maneiras através das quais o corpo de alguns personagens presentes nos romances *A fúria do corpo* (2008b), *Berkeley em Bellagio* (2002) e *Lorde* (2014) assumem sua consistência de *resto*, apontando, conseqüentemente, possibilidades de resistência e ressignificação de seus exercícios de vida. Trata-se aqui, portanto, da sugestão de uma leitura crítica que assume a escrita nolliana como instância que caminha pelo limiar estabelecido entre vulnerabilidade e força de vida.

Após elucidação do que entendemos como *resto* na escrita do autor, entram em destaque alguns apontamentos a respeito de como seus personagens são perpassados por uma força desejante que nega, a todo o instante, os modos de subjetivação orquestrados pelas engrenagens capitalistas. Assim, dialogando com pensadores como Gilles Deleuze e Félix Guattari, indicamos que, embora os corpos da escrita do autor estejam inseridos em situações que beiram a escatologia, eles ainda ecoam formas de resistência à tirania intrínseca ao ordenamento contemporâneo. À luz dessa análise, iniciaremos um movimento de aproximação entre os personagens nollianos e o conceito de *biopolítica*. Pretendemos, com essa aproximação, compreender o que o projeto de escrita de João Gilberto Noll sublinha, ao propor, de forma tão precisa, um entroncamento quase que inextrincável entre o corpo de seus personagens e as maneiras através das quais esse corpo reflete as delimitações das noções contemporâneas

⁶ Dialogamos, aqui, com o seguinte trecho de *Situations, IX. Mélanges*: “Car l'idée que je n'ai jamais cessé de développer, c'est que, en fin de compte, chacun est toujours responsable de ce qu'on a fait de lui — même s'il ne peut rien faire de plus que d'assumer cette responsabilité. Je crois qu'un homme peut toujours faire quelque chose de ce qu'on a fait de lui. C'est la définition que je donnerais aujourd'hui de la liberté: ce petit mouvement qui fait d'un être social totalement conditionné une personne qui ne restitue pas la totalité de ce qu'elle a reçu de son conditionnement [...]” (SARTRE, 1972, p. 101-102).

ligadas ao termo “vida”. Para isso, levaremos também em consideração os momentos nos quais a própria escrita do autor assume uma corporalidade, indicando, assim, uma presença estética que possui o trabalho com a linguagem como ponto primordial. Partindo dessas questões, proporemos uma leitura dos textos do autor em consonância com as contribuições de filósofos como Michel Foucault e, principalmente, Giorgio Agamben.

Em seguida, será iniciado um movimento que aponta os traços de positividade intrínsecos à escrita de João Gilberto Noll. Evidenciaremos mecanismos e roteiros que permitem que seus personagens resistam — ou, ao menos, escapem — à imagem do *homo sacer* agambeniano e, assim, da *vida nua* produzida pelo ordenamento contemporâneo. Nesse sentido, o terceiro capítulo analisa um elemento constante nas obras do autor: a *profanação*. Consideramos a presença desse mecanismo como uma inscrição que ultrapassa a simples utilização de metáforas vinculadas aos elementos comumente presentes na religiosidade cristã. Para isso, estabeleceremos um diálogo teórico com o que Giorgio Agamben propõe em *Profanações* (2007) e com o que Walter Benjamin afirma em *O capitalismo como religião* (2013), compreendendo a experiência profana como um exercício — ou melhor, um dever — político para a geração que vem: um gesto que permite que os sujeitos históricos ressignifiquem especificidades apropriadas pelo capitalismo e as formas de subjetivação por ele engendradas através do ordenamento biopolítico. Sugerimos aqui, também, a partir de leitura de *Berkeley em Bellagio* (2002) e *Acenos e afagos* (2008c), breve retomada das contribuições de Judith Butler em seu *Problemas de Gênero* (2018), bem como as de Paul Preciado em *Manifesto contrassexual* (2017). Nosso objetivo, com essa aproximação, é compreender que a *profanação*, em João Gilberto Noll, abre caminhos para formas de vida deslocadas dos ditames biopolíticos, visto que inscreve, mediante o tecido narrativo, novas gramáticas e morfologias corporais.

Em sequência, o último capítulo pretende levantar uma discussão acerca das relações entre as violências que os corpos nollianos vivem com o modelo de comunidade estabelecido na sociedade contemporânea. Percorreremos, para isso, um caminho teórico que perpassa algumas das contribuições elaboradas por Ferdinand Tönnies em seu *Comunidad y sociedad* (1947) e Martin Buber em seu *Sobre comunidade* (2012). Nosso objetivo, aqui, é colocar em destaque a presença de uma reformulação das noções de comunidade na escrita de João Gilberto Noll. Dialogamos, então, com as proposições filosóficas construídas por Jean-Luc Nancy em *A comunidade inoperada* (2016), por Maurice Blanchot em *A comunidade inconfessável* (2013) e por Giorgio Agamben em *A comunidade que vem* (2013). Procura-se, aqui, pensar nas maneiras através das quais os personagens de João Gilberto Noll indicam possibilidades de

deslocamento de uma comunidade situada nos campos biopolíticos para o que Nancy aponta como *ser-em-comum*.

Nossa proposta, portanto, é ressaltar algumas das formas através das quais é possível enxergar a escrita nolliana na contramão de uma visão completamente escatológica ou derrotista. As páginas que se seguem são um exercício do que Georges Didi-Huberman (2014) indica ao afirmar que é preciso que se trabalhe um certo pessimismo, uma certa desistência adotada pelos sujeitos históricos em relação ao que os insere em situações de barbárie. Assim, partindo da sugestão de Jean-Luc Nancy em *Demanda* (2016b), obra em que o filósofo afirma que escrever consiste em “inscrever possibilidades de sentidos não dados, não disponíveis, abertos pela escrita em si” (NANCY, 2016b, p. 88), essa pesquisa tem como ponto norteador pensar, a partir de João Gilberto Noll, de que forma o corpo inscrito como resto propõe novas possibilidades de sentidos, rearticulações e fissuras das engrenagens que mantêm o funcionamento das violências contemporâneas.

2. O CORPO QUE RESTA

É pela fragilidade que a revolução opera

— Paul B. Preciado

Investigar a poética de João Gilberto Noll é transitar por diferentes limites que não se anulam. É percorrer limiares que nos ajudam não só na identificação das violências administradas pela sociedade contemporânea, mas também nas rotas de escape, resistências e fissuras construídas por seus personagens em relação ao que mantém essas violências. Já em *O cego e a dançarina* (2008e), publicação de 1980 que lança o autor, é possível perceber a articulação de um projeto ficcional que nos aponta sujeitos que, mesmo inseridos em contextos de tensão, violência social, incomunicabilidade, exclusão ou desamparo, movem-se através da vontade de “fazer alguma coisa urgentemente” (2008e, p. 19). A escrita de Noll, dessa forma, nasce em torno de uma urgência estruturada pela pulsão de uma vida que, fora dos âmbitos sociais normatizados, toma o corpo como o centro de suas experiências. Que corpo, contudo, é esse? Quais os significados por ele expressos? Como ele se constitui e, para além disso, quais forças políticas ele opera?

Em seu primeiro romance, *A fúria do corpo* (2008b), publicado em 1981, o autor constrói as bases dos elementos que ecoam ora de maneira contida, ora com mais ênfase, por todo o percurso de sua obra. Elaborando o que Silviano Santiago definira como grafia porosa, onde a linguagem escrita evoca no texto os poros do corpo e se coloca como a “representação mais audaciosa de um corpo que é excremento, esperma e palavra, que é vida e celebração da vida, que é busca e entrega sem limites” (SANTIAGO, 2002, p. 77-78), Noll expressa um corpo em fúria que transgride qualquer borda normativa. Encontramos nas obras do autor, nesse sentido, o corpo como uma instância que assume, ultrapassa e reconstrói suas singularidades, inscrevendo-se no texto pelas forças que formulam tanto a sua condição de vulnerabilidade, quanto sua potência de criação. Dessa maneira, “não se dramatiza nessa prosa caudalosa o corpo racional, musculoso e arquiteturado do atleta ou do bailarino, dos surfistas de ocasião ou dos acadêmicos das artes marciais” (SANTIAGO, 2002, p. 72). O que está em jogo, ou melhor, em cena, é a imagem de sujeitos desconformes, sujeitos que se contrapõem às normas da sociedade para “deixar o corpo rolar com raiva e generosidade (isto é: com Paixão) pelos caminhos e vielas de si mesmo, do Outro e da cidade” (SANTIAGO, 2002, p. 72).

“O meu nome não” (2008b, p. 09). É dessa maneira que conhecemos o protagonista de *A fúria do corpo* (2008b), que, recusando um nome de certidão, proclama-se “João Evangelista”

nas primeiras páginas do romance. Através de uma negação que afasta qualquer determinação social que o defina, o personagem toma as ruas de Copacabana junto de sua amante Afrodite e, dando início ao “esplendor de uma miséria” (2008b, p. 10), apresenta-se pelo sexo: “sexo, o meu sexo sim: o meu sexo está livre de qualquer ofensa, e é com ele-só-ele que abrirei caminho entre eu e tu, aqui” (2008b, p. 9). O fato do nome, memória, estado civil e nacionalidade darem lugar única e exclusivamente ao sexo (ao corpo), além de aproximar o leitor das experiências vividas pelo personagem, uma vez que retira deste os dispositivos que o individualizam — colocando-o, assim, como um indivíduo qualquer —, aproxima-o também de um sujeito definido como algo que resta. É em torno do *resto*, portanto, que os personagens propostos por Noll se articulam e, movimentando-se como sujeitos “livre[s] de qualquer ofensa”, passado e identidade, abrem caminhos para possibilidades de vivência de suas mais diversas potencialidades.

Adotando o *resto* como elemento que ressoa na escrita nolliana, cabe a retomada de algumas contribuições de Giorgio Agamben em *O que resta de Auschwitz* (2008), onde o filósofo inicia uma pertinente reflexão acerca do termo em questão, relacionando-o com o testemunho produzido pelas vítimas da barbárie nazista. Nas últimas páginas de seu livro, propondo o *resto* como um conceito teológico-messiânico, Agamben cita pequenos trechos⁷ de dois livros proféticos de Amós e Isaías, do Antigo Testamento, e expõe que “o que nos salva não é todo o povo de Israel, mas um *resto*” (2008, p. 161, grifos nossos). Assim, destaca o autor:

os profetas se dirigem a todo Israel para que se converta ao bem, mas, ao mesmo tempo, lhe anunciam que só um resto será salvo [...] O que devemos entender aqui como “resto”? Conforme insistiam em dizer os teólogos, é decisivo que o resto não parece remeter somente a uma porção numérica de Israel, resto é a consistência que Israel assume no ponto em que é posto em relação imediata com o éschaton, com o evento messiânico ou com a eleição (AGAMBEN, 2008, p. 161-162, grifos do autor).

O *resto* em Agamben se configura, como evidencia o trecho citado, através de uma consistência. Tal consistência é fundada quando os sujeitos de Israel, em relação imediata com o evento escatológico — o fim, ou, em suma, o momento messiânico da salvação — se formulam como a *parte* de um todo, orquestrando, assim, um *todo* que não coincide com as questões que lhe constituíam anteriormente, ou seja:

O resto é, portanto, o que impede as divisões exaustivas e impossibilita que as partes e o todo coincidam consigo mesmas. Ele não é [...] o objeto da salvação, mas um

⁷ “(Assim se escreve em Am. 5, 15: “Aborrecei o mal e amai o bem, e observai a justiça à porta; talvez o Senhor, o Deus dos Exércitos, se compadeça do resto de José”; e em Is. 10, 22: “Mesmo que o teu povo, ó Israel, seja como a areia do mar, só o resto se salvará!”) (AGAMBEN, 2008, p. 161).

instrumento dela, uma máquina que a torna possível. Mais do que uma simples sobra, é um excedente: do todo com respeito às partes, e das partes com respeito ao todo (VALERIO, 2015, p. 145).

Refletindo sobre os limites e relações entre o testemunho, a barbárie dos campos de concentração e o indizível estruturado pelo trauma dos judeus que vivenciaram esse contexto, Agamben se atém enfaticamente à imagem do muçulmano, descrito por Primo Levi como o único sujeito capaz de testemunhar o horror nazista por tê-lo experienciado em seus limites. Tendo em vista, portanto, o muçulmano como um indivíduo de feições vazias, uma massa cinzenta que borra as barreiras entre o estar vivo e o estar morto, o filósofo sugere que o humano que ocupa este lugar — “aquele cuja humanidade foi integralmente destruída” (2008, p. 136) — se enquadra automaticamente na posição do *resto*. Nessa perspectiva, tornam-se opacos os significados que identificam o homem e o não-homem, o que abre espaço, dessa maneira, à consistência que os colocam em relação de não-coincidência consigo mesmos e com os outros.

O exemplo do muçulmano, ressaltado como única testemunha possível, ocupa o lugar de *resto*, pois, ao mesmo tempo em que é o único que pode dar testemunho do horror do campo de concentração por ter tido sua humanidade destruída (tornando-se *não-homem*), não consegue fazê-lo. Em primeiro lugar, não pode falar pelo *homem* (não coincide com o *todo*), visto que fora completamente destituído de sua humanidade, afastando-se, conseqüentemente, do que o constituía anteriormente. Em segundo lugar, tendo em vista o trauma — elemento que cinde a linguagem —, não consegue falar por si (não coincide consigo mesmo) por ter experienciado a violência em seu limite. Assim, Agamben ressalta que:

Quando Grete Salus escrevia que “o homem nunca deveria ter de suportar tudo que pode suportar, nem chegar a ver como este sofrer levado à potência extrema não tem nada mais de humano”, ele queria dizer também isso: que não existe uma essência humana; que o homem é um ser de potência e, no ponto em que ao captar a sua infinita indestrutibilidade, acredita estar apreendendo a sua essência, o que se vê, então, é que “já não tem nada de humano”. O homem está sempre, portanto, para alguém ou para além do humano; é o umbral central pelo qual transitam sem cessar as correntes do humano e do inumano, da subjetivação e da dessubjetivação, do tornar-se falante por parte do ser vivo, e do tornar-se vivo por parte do *logos*. Tais correntes coexistem, mas não são coincidentes, e a sua não-coincidência, a sutilíssima divisória que as separa, é o lugar do testemunho (AGAMBEN, 2008, p. 137).

O ponto central que constitui a proposta agambeniana de *resto* é, desse modo, a não coincidência dos extremos que cada sujeito carrega consigo mesmo e com os outros sujeitos. Trata-se de pensar o *resto* como a potência que, passando ao ato (tornar-se não-homem, romper com uma específica forma de linguagem que torne transmissível suas experiências, ultrapassar os limites do que configura certa humanidade), faz com que o indivíduo deixe de ser a porção de uma parte para se tornar uma consistência. O muçulmano, essa figura privada da vida e da

morte, esse ser que alcançou o limite da experiência do horror, essa “improvável e monstruosa máquina biológica, isenta não apenas de qualquer consciência moral, mas até mesmo de sensibilidade e de estímulos nervosos” (2008, p. 64) exemplifica bem a imagem do *resto*, uma vez que, embora coexistisse, no campo, com outros prisioneiros, afastava-se de si por ter rompido com os limites do que uma humanidade é capaz de suportar na mesma medida em que se afastava do que os outros prisioneiros representavam no sentido de ser-homem.

Retornando às considerações acerca da escrita de João Gilberto Noll, destacamos que não se trata, em nossa leitura, do estabelecimento de uma comparação entre seus personagens e o muçulmano dos campos de concentração, ou, menos ainda, de uma análise que os propõe como sinônimos. A retomada da reflexão de Giorgio Agamben sobre a imagem desses sujeitos e a sua relação com o testemunho fora feita exclusivamente, então, para que o que se pretende considerar como *resto* nas narrativas do autor gaúcho fosse melhor exemplificado. Apresentamos, aqui, dessa forma, os sujeitos ficcionais propostos por Noll — ou melhor, o corpo desses sujeitos ficcionais —, em proximidade com as sugestões agambenianas. Investigamos o corpo desses personagens a partir da ideia de *consistência* proposta pelo filósofo italiano, analisando-os como o elemento que os impedem de coincidir com o *todo* (a sociedade homogeneizada pelo ordenamento estabelecido) e consigo mesmos, uma vez que esses personagens se desfazem de suas identidades paulatinamente no percurso das narrativas. Nota-se:

Alguém tropeça no meu sono e eu grito o nome não digo. *Nome não*. Não adianta retalhar meus nervos, me inquirir, interrogar, nem mesmo torturar. Nome não. Quando criança me ensinaram assim: nome, idade, endereço, escola, cor preferida. *Não, não vou entregar ao primeiro que aparece; nome, idade, essas coisas soterram um tesouro: sou todos, e quando menos se espera, ninguém. Meu nome não*. (NOLL, 2008b, p. 31, grifos nossos).

Embora a retirada de pontos elementais responsáveis pela construção de um sujeito de direito — de uma identidade — contribua para a categorização dos personagens nollianos como corpos que restam, não se trata de considerar esse conceito como o resultado de uma simples sobra, sedimento ou resíduo de um todo que fora deixado para trás. Cabe pensar que João Evangelista elucida bem em *A fúria do corpo* (2008b) o que se sugere como *resto* pois, sendo construído sob o prisma de um ser vivente que, possuindo um corpo sobre o qual incidem as violências articuladas pela lógica do poder contemporâneo, não coincide com o *todo* por ser um completo despossuído, por não se fixar em um espaço definido, não se articular através de uma lógica temporal impelida pela dinâmica capitalista e, por fim, atribuir ao corpo, muitas vezes, exercícios não normativos bem próximos a certa animalização. Por outro lado, não coincide

consigo por se assumir como singularidade liberta de questões outrora constituídas: renuncia ao nome, identidade e memória — afirma sua existência única e exclusivamente a partir do corpo.

“Sou todos, e quando menos se espera, ninguém” (2008b, p. 31). João Evangelista indica, dessa forma, um limiar que faz chocar um todo social — instância que articula a imagem de uma aproximação do personagem tanto com o leitor, quanto com as mais diversas singularidades expressas pelos sujeitos históricos — com um esvaziamento de si que se configura pela negação em destaque: “nome não”. Este esvaziamento, contudo, aflora um movimento propositivo que desponta em um aceno para novas possibilidades de reconstrução do eu. Negar o nome e identidade, não entregar ao outro — ao leitor — categorias que o tornam identificável ou reconhecível, para além de inserir o personagem num dinamismo de falência, gesticula a exposição de seu “tesouro”. Trata-se, portanto, de um enfrentamento que perpassa o corpo — uma vez que o personagem é condensado a essa instância — e o tem como ponto de partida.

Em *Corpus* (2002), Jean-Luc Nancy destaca que “o corpo expõe a efração de sentido que a existência constitui, absolutamente e simplesmente” (2000, p. 25), configurando-se, assim, como “o ser-exposto do ser” (2000, p. 34). Relacionando o pensamento do filósofo francês com o que João Evangelista apresenta, podemos pensar que o personagem, impondo-se através das negações dos dispositivos que escamoteiam seu corpo, constrói rasuras no poder atribuído aos dispositivos recusados. O que dá sentido à sua existência, ao seu *ser-vivo*, dessa forma, não é um nome, passado ou endereço, mas sim o corpo. A rasura na lógica do poder atribuído a essas instâncias se constrói, portanto, pois o personagem faz inscrever no texto possibilidades outras tanto para os significados dos corpos apresentados na narrativa, quanto para os modos de vida que esses corpos carregam.

Assim, mesmo em meio à fome, ao desalento, às violências e às faltas de tudo o que sinaliza o mínimo de pertencimento social aos personagens construídos pelo autor gaúcho, o que sobra — ou, melhor, o que protagoniza suas vidas — é um corpo centrado em sua própria existência. Um corpo que projeta, a partir dessa consistência, um *espaço-em-comum* que constrói tanto a resistência do *eu*, quanto sua abertura ao *outro*:

Quando a gente se encontrava você dizia meu coração tá doendo, toca aqui. Eu tocava no coração com a mão espalmada sobre teu peito e sentia o coração responder: pulsava ali uma outra vida que não a minha, um outro ser vivo no mistério mas tão mineral que eu podia tocar, alisar na minha ternura, apertar com o ódio de quem possui o que não é seu e que no entanto se dá. Um coração apaixonado. O coração pulsava feito uma bomba na mão, batia contra o meu tato todo cheio da fantasia madura, prestes a ser mordida: eu mordida o seio que guardava o coração você me dizia vem, e em cada

convite mais uma curva do labirinto se desenhava; eu enfrentava mais uma curva e me perdia mais uma vez ao teu encontro. E cada encontro nos lembrava que *o único roteiro é o corpo. O corpo.* (NOLL, 2008b, p. 23-24, grifos nossos).

O tato no corpo que dói, a resposta deste corpo num fluxo de afetos que corresponde a aproximação de outro sujeito que, mesmo misterioso, converte “como uma bomba” toda dor em força. Essas imagens nos apontam a ideia do corpo que, recolhendo os resíduos que o edificam, formula-se como um roteiro por onde perpassam as idiossincrasias dos sujeitos ficcionais: seus afetos, suas urgências existenciais e seus clamores por uma vida menos violentada. É preciso, sob essa ótica, em diálogo com as contribuições de Florencia Garramuño em *A experiência opaca* (2012), pensar a escrita de Noll como a expressão de uma literatura que trabalha com “os restos do real”: isso que sobra, que é despedaçado e, conseqüentemente, não cabe nos limites de uma transmissão engessada e contínua. É preciso analisar as narrativas nollianas, portanto, através de um movimento que, baseando-se nas sobras articuladas por seus personagens, nos aponta pequenas saídas, ruídos e fissuras em relação às violências sociais cotidianamente articuladas — e, por vezes, legalizadas — pelo ordenamento contemporâneo.

O fato da escrita de Noll se aproximar mais da “ideia de organismo vivo, irracional, que respira, do que de uma construção acabada ou de um objeto concluído que seria exposto, incólume e soberano, diante do olhar dos outros” (GARRAMUÑO, 2012, p. 27) faz com que a própria forma de sua narrativa — sem construção linear, repleta de fluxos de consciência alimentados por frases que “saem aos borbotões” (SANTIAGO, 2002, p. 77) — quase que num gesto isomórfico, dialogue com os eixos temáticos que ela propõe: o incessante deslocamento de seus personagens, a proliferação de um desejo como força produtora e o corpo destruído que, no entanto, se reconstitui. Assim nos narra João Evangelista:

Se eu fujo do reconhecimento da raça é porque *me extingo me recomponho* em células invisíveis de uma dádiva gratuita, mesmo que não haja cor, forma, volume, som, mesmo que tudo seja ausência a dádiva se cria e se insurge contra a extinção [...] Os meus despojos portanto já não aguardam o que esperar: jazem no triunfo da derrota: em cada pedaço destruído do meu corpo eu permaneço em mim (em tudo), intacto. E reverencio a minha exatidão de ser: despojado de todos os sentidos ingresso no domínio escuro do Silêncio, a escassez aqui a abundância [...] *Sou morto sim. Mas vivo ainda, como a fruta que se transforma num viveiro de bichinhos e vai expelindo aí o derradeiro furor da vida na sua carne mortuária* (NOLL, 2008b, p. 190-191, grifos nossos).

Uma escrita que propõe personagens que se extinguem e se recompõem como um ato de resistência às ausências que os posicionam em situações de vulnerabilidade. É nesse sentido que Noll elabora textos que movimentam “despojos”, textos que não congelam seus personagens no espectro da falência. Trata-se de um “triunfo da derrota” que, tendo como

impulso o corpo que fora destruído, insurge-se contra a extinção e se expande em uma potência de vida que carrega tanto escassez quanto abundância. Se, por um lado, o primeiro romance do autor nos expõe um narrador que proclama “em mim só reconheço o corpo” (2008b, p. 189), aproximando-se, a princípio, da imagem de uma existência derrotada e destituída de laços afetivos; por outro, a narrativa nos apresenta personagens que, reconhecendo-se unicamente pelo corpo, afirmam: “mas há uma força eu sei, uma força que renega o desatino do completo esquecimento, e há de se insurgir contra esta extinção, e isso eu compreendo quando percebo que estou absorto de vida na minha própria condenação [...]” (2008b, p. 234).

Através, portanto, de uma expressão textual “que não parece encontrar um limite e se derrama abandonando o fio de contenção de uma trama ou de uma intriga” (GARRAMUÑO, 2012, p. 25), Noll ressalta os exercícios e modos de vida que, por não corresponderem aos ditames do ordenamento social, impulsionam-se pela criação de roteiros de resistência. Assim, da mesma maneira em que os corpos construídos pelo autor são sustentados pela necessidade de choque com outros corpos, pelo movimento errante e pela negação de uma memória individual ou coletiva, o projeto ficcional nolliano destaca as “comportas quebradas de uma forma que não pode mais conter uma pulsão narrativa que transbordou” (GARRAMUÑO, 2012, p. 25). Sob essa ótica, a prosa do autor gaúcho transborda e, nesse sentido, grifa a urgência política de sua escrita, reorganizando tanto a experiência do leitor com novos modos de vida, quanto os significados e possibilidades que essa vida é capaz de mover.

Em *El tiempo que resta* (2006), obra em que Giorgio Agamben continua parte das reflexões iniciadas em *O que resta de Auschwitz* (2008), é destacado que “o resto nos permite colocar em uma nova perspectiva nossas noções de povo e democracia, que, embora ultrapassadas, não foram ainda renunciadas” (AGAMBEN, 2006, p. 62)⁸. É nesse sentido que a escrita nolliana põe em evidência uma potência de resistência política. As narrativas do autor gaúcho movimentam, através de corpos vulneráveis que se inscrevem no texto como *resto*, indicações do que é preciso reformular: as organizações de poder sedimentadas sobre a ótica de homogeneidade social que dita, inclusive, nossas noções de comunidade. Ainda em Agamben:

O povo é [...] o que permanece infinitamente ou resiste a qualquer divisão, e que — apesar daqueles que governam — nunca se deixa reduzir a um maioria ou minoria. E

⁸ Todas as traduções desta edição são minhas. Do espanhol: “El resto permite situar en una perspectiva nueva nuestras nociones de pueblo y democracia, ya anticuadas, aunque quizá no renunciabiles” (AGAMBEN, 2006, p. 62).

esta é a figura ou a consistência que as pessoas adotam na instância decisiva e, como tal, ele é o único sujeito político real (AGAMBEN, 2006, p. 62)⁹.

O *resto* é, dessa maneira, a constituição do sujeito político que insiste em permanecer vivo em situações de violência e desamparo. Podemos notar, ainda, que construindo suas narrativas não apenas através das experiências do corpo que exerce dissidências sexuais, Noll também elabora, com precisão estética, rotas por onde caminham juntos tanto falência, quanto força de vida — caminhos por onde os *restos* se chocam e apontam para pequenos pontos de escape ou abstração em relação às situações de abatimento em que se inserem:

Mas ali estava o menino e ele me fazia acreditar eta esperança danada, o menino me olhou e disse o mar tá legal e aí notei pela primeira vez que lhe faltavam três dentes na arcada superior e mais lhe faltariam pela vida afora se o menino chegasse até a vida afora, e isso doeu e tanto que me vi sem querer batendo no peito três vezes e saindo do mar eu disse três vezes puto puto puto contra o sol sempre impassível diante dessa desgraça toda, puto puto puto e não santo santo santo porque ninguém é santo nesse barco da agonia [...] Santo é aquele ali: brinca com o mar e nem viu que me ausentei e estou agora aqui na areia chamando vocês todos de putos porque ninguém é santo enquanto perdurar essa dor de ver que o menino que brinca com o mar está na mira da morte, da destruição, do fim. O menino brinca com o mar e de repente me vê e acena como se agora brincasse com o espaço do ar ar ar... (NOLL, 2008b, p. 58-89).

Olhar o mar em meio à “desgraça toda” na qual se vive. Permitir-se alguns segundos de contemplação, atravessando, num contrafluxo de resistência momentânea, o mar por onde navega o “barco da agonia” que é a vida dos personagens da narrativa em questão. Esse instante ficcional, mesmo que efêmero, ressalta não só a fragilidade em que vivem os sujeitos propostos por Noll, quase sempre apresentados “na mira da morte, da destruição, do fim”. Percebemos, sim, o corpo desgastado: “lhe faltavam três dentes na arcada superior”, mas notamos também a expressão de uma força que não busca se conter. Há um grito, “puto puto puto”, que ressoa não apenas contra a dor que os personagens vivem, mas que se expande em direção às questões que fazem “perdurar a dor”.

Em *Corpo e escrita*, Ana Costa afirma que “a escrita, de alguma maneira, transporta detritos, ou seja, restos não assimiláveis” (COSTA, 2001, p. 134). É preciso perscrutar na obra de Noll, portanto, não apenas a derrota em que os personagens propostos por ele apresentam, mas os traços que indicam o movimento desses detritos e, sobretudo, as forças políticas que eles articulam ao serem transportados. Não se trata, pois, de negar a escatologia presente nas obras do autor em questão, trata-se de adotá-la como ponto de partida e construir com ela maneiras que possibilitem a assimilação do corpo que resta.

⁹ Do espanhol: “El pueblo es lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que — a pesar de aquellos que gobiernan — no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría. Y ésta es la figura o la consistencia que adopta el pueblo en la instancia decisiva, y como tal él es el único sujeto político real”. (AGAMBEN, 2006, p. 62).

2.1 O RESTO EM *BERKELEY EM BELLAGIO*

Podemos perceber em *Berkeley em Bellagio* (2002) os ecos do que Noll propusera já no início de seu projeto ficcional. Embora a lógica do *resto* esteja presente, neste romance, com certa moderação, os deslocamentos, tensionamentos dos limites de um corpo desconforme e abandono ou recusa de uma memória são elementos que permeiam todo o percurso da narrativa. O texto, dessa forma, indica personagens apresentados sob o prisma da *consistência* salientada anteriormente. Tendo como ponto central as experiências de João, escritor gaúcho convidado a lecionar literatura e cultura brasileira na universidade de Berkeley, na Califórnia, a narrativa em questão, como acontece em *A fúria do corpo* (2008b), põe em evidência sujeitos que, mediante as violências que incidem sobre eles, falta de perspectivas e isolamento, transformam o corpo em um campo atravessado por contingências que lhes dão certo direcionamento.

Após terminar um relacionamento longo e estável com seu namorado Léo, João aceita o convite que lhe fora feito. Mudando-se para Berkeley, passa a viver sob o desconforto de estar “numa terra estranha sem falar a língua do lugar” (2002, p. 11). Nesse sentido, o personagem é sempre apresentado através de um afastamento em relação aos demais sujeitos ficcionais que compõem a narrativa. Notamos, desde o início do romance, que seu protagonista procura se distanciar dos resquícios de um passado recente. Embaralhando as reminiscências que João forçosamente tenta afastar com as experiências que ele vive na Califórnia, o texto exprime pouco a pouco o desalento que o narrador vive tanto em relação a suas lembranças — e, assim, sua necessidade de encontrar novas possibilidades de vivência — quanto ao sentimento de não pertencimento que o assola desde o início de sua viagem. Assim destaca o narrador:

Esse homem caminhava pelo *campus* da Universidade, sim, em Berkeley, naquela Califórnia gelada muito embora ensolarada — e, por um segundo, como quem acorda, lhe acendeu a dúvida se estava ali chegando do Brasil, ou, ao contrário, se já estava voltando ao Sul do planeta, para aquela falta de trabalho ou de aceno de qualquer coisa que lhe restituísse a prática do convívio em volta de uma refeição, sob um endereço seguro — “ah, esse país, esse país, pois é, deixa pra lá, deixa pra lá que agora eu vou mijar” [...] Ele caminhava entre esquilos pelo *campus* de Berkeley e pensou que não adiantava se lembrar de quase nada; precisava mesmo era ir à ação, falar inglês, testemunhar nessa língua a todos que pudessem se interessar por sua vida (NOLL, 2002, p. 10-11).

As lembranças desordenadas que proporcionam ao protagonista um estado de dúvida em relação a estar no exterior ou em sua terra natal, acentua o incômodo que este vive ao saber que, naquele instante, independentemente de onde estivesse, “a prática do convívio em volta de uma refeição” não seria apresentada como uma realidade palpável. Importante notar, além disso, que a jocosidade da fala executada pelo personagem em “ah, esse país”, aliada à

porosidade do “agora eu vou mijar”, reforça o fato de que “ir à ação”, ou seja, explorar as possibilidades de novas experiências a partir do *resto* que o constitui, afasta-o das normatizações geográficas e territoriais que moldam os sujeitos dentro de algum dispositivo de identidade. João, dessa forma, impulsiona-se ao deslocamento, à movimentação dos detritos que edificam o desejo de ir “embora para um lugar que ainda não foi feito” (2002, p. 16) e, enfim, à tomada do próprio corpo como um elemento de ressignificação das singularidades que o formulam.

Berkeley em Bellagio (2002) nos indica precisamente, dessa forma, o corpo de João como *resto* não só por colocá-lo, no desenvolvimento de sua trama, em desconformidade com práticas sexuais regulamentadas pelo poder estabelecido. O protagonista expressa a imagem do estrangeiro, e, para além disso, o estrangeiro que enxerga no abandono de sua terra natal possíveis chances de se refazer. Assim, ao se mudar para a Califórnia, o personagem entra em não coincidência com o *todo* social por ser outro: um sujeito que sequer se comunica com outros; que se isola paulatinamente. Na mesma medida, no final do romance, quando João volta ao Brasil, notamos que este já não é o mesmo que fora em Berkeley ou em Bellagio, vilarejo na Itália no qual vive por um tempo sob o patrocínio de uma instituição americana. Surge, portanto, a consistência que o categoriza como *resto*: o personagem configura-se como um *outro* que já não coincide com o *todo* social ou com as questões que o constituíam anteriormente.

Sob essa ótica, inserindo seu narrador-protagonista em situações de desconformidade, colocando-o como um sujeito avulso entre os personagens secundários que surgem no decorrer da trama, o romance evidencia aos poucos a importância que o corpo dos sujeitos ficcionais possui tanto para a construção do sentido narrativo, quanto para a estruturação de João como um ser vivente que, a partir do corpo, constrói potências que o afastam do constante desconforto vivido no exterior. Conhecemos, dessa forma, Maria:

Enquanto andava pelo *campus* apareceu-lhe Maria, a moça brasileira com quem vivera um caso logo ao chegar na Califórnia [...] Maria estava magra, meias negras lhe subiam pelas pernas que sempre foram belas — mas, agora, nesses tempos em que os dois pareciam não saber o que fazer da vida, se iam, se ficavam, as pernas tinham-se tornado finas, esqueléticas quase... Seus cabelos aos trinta e poucos anos já grisalhos (NOLL, 2002, p. 13).

Notamos no trecho em destaque que o corpo da personagem reflete bem todo o desconforto que ela e João vivem. É como se, nesse momento, o corpo de Maria traduzisse a ausência de pertencimento social e afetivo que os sujeitos ficcionais da narrativa enfrentam. O “não saber bem o que fazer da vida” direciona ao corpo características semelhantes ao processo

de envelhecimento, reduzindo a personagem aos traços deixados pelo passar do tempo. Dessa maneira, *Berkeley em Bellagio* (2002), assim como *A fúria do corpo* (2008b) ressalta corpos que se afastam da lógica do corpo saudável, esteticamente padronizado e belo. Percebe-se, contudo, que mesmo com o corpo desconforme, Maria se dispõe a vivências sexuais com João:

Ela o masturbava sem avidez. Ele enfiava o dedo primeiro com suavidade pela vagina dela e encontrava lá no fundo um pênis em miniatura; quando chegava ali a coisa já o esperava, em riste, e nela ele mexia como um pênis sem glândula ou prepúcio, pura umidade que a promessa de seus dedos tinha o dom de excitar. Naquele ponto ocluso se banquetavam, até que o seu próprio pau monstruosamente maior viesse a toda e entornasse o leite pelas coxas dela [...] Os dois numa intimidade tão independente de outros laços que se sentiam à beira de tudo ou quase, até do gesto mais sinistro, a tal ponto, que preferiram enfim aproximar-se, não exatamente um do outro, mas de um núcleo qualquer onde pudessem reatar em paz o compromisso com as coisas (NOLL, 2002, p. 15).

A encenação do corpo via pulsão sexual, aqui, direciona os personagens a um estado de intimidade que os desloca das sensações de desconforto expressas pelo corpo envelhecido. Ao sujeito que se entrega ao prazer nada mais importa — os personagens tornam-se, portanto, “independentes” de quaisquer laços que antes os prendiam. A narrativa, além disso, ao elaborar um corpo feminino que apresenta um “pênis em miniatura” que espera o toque de João já em “riste” pronto para receber sua promessa de excitação, enfatiza ainda mais o que já fora dito sobre o fato do autor gaúcho propor corpos desconformes que, em sua alteridade, apresentam novos modos de vida.

Importante notar que embora exista, na cena citada, evidente uso sexual do corpo entre personagens de diferentes gêneros, ela nos indica também um desprendimento afetivo que perpassa o corpo dos sujeitos em questão. “Ela o masturbava sem avidez”, destaca o narrador pouco depois de nos afirmar que ele e Maria jamais “deveriam ter se afastado” de “corpos do mesmo sexo” (2002, p. 13). O romance indica, nesse sentido, a posição deslocada que os personagens vivem em relação à “matriz sexual” (BUTLER, 2018) e evidencia, assim, o desconforto de um sujeito que, em busca de experiências que o façam sentir-se pertencente a algo, destitui-se da própria identidade para, enfim, propor rotas capazes e lhe apresentar novas possibilidades. O *resto*, aqui, configura-se pelo enquadramento dos personagens da narrativa em uma ordem periférica — são corpos destoantes, corpos estrangeiros, corpos que não coincidem com o todo social e se desfazem aos poucos no percurso da ficção.

Após constantes perambulações, João se muda de Berkeley para uma fundação americana em Bellagio, na Itália, no intuito de trabalhar em seu novo romance. O protagonista, mesmo longe das atribuições vividas na Califórnia, continua se movimentando a partir do seguinte questionamento: “[...] Por que havia tanta coisa a *descascar* até que pudessemos estar

aquém da gente, nos transformarmos em *ninguém* ou *quase, quase nada*, e só então, *sem nome nem espécie*, poderemos nos beijar na boca?” (2002, p. 43, grifos nossos). Essas questões dialogam profundamente com o que fora anteriormente mencionado acerca de *A fúria do corpo* (2008b), quando João Evangelista abre mão de mecanismos que o tornam identificável e categorizável. Percebe-se, pois, a exposição do “tesouro” que fortalece o personagem — o corpo. O romance ressalta, dessa maneira, como é preciso “descascar-se”, bem como fizera João Evangelista, para abrir-se ao outro; como é preciso, nesse sentido, afastar-se de nome, identidade, nacionalidade, orientação sexual e memória para que possa brotar, finalmente, algum vestígio de potência.

Quando acordei ouvi o sino que de hora em hora toca na Bellagio das ruelas e escadarias. Sentei e percebi que tinha perdido o meu próprio fio de história, como se acordasse, num repente, fora da cápsula que me sustentara por anos; pensei na *minha idade*, vi que isso para mim já não dizia nada, nem o nome que me deram na pia batismal lembrava, se é que em algum dia me deram um nome, um corpo definido, uma imersão no tempo, se é que o tempo ainda não corre para *esse ninguém que acabei sendo* em meio à Fundação americana; me coço todo como sempre faço em situações assim, tenho ainda meus ovos, apalpo-os, arregajo meu prepúcio, mostro minha glândula para essa escuridão formidável, medieval, meu pau expele um cheiro desagradável de graxas substâncias, fede, sim, pois é [...] (NOLL, 2002, p. 51, grifos meus).

É possível notar, portanto, que assim como *A fúria do corpo* (2008b), *Berkeley em Bellagio* (2002) nos apresenta a lógica do *resto*. Se no primeiro romance João Evangelista exprime enfaticamente a negação de tudo que o aproxima de um sentido de cidadania ou identidade; no segundo, João se constitui através de uma entrega total às circunstâncias. O protagonista se afasta de seu “próprio fio da história”, não fazendo questão de idade ou nome — torna-se, portanto, “ninguém” ou “quase, quase nada”. É necessário ressaltar, contudo, que na ausência de todos os mecanismos recusados pelo personagem, ele assume, assim como João Evangelista em *A fúria do corpo* (2008b), no próprio corpo — e, aqui, um corpo que se inscreve no texto pelos poros — uma espécie de força que não anula suas naturalidades: seus odores, suas secreções, seus fluídos. Em *Corpo, fora* (2015) Jean-Luc Nancy nos lembra que:

A exterioridade e a alteridade do corpo alcançam o insuportável: a dejeção, a sujeira, o seu dejecto ignóbil que dele ainda faz parte, sendo ainda a sua substância e sobretudo a sua atividade, pois é preciso expulsá-lo, o que não é um de seus menores ofícios. Do excremento à excrescência das unhas, dos pelos ou de toda espécie de verrugas e malignidades purulentas, é preciso ainda pôr para fora e dele separar o resíduo ou excesso de seus processos de assimilação, o excesso de sua própria vida (NANCY, 2015, p. 96-97).

O que Silviano Santiago (2002) propôs como porosidade, Jean-Luc Nancy define como excesso de vida. As sujeiras, os dejetos, as impurezas: é através desses excessos que a ficção

nolliana propõe personagens que têm a consciência de que “Doía a vida doía. Mas era vida” (2008b, p. 43) e, nesse sentido, impulsionam-se às possibilidades de criação a partir de um corpo que possui “o fulgor de todas as esferas” (2008b, p. 15). Desse modo, reduzindo seus sujeitos ficcionais a “corpos que ainda se desvanecem a qualquer toque de amor” (2008b, p. 17), a produção do autor gaúcho expõe muito mais que o sujeito derrotado pelas violências tão bem administradas — e, infelizmente, ainda não superadas — pelo ordenamento vigente. Nota-se:

Sei com toda a certeza de que estou de novo no meu corpo e que ele dói, dói tudo o que tinha pra doer, até que eu me levante, vá tomar uma ducha e depois nu diante do espelho me aperceba de que o meu corpo já cansou da dor, pra sempre, que ele triunfou, é belo, com ele eu poderia conviver o resto dos meus dias [...] eu já conheço esse meu corpo inteiro, e nele virá alguém, eu espero, e o fará sentir aquilo com que eu já nem contava mais tocando nesse outro, nesse aqui agora assim tão branco quanto eu próprio, magro, veias salientes, a franja recuada para que a testa toda, os olhos, o sorriso sejam beijados e morram outra vez, mais outra e outra... (NOLL, 2002, p. 62).

Reitera-se no trecho acima o que João Evangelista evidencia em *A fúria do Corpo* (2008b) ao proclamar para si a imagem da fruta podre que, mesmo em sua “carne mortuária”, faz insurgir uma força de vida. Em *Berkeley em Bellagio* (2002), ao mesmo tempo em que se expõe o corpo que “dói tudo o que tinha para doer”, alcançando o limite da dor, atingindo sua consistência e se inscrevendo no texto como *resto*, ressalta-se o corpo que “triunfou”, “é belo” — e que, além disso, abre-se ao outro. É nesse sentido que a escrita de João Gilberto Noll expõe o *resto* como impulso para novas possibilidades, resignificando, assim, o corpo de sujeitos cotidianamente violentados pela disposição do poder contemporâneo.

1.2 O RESTO EM LORDE

No rastro do resto, nota-se, também em *Lorde* (2014), romance publicado em 2004, grandes aproximações com o que fora dito até aqui sobre a escrita de João Gilberto Noll. Para além dos elementos que evidenciam traços de uma produção performática, onde se sobressai uma “escrita que aspira a abolir as fronteiras entre literatura e vida para se tornar um experimento com o corpo do próprio escritor” (VIDAL, 2010, p. 302), a narrativa em questão, no fluxo do que fora proposto em *Berkeley em Bellagio* (2002), estrutura-se a partir de um enredo que gira em torno de um escritor gaúcho que deposita no convite em que recebe para trabalhar no exterior chances de vivências que escapem à sua realidade. Destacando que “viajar deflagra o experimento que levará o eu ao limite de sua dissolução” (VIDAL, 2010, p. 300), o romance nos aponta um protagonista que, “sendo chamado por um cidadão inglês para uma

espécie de missão” (NOLL, 2014, p. 09), impulsiona-se ao deslocamento sem pensar em possíveis consequências. Afirmado que teria apenas de trocar sua “solidão de Porto Alegre pela de Londres” (2014, p. 10), o narrador-personagem, sem nome definido, apresenta-se pouco a pouco como um ser vivente em processo de destituição de mecanismos de individuação, propondo, enfim, o *corpo* como elemento central de sua formação.

Com uma mente que “começava a ficar tão seletiva com nomes”, aproximando-o de uma espécie de amnésia que o atacava como um “candidato ao Alzheimer” (2014, p. 18) o personagem, assim como os outros expostos até aqui, distancia-se paulatinamente dos resquícios de um passado e nos afirma: “E eu não tinha saudades para cultivar. Nem desejo de que alguma coisa nova se estabelecesse tão logo a manhã viesse. Bastava aquilo. E aquilo que era *pouco, quase nada*, poderia me tornar indiferente a tudo o mais”. (2014, p. 24, grifos meus). Apegando-se, portanto, ao “quase nada” que suas experiências configuram, o personagem põe em destaque o fato de que “nada em qualquer esfera que sobrevoasse qualquer país” (2014, p. 28) seria o suficiente para livrá-lo de sua redução a um “amontoado de carne sem nome, destino, moradia” (2014, p. 37). Assim, o narrador submete-se a várias tentativas de se refazer, buscando, conseqüentemente, a partir do corpo, resistir ou escapar às situações de vulnerabilidade, desamparo e solidão em que se encontra.

Por isso tudo eu me maquiava no banheiro da National Gallery, sem que ninguém entrasse ou sáísse, como se estivesse no meu camarim para logo mais fazer a festa. Seria um homem distinto, a pele macia de um *gentleman* [...] Saí mais teso do que nunca. Ninguém mais me reconheceria, já que tinha feito uma reforma em cima de alguém que eu mesmo começava seriamente a estranhar [...] Se não aderisse cegamente àquele inglês que me chamara até Londres, se não o reinventasse dentro de mim e me pusesse a perder a mim próprio, sendo doravante ele em outro, neste mesmo que acostumara a nomear de eu, mas que se mostrava dissolvido ultimamente, pronto para receber a crua substância desse inglês, ora, sem isso não calcularia como prosseguir. E uma substância que eu saberia moldar, eu sei, eu saberia: em outro e outro ainda, em mais (NOLL, 2014, p. 30-31).

Não ser mais reconhecido como o sujeito que chegara em Londres, ser “um homem distinto”. É através desse objetivo — o de se refazer, ou, como desejava João, protagonista de *Berkeley em Bellagio* (2002), *descascar-se* — que o personagem principal se articula. Importante notar, além disso, que a busca por ser um outro é algo que perpassa sempre as instâncias do corpo do narrador. Cabe, aqui, alguns apontamentos de Jean-Luc Nancy. Para o filósofo:

A verdade é a pele. Ela está na pele, ela faz pele: autêntica extensão exposta. Toda voltada para fora e ao mesmo tempo envelope do dentro, do saco cheio de borborigmos e mofos. A pele toca e se faz tocar. A pele acaricia e afaga, se machuca, se corta, se arranha. É irritável e excitável. Toma sol, frio e calor, o vento a chuva; inscreve as marcas do dentro — as rugas, as pintas, as verrugas, as escoriações e as

marcas do fora, por vezes as mesmas ou ainda as fendas, as cicatrizes, as queimaduras, os cortes (NANCY, 2015, p. 99).

O ato de se maquiar, de fazer “uma reforma em cima de alguém” que o próprio personagem já não reconhece, deixa em evidência ações de transformação que se configuram a partir do corpo (da *pele*), ações que garantem ao protagonista uma fuga da imagem de um indivíduo que ele “mecanicamente formara para os outros” (NOLL, 2014, p. 36). Nesse sentido, reconstruir a pele a partir da maquiagem afasta o sujeito ficcional de um gesto de apagamento ou esvaziamento. Eduardo J. de Oliveira, em *Inventar uma pele para tudo* (2014) destaca que “a pele, recorrentemente associada a metáforas, também existe como um conjunto de superfícies em que cada uma delas é acionada e aciona movimentos interiores” (2014, p. 50). Inventar-se um outro ao se maquiar indica, portanto, um traço de propositividade intrínseco ao personagem que, como *resto*, ainda carrega possibilidades de criação. Considerando que a pele dos sujeitos lhes confere uma “particularidade, algo que simplesmente o situa no limite de sua própria *experiência* de mundo”, ou seja, lhes confere o “exercício de uma potência específica” (OLIVEIRA, 2014, p. 52, grifos do autor)¹⁰, refazer a pele garante ao personagem experiências outras.

Virava-me para cá e para lá no tapete, nu e com a boca toda suja do vômito. Levantar não conseguia. Um tesão queria despertar, eu sentia, era um fluido que passava por toda a coluna vertebral e quando chegava na parte inferior se acumpliciava com meu pau e o deixava sufocar na posição de braços em que eu me encontrava no momento. Com jeito me virei e de fato o meu pau era a única parte do meu corpo que se reanimava. De onde vinha aquele fogo que tinha não queria apagar? (NOLL, 2014, p. 81).

O trecho acima coloca em evidência o fato de que conforme o personagem principal se desfaz de elementos idiossincráticos, formulando-se, dessa maneira, como *resto*, deixando, enfim, que o corpo se torne a instância única por onde perpassam questões que o configuram como singularidade, há o nascimento de uma potência sexual, de um “tesão” que “queria despertar”. Tendo o “pau” como a única parte de seu corpo que se “reanimava”, o protagonista ressalta sua redução a “um sujeito desmembrado com a única função de meter e ejacular” (2014, p. 82). Importante notar, contudo, que a potência sexual em destaque na narrativa acompanha sempre a imagem de um narrador entregue às circunstâncias que o aproximam até mesmo de certa animalização:

¹⁰ Aqui, o autor faz referência à seguinte afirmação de Emanuele Coccia em *La vie sensible* (2010, p. 115): “Tout vivant est avant toutes choses une apparence, une forme, une image, une espèce. L’apparence elle-même n’est donc pas accidentelle. Il s’agit d’une faculté. Comme l’a enseigné Adolf Portmann, loin d’être chez les vivants un trait secondaire et accidentel, la semblance et l’aspect des vivants sont l’exercice d’une puissance spécifique”.

O inglês continuava me limpando, agora implicava com alguma casquinha que não queria sair entre o saco e o cu, e ali ele passava com os dedos a espuma de um material de limpeza de banheiro, como se eu fosse feito realmente de um cascão de bicho, desse bicho a quem eu tanto aspirava ser enquanto ele me esfregava a glândula enxovalhada, o cu empedernido (NOLL, 2014, p. 85).

Lorde (2014) nos aponta, sob essa ótica, uma “travessia sem destino certo, uma aposta no desconhecido, cujos efeitos não se podem medir de antemão; uma viagem de aniquilação do eu que termina com uma estranha fusão com o outro” (VIDAL, 2010, p. 311). Ou seja, a aniquilação do sujeito que possui a “resistência digna de um deus” (2014, p. 90), ao mesmo tempo em que é exposto como algo que se aproxima a “um cascão de bicho”, constrói uma abertura para novos horizontes. Dessa forma, “um homem sem qualificações externas” (2014, p. 91), definhando em outro país, animalizando-se e assumindo-se como *resto*, transforma-se, a partir do corpo em uso com outro sujeito, no fim da narrativa — ao se olhar no espelho —, no *outro* que ele tanto buscara. Nota-se:

A primeira coisa que vi foi o sol rodeado de raios tatuado no meu braço. Abaixei a cabeça para não surpreender o resto. Murmurei: Mas não era no meu braço esse sol ou no de George? O espelho confirmava, não adiantava adiar as coisas com indagações. Tudo já fora respondido. Eu não era quem pensava. Em consequência, George não tinha fugido, estava aqui. Pois é, no espelho apenas um: ele (NOLL, 2014, p. 123-124).

Como argumenta Francisco Marguch (2016) em artigo sobre o referido romance, a constante do espelho em Noll pode nos indicar uma multiplicidade de possibilidades de constituição do eu arraigada ao narrador. O ponto fulcral, aqui, é o fato de que Noll adota, inscrevendo o espelho como uma espécie de dispositivo que frisa uma singularidade em constante flutuação, um corpo fincado na libertação das morfologias que antes o delimitavam. É fundamental considerar que em *Lorde* (2014), os processos de busca por um outro mediante o contemplar-se no espelho, “não são apenas de ordem psíquica ou subjetiva” (2016, p. 315), mas evidenciam, também, uma matéria corporal “que se transforma, que sempre permanece em processos de transformação”, abandonando, assim, uma “forma individual” (2016, p. 315)¹¹. O pensamento que nos guia, então, vai de encontro com uma ótica que assume os corpos encenados na literatura de João Gilberto Noll como corpos que se constroem a partir do contato com outros corpos. Em *Lorde* (2014) — bem como em outras narrativas nollianas —, nos deparamos com um narrador que busca traduzir “um corpo com o corpo do outro” (2016, p.

¹¹ As traduções no corpo do texto são nossas e retiradas do seguinte trecho em Espanhol: “es clave en la novela como todos estos procesos de cambio no son sólo de orden psíquico y subjetivo, sino que es la materia del cuerpo también la que se transforma y cambia, la que permanece siempre en procesos de transformación y abandona también la forma individual” (MARGUCH, 2016, p. 315).

317); tradução que, ao seu modo, engendra-se através de uma marcação que pensa o corpo não como uma expressão pessoal, mas como algo que habita sempre as bordas do eu e do outro. Quando o narrador se transforma pelo intermédio do corpo em uso sexual, ele grifa a noção de um exercício distante de uma sexualidade que aspira a concretização de uma identidade cercada por leituras socialmente estabelecidas, abrindo espaço, assim, para uma “experimentação com os limites da definição de si” (2016, p. 317)¹².

Visto que o personagem principal do romance em questão se desfaz completamente — afastando-se das memórias, de uma identidade, de sua terra natal e, por fim, de seu próprio *corpo* — para que só depois seja possível se transformar em outro, podemos analisá-lo em consonância das recorrências apresentadas a partir de *A fúria do corpo* (2008) e de *Berkeley em Bellagio* (2002), onde a lógica dos detritos transportados é uma questão que ecoa. Mesmo que até aqui tenham sido expostos apenas três trabalhos ficcionais de João Gilberto Noll, é possível perceber que sua escrita destaca problemas estritamente políticos ao nos colocar em constante confronto com uma ambiguidade embasada no que fora proposto como *resto*: de um lado, encontramos a destruição quase que total do ser vivente; de outro, a articulação de movimentos criativos que este ser constrói a partir de sua própria destruição.

Uma vez que pretendemos perscrutar as potências de resistência que os personagens propostos por Noll arquitetam através do corpo — ou melhor, do corpo que resta —, faz-se necessário ressaltar o que Jean-Luc Nancy propõe em *Corpus* (2000):

Enquanto houver um corpo, existirá a aurora, a aurora e nada mais (nem astros nem archotes). E existirá, terá cada vez lugar a *aurora própria* de tal corpo, deste corpo assim ou assim. Deste modo, um corpo que sofra tem a sua parte de claridade, igual a qualquer outra, e distinta. O limite da dor oferece uma evidência intensa, onde, longe de se tornar um <objecto>, o corpo que pena expõe-se absolutamente <sujeito>. Quem maltrata um corpo, encarniçando-se contra a evidência, não pode ou não quer saber que em cada pancada torna este <sujeito> — este *hoc* — mais claro, mais impiedosamente claro (NANCY, 2000, p. 48).

A aurora, para o filósofo francês, é “o único meio dos corpos” (NANCY, 2000, p. 47): o momento onde as singularidades que definem os seres viventes não são absorvidas pela luz da lua ou pelo clarão do sol — pelas singularidades outras ou por um poder normatizador. A aurora é, portanto, a apresentação de um corpo que, em sua luz própria, abre passagem ao que é distinto, e, ao mesmo tempo, *comum*. Trata-se aqui, a respeito da escrita nolliana, da

¹² “[...] Traducir un cuerpo con el cuerpo del otro es poner a jugar el cuerpo despegado de la idea de persona y más bien pensar qué pasa en los bordes, en el entre cuerpos y ese espaciamento que se abre entre singularidades. No una imaginación de la sexualidad a partir de la identidad, de lo socialmente reconocible, sino a partir de la experimentación con los límites de la definición del sí mismo, allí donde ocurre algo en el encuentro entre cuerpos” (MARGUCH, 2016, p. 317).

necessidade de compreender o corpo que, a partir dos restos, desloca-se da imagem de um objeto sobre o qual incidem determinadas violências para a imagem de um sujeito que constrói potências, significados e novas *formas de vida*, propondo-se como uma extensão da aurora — capilarizando dissensos e, enfim, delineando outras maneiras de ocupar o real.

3. DESEJO, CORPO E VIDA: LIMITES E TENSÕES BIOPOLÍTICAS EM A *FÚRIA DO CORPO*

*Corpos complexos
acordam
desejos indóceis [...]*

*Jamais entregar o desejo
de mão beijada;
manter
viva (e não intacta)
a última
dor*

— Casé Lontra Marques

O corpo inscrito como *resto* nos textos de João Gilberto Noll, além de sugerir uma consistência por meio da qual os personagens se colocam nos espaços, tensionamentos e limites que tecem as narrativas, aponta, também, para uma *forma de vida* que condiciona as circunstâncias enfrentadas pelos sujeitos encenados em suas obras. Assumimos, aqui, *forma de vida* como o termo que define “uma vida que jamais pode ser separada de sua forma”, colocando-se como uma vida “para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver” (AGAMBEN, 2015, p. 13-14)¹³. Pensar nos modos de viver que determinam as *formas de vida* sublinhadas pela escrita do autor é confrontar-se com corpos que, impondo-se nos contextos ficcionais a partir de exercícios que rasuram o funcionamento do *status quo*, põem em risco suas próprias existências. A presença, nas narrativas, de experiências sexuais e corporalidades que escapam à “matriz heterossexual”, do desprendimento de prerrogativas individualizantes e engessadas que confinam os seres vivos em realidades que os violentam, e, enfim, a negação de convenções que moldam os princípios que delineiam um ideal de *comunidade*, são, portanto, expressões dos modos de viver que fundamentam as *formas de vida* capilarizadas no conjunto narrativo nolliano. Os personagens que protagonizam boa parte do trajeto ficcional analisado podem indicar, assim, o choque estabelecido entre seus corpos e os mecanismos de higienização que incidem sobre eles — mecanismos que, capturando suas *formas de vida* à periferia do ordenamento social normativo, responsabilizam-se por mantê-las sob um constante risco de abatimento ancorado em situações de vulnerabilidade.

¹³ Podemos destacar, aqui, um dos aforismos da revista *Tiqqun*, que, tratando sobre a *forma-de-vida*, sugere que: “minha forma de vida não se relaciona a *o que* eu sou, mas *como* eu sou o que eu sou” (2001, p. 05). Tradução nossa, do Francês: “Ma forme-de-vie ne se rapporte pas à *ce que* je suis, mais à *comment* je suis ce que je suis” (2001, p. 05).

Nesse sentido, o que entra em destaque na reflexão acerca de como se relacionam o corpo e a vida dos personagens do autor, é o fato de que o elemento que mais pesa sobre a caracterização de suas *formas de vida* são as maneiras através das quais seus corpos se apresentam nas narrativas. A escrita de Noll, propondo um corpo limítrofe que acena constantemente para novas possibilidades de fragilização dos mecanismos mantidos e reproduzidos pelo ordenamento social — isto é, para possibilidades de resistência às forças de higienização promulgadas pelo poder vigente —, destaca sujeitos ficcionais estilhaçados. Contudo, por meio da forma escrita que alimenta os textos, seus protagonistas movimentam-se, fazem chocar seus corpos e reconfiguram os extremos do que é possível se pensar tanto a respeito do que se define como *vida*, quanto a respeito do que se define como *corpo*. Nota-se:

Mas me fere aceitar que não escondo de mim nem de vós (quem sois?... e sois?...) o meu trajeto cheio de recuos, paradas, síncope, acelerações, anseios fora do ar, admito ser extraviado às vezes, inexistente até, *quem sabe existente mas já morto* [...] não poderei vos doar portanto alegria mas só o anonimato mais vil se bem que anunciador de que *alguma coisa cresce em mim, em nós, e nos toma, nos restitui ao esplendor do mais humano* (NOLL, 2008b, p. 11-12, grifos nossos).

A condição que João Evangelista e Afrodite enfrentam em *A fúria o Corpo* (2008b) ao viverem pelas ruas de Copacabana em meio aos lixões, sarjetas e banheiros sujos, levando o corpo aos extremos do que ele poderia suportar ao lidar com a fome, o frio e o perigo presente a cada esquina, coloca em destaque os traços de alguém que se “sabe existente”, muito embora se considere, por vezes, “já morto”. Entretanto, marcado pelos “recuos” causados pela brutalidade que é estar à periferia da sociedade, por “síncope” e “anseios fora do ar”, o personagem acena também para uma abertura que lhe permite o retorno “ao esplendor do mais humano”. O narrador, ao pensar em seu anonimato, apagamento, e pequenez como potências anunciadoras de que “alguma coisa cresce” dentro de si, assume uma recusa de estagnação para indicar um salto em direção a uma vida que está sempre em devir — de uma vida que é, sobretudo, um “processo do desejo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 67).

A escrita de João Gilberto Noll, mesmo destacando personagens que vivem situações próximas à indiscernibilidade entre o *estar vivo* e o *estar morto*, personagens que constituem suas experiências através de um corpo que assume sua posição de *resto*, aponta rastros de resistência que passam pela esfera de um constante desejar. Adotamos, em nossa leitura, uma concepção de desejo que parte das proposições presentes em *O Anti-Édipo* (2011), de Deleuze e Guattari. Em Noll, o desejo não é, portanto, algo a ser preenchido ou alcançado; ele apresenta-se, ao contrário, como um “conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção” (2011, p. 43) da vida de seus

protagonistas. O excesso de corpo, fluídos, movimentações e espaçamentos traçados nas narrativas, partindo do desejo — dessa tensão propositiva que extrapola os personagens —, sugere um gesto revolucionário, já que “toda posição de desejo, por menor que seja, pode pôr em questão a ordem estabelecida de uma sociedade” (2011, p. 158). Consideramos, aqui, que os personagens nollianos acionam, através de seus corpos desejantes, um enfrentamento ao ordenamento de higienização e abatimento de singularidades que é orquestrado pela esfera capitalista.

Em *Micropolítica: cartografias do desejo*, Félix Guattari aponta que “todos os devires singulares, todas as maneiras de existir de modo autêntico chocam-se contra o muro da subjetividade capitalística” (1996, p. 50). É possível notar, em Noll, sujeitos ficcionais articulados por um corpo que é poroso, por um corpo desejante — e, nesse sentido, revolucionário — que se contrapõe furiosamente à imanência que advém de dispositivos modelizantes, e toma, para si, sua *forma de vida*. A escrita do autor sublinha, nessa perspectiva, corpos contrapostos ao ordenamento político e as relações de poder nele presentes, grifando gestos de resistência que despontam no devir de uma vida deslocada da subjetivação capitalística.

Na contramão do percurso presente na tradição filosófica que posiciona a noção de sujeito como uma instância ligada à natureza humana, Guattari sugere “a ideia de uma subjetividade de natureza industrial, maquinica, ou seja, essencialmente fabricada, modelada, recebida, consumida” (1996, p. 25). O filósofo e psicanalista francês indica, dessa maneira, que os meios através dos quais os sujeitos se constituem ligam-se estritamente às experiências e relações estabelecidas com o corpo social, sua fabricação de saberes, desejos e formas de socialização. Nota-se:

A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação, de semiotização [...] não são centrados em agentes individuais [...], nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam no funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extra-individual [...] quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e de produção de ideia, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos, etc.) (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 31).

Não se pode, contudo, como ressalta Fabio Soares, afirmar que a teoria de Félix Guattari sobre a produção da subjetividade comporta “de tudo um pouco, numa espécie de bricolagem de elementos gerais” (SOARES, 2016, p. 119). É preciso ter em mente que a produção da subjetividade emerge de um tensionamento de vetores variados que estão presentes nas sociedades. Tal produção manifesta-se, assim, “na própria constituição desses vetores, ao invés

de simplesmente advir deles, não sendo, portanto, produto de uma instância individual” (2016, p. 119). Ou seja, para Guattari “a subjetividade está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares” (1996, p. 33).

Os modos por meio dos quais os indivíduos vivem essa subjetividade podem ser identificados em duas instâncias. De um lado, é possível que ele viva uma relação de opressão, submetendo-se cotidianamente aos ditames da produção subjetiva articulada pelo *status quo*; de outro, é possível que haja uma “relação de expressão e criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade” (1996, p. 33), instaurando, assim, formas de singularização. Nesse sentido, para Guattari, uma das principais características da produção da subjetividade nas sociedades capitalistas é justamente o esforço incessante para minar os processos de singularização dos seres vivos e, conseqüentemente, fomentar processos de individuação.

Para o pensador, “a política da individuação da subjetividade é correlativa de sistemas de identificação que são modelizantes” (1996, p. 38). Tal apontamento nos permite considerar que a subjetividade capitalística funciona, então, como um aparato que regulamenta os modos de vida dos seres que compõem o corpo social. Sob essa ótica, de acordo com as engrenagens que mantêm o funcionamento da organização capitalista e sua gestão de corpos, a subjetividade capitalística produz indivíduos na mesma medida em que faz morrer “as potências de singularização” (1996, p. 38). Ainda em Guattari:

A ordem capitalística é projetada na realidade do mundo e na realidade psíquica. Ela incide nos esquemas de conduta, de ação, de gestos, de pensamento, de sentido, de sentimento, de afeto, etc. Ela incide nas montagens da percepção, da memorização, ela incide na modelização das instâncias intra-subjetivas [...] A ordem capitalística produz os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes: como se trabalha, como se é ensinado, como se ama, como se trepa, como se fala, etc. Ela fabrica a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo [...] em suma, ela fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 42).

É nesse sentido que afirmamos que a escrita de João Gilberto Noll pode nos apontar, através das encenações adotadas por seus personagens, modos de vida — que configuram, por sua vez, *formas de vida* — deslocadas da subjetivação capitalista, anunciando, como sugere David Treece, tradutor de suas obras para o inglês, “a certeza de que a potencialidade humana está travada e de que seus desdobramentos possíveis não foram esgotados” (1997, p. 07). Pensar nos corpos dispostos no trajeto ficcional do autor, considerando sua escrita a materialização de

“um exercício desejante”¹⁴ (NOLL, 1996), nos coloca em contato direto com a imagem de sujeitos que negam, a todo instante, os “esquemas de conduta”, “ações”, “gestos” e “afetos” responsáveis por manter o funcionamento das engrenagens que sabotam as possibilidades de singularização. Assim, pensamos que não se trata, em Noll, de um processo criativo responsável por sublinhar personagens fincados em “uma subjetividade em crise”, como parece sugerir Paloma Vidal (2006, p. 203) em sua análise acerca dos traços performáticos na narrativa nolliana. Trata-se de uma escrita modelada na contramão das formas de adestramento responsáveis por castrar o desejo dos sujeitos históricos e, conseqüentemente, categorizá-los a partir das determinações de um ideal de comunidade. Os personagens que se insurgem, nas narrativas, mediante à fundação de corporalidades dissidentes, evidenciam, então, muito mais uma crise vinculada ao ordenamento político e social no qual eles se inserem, do que uma fratura ligada às particularidades que os constituem. Cabe, aqui, breve retomada do momento em que o narrador de *A fúria do Corpo* (2008b) é apresentado:

O meu nome não [...] O meu nome de hoje poderá não me reconhecer amanhã [...] Não me pergunte pois idade, estado civil, local de nascimento, filiação, pegadas do passado, nada, passado não, nome também: não. Sexo, o meu sexo sim: o meu sexo está livre de qualquer ofensa e é com ele-só-ele que abrirei caminho entre eu e tu, aqui. Mas se quiser um nome pode me chamar de Arbusto, Carne Tatuada, Vento. O que não vou te declarar é o nome de todos os dados que me confrangem a uma certidão que além de em embalsamar num cidadão que desconheço servirá de pista a esse algoz (imperceptível de tão entranhado nas nossas já tão fracas presenças) (NOLL, 2008b, p. 09, grifos nossos).

A negação do nome, estado civil, idade, passado e local de nascimento pode soar, à primeira vista, como uma forma encontrada pelo protagonista de se diluir, fraturar-se, desfazer-se. É natural que essa seja a primeira consideração a respeito da cena, uma vez que essas são as exigências e arbitrariedades que afastam os seres vivos de algo meramente biológico e os transformam em seres de direito. Se pensarmos, contudo, que essas exigências — organizadas e mantidas pelo ordenamento capitalista — são os fatores que impedem que os sujeitos históricos criem processos de diferenciação que os singularizem, é possível ler o trecho como um manifesto — e um ato — de resistência aos dispositivos de individuação.

“O meu nome de hoje poderá não me reconhecer amanhã” (2008b, p. 09), afirma o narrador. Essa imposição, partindo da negação de um nome que outrora fora atribuído ao personagem, coloca em evidência que os processos de constituição de um sujeito são ininterruptos. Fixar-se em um nome ou em qualquer outra matriz que produz um indivíduo é

¹⁴ Entrevista concedida a “Copo de mar”. Disponível em: <<http://www.joaogilbertonoll.com.br/estudos.html>>. Acesso em: 27/01/2019.

enclausurar a singularidade do corpo e suas potências; por isso, anuncia o narrador: “não soldo portanto à minha cara um nome preciso” (2008b, p. 09). Curioso é, ainda, perceber que embora negue o nome de uma “certidão”, o narrador se proclama “João Evangelista”:

Não me queira ingênuo: nome de ninguém não. Me chame como quiser, fui consagrado a João Evangelista, não que meu nome seja João, absolutamente, não sei de quando nasci, nada, mas se quiser o meu nome busque na lembrança o que mais instável lhe ocorrer (NOLL, 2008b, p. 09).

Podemos pensar, aqui, como sugeriu Gustavo Guimarães, em seu artigo *João-alguém, João-ninguém: o duplo em João Gilberto Noll*, que “o nome João, não raro entre os brasileiros, designa popularmente qualquer cidadão e, por se tratar de um nome comum, revoga a si mesmo” (2013, p. 70). Dessa maneira, mesmo evocando um nome na narrativa, a negativa permanece: “nome de ninguém não”. “João Evangelista” coloca-se quase como o “João Ninguém” comumente atribuído, no imaginário brasileiro, ao homem pobre, cuja morte é indiferente às organizações de poder que moldam o ordenamento social. O protagonista proclama-se, portanto, com um nome que, ao mesmo tempo em que o singulariza — uma vez que nega as determinações da subjetivação capitalística resultante de uma “certidão” —, o generaliza, colocando-o como um “qualquer”.

A força política que o narrador assume consiste, pois, no abandono de elementos determinantes em detrimento de um por vir, de uma constante mutabilidade de si mesmo: “mas se quiser o nome busque na lembrança o que mais instável lhe ocorrer” (2008b, p. 09). Para Guattari, “o que vai caracterizar um processo de singularização [...] é que ele seja automodelador” (1996, p. 46), fazendo com que o indivíduo adote suas especificidades e se imponha no meio social como um sujeito autêntico e deslocado dos dispositivos de higienização. “Arbusto”, “Vento” e “Carne Tatuada”: são essas as sugestões que o protagonista indica logo após sublinhar a instabilidade que deve ser atribuída ao seu nome. Com a inscrição de elementos naturais como “vento” e “arbusto”, instaura-se no texto um lirismo que, ao invés de direcionar nossa leitura acerca da negação do nome à expressão de uma decadência, pode nos indicar uma demarcação de força. Esse movimento é reiterado, inclusive, com a imagem destacada em “Carne Tatuada”: nome que ressalta uma resistência — ou sobrevivência — às marcas das violências que incidem sobre o corpo do protagonista. Nesse sentido, a automodelação que impulsiona os processos de singularização, apresenta-se, em *A fúria do Corpo* (2008b), mediante a força — inscrita quase sempre de maneira lírica — que perpassa um corpo desejanste e as formas através das quais ele é apresentado na narrativa.

Logo após negar o nome, consagrar-se “João Evangelista” e impor-se no romance através do corpo — “o meu sexo sim” —, o narrador começa a descrever sua companheira, posteriormente batizada, por ele, como “Afrodite”. Nota-se:

[...] sei que és mulher porque teus lábios vaginais estão descobertos sob a saia roxa e eu os vejo entreabertos revelando pétalas de outros lábios, sei que és mulher não porque te queira assim mas porque tua voz que ouço agora tem o riso das cordas mais tesas, vibra como se quebrasse com a ponta mais penetrante os cristais mais raros, a tua voz estilhaça o que por perto se espanta, o raio da tua voz tem o poder de paralisar os despercebidos [...] também não irei te nomear, os nossos nomes não serão pronunciados até que chegue o dia de serem proclamados, já toquei nos teus lábios vaginais, já penetrei entre eles, o meu sexo sim, o nosso sexo, e agora é tudo como se fosse nossa origem e esses lábios túrgidos, meu pau lateja como um animal farejando os umbrais do paraíso, aqui a história se inicia e nada mais importa, um homem e uma mulher se reconhecem em plena Atlântica, não termos pouso nem casa não importa, aqui começa o esplendor de uma miséria (NOLL, 2008b, p. 10).

Há aqui um movimento de escrita extremamente poético fixado nas descrições de João Evangelista acerca do corpo de Afrodite. “[S]ei que és mulher porque teus *lábios* vaginais estão descobertos sob a saia *roxa* e os vejo entreabertos revelando *pétalas* de outros *lábios*”, afirma o narrador. A evocação lírica configurada mediante a escolha de “lábios”, “roxa”, “pétalas” e, novamente, “lábios”, é atravessada por sensualidade e erotismo. Podemos perceber, também, a presença de uma vibração contestante, uma vez que a repetição dos “s” traz à afirmação do narrador um eco que perpassa toda sua locução. Há, então, na apresentação de Afrodite, uma força insinuada por meio de uma forma escrita que nos permite, no processo de leitura, algo que beira a coagulação do corpo da personagem. Notamos também a proposição de certa fragilidade configurada através de palavras como “descobertos” e “entreabertos”, como se a personagem estivesse entregue ao outro — ao narrador. Essa fragilidade, contudo, desmonta-se não só por meio da sonoridade atribuída à narrativa, mas também por intermédio da descrição da força intrínseca à voz da personagem, que “estilhaça o que por perto se espanta” e possui “o poder de paralisar os despercebidos”. É possível que essa oposição entre força e fragilidade indique, em certa medida, o tensionamento entre as situações de violência e vulnerabilidade que a personagem enfrenta e a resistência ancorada no desejo que atravessa seu corpo.

Cabe notar, ainda, que a amante de João Evangelista não é apresentada com um nome de certidão. Primeiro, instaura-se um corpo, depois, nega-se um processo de individuação: “também não irei te nomear”, afirma o narrador. O sexo do protagonista e sua companheira são, aqui, as potências de singularização que perpassam suas existências. A origem está no desejo como força produtora, no sexo, no corpo, no prazer, no “pau que lateja como um animal farejando os umbrais do paraíso”. Assim, como afirma Ilza de Souza (2018) em seu artigo que relaciona as noções de corpo, obscenidade e prazer em *A fúria do Corpo*, podemos pensar que

a escrita nolliana “exprime o inexprimível em subjetividades desconstrutoras e desconstruídas, instando-as à luxúria e a privações que tocam a morte [...] dilacerando o corpo comunicante da cidade, com a força explosiva da carne” (2018, p. 131). Trata-se de fazer com que o próprio texto, deixando fluir a linguagem escrita como um organismo vivo que pulsa tal qual o desejo dos personagens propostos, assuma uma corporalidade e, enfim, extrapole seus limites para pôr em evidência o “esplendor de uma miséria”.

A escrita do autor destaca, dessa forma, uma proximidade com a sugestão de Guattari, onde “o desejo só pode ser vivido em vetores de singularidade” (1996, p. 42). Dessa maneira, apresentam-se em *A fúria do Corpo* (2008b), sujeitos ficcionais que, singularizando-se, movem-se por uma “afirmação positiva de criatividade, por uma vontade de amar, por uma vontade de simplesmente viver ou sobreviver, pela multiplicidade dessas vontades” (1996, p. 47). Tendo em vista que o desejo “abraça a vida como uma potência produtora” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 44), podemos pensar que os personagens de João Gilberto Noll, afastando-se da subjetivação capitalística, conduzem seus corpos uns aos outros justamente pelo ímpeto de produção de possibilidades outras — pelo ímpeto de produção de um real que não dizime suas *formas de vida*:

Só o nosso amor incrustado nessa desolação fermentará a cada dia mais o seu encanto e nada nos faltará, nem mesmo este pão que reparto agora com ela aqui metidos num beco imundo entre dois prédios, ela abre minha braguilha e diz com a língua cheia como um sapo digerindo um réptil, diz que meu pau está vermelho-em-riste, se eu não quero meter na xota enlouquecida dela, eu meto sim sem cerimônias, varo as entranhas dela com meu mais tenso mel, vomito todo o meu néctar lá pelo dentro mais impenetrável dela e nela o reinado resplandece, nos sentamos, nos deitamos no chão duro, foder se dissolveu no chão mais duro, aliviados no meio da penúria nos olhamos e percebemos o quanto amor se pode ainda sustentar (NOLL, 2008b, p. 11, grifos nossos).

Assim, o corpo nolliano pode ser lido como um impulso de criação. O “amor incrustado” na “desolação” que os protagonistas enfrentam, opera, a partir do desejo, fissuras no ordenamento que os reprime, fermentando, enfim, uma vida que beira a animalidade num movimento quase que contraditório responsável por propor tanto a expressão de uma decadência, quanto a encenação de uma potência que se afasta da subjetivação capitalística. A “xota enlouquecida” explorada até “as entranhas”, um corpo aberto ao outro para receber, em seu “impenetrável”, o “néctar” que faz resplandecer uma espécie de “reinado”, aponta, num gesto lírico, uma força de criação intrínseca a um personagem inserido em uma realidade de vulnerabilidade, abandonado “num beco imundo entre dois prédios”.

Fábio Camargo, em artigo de título *Orifícios e secreções: a poética erótica de João Gilberto Noll* (2008), afirma que a escrita do autor está ligada à constante construção de seus

personagens a partir de um panorama escatológico. Nesse sentido, o crítico expõe, tendo como base leitura do romance *A céu Aberto* (2008), que “a inércia é o que move a errância das personagens nollianas. Nelas não há mais desejo, existe inércia, e a movimentação se faz a partir disso — o mundo já não vale a pena para esses personagens” (2008, p. 03). Torna-se difícil, tendo em vista os apontamentos precedentes, emparelhamos esse tipo de atribuição à escrita do autor: uma escrita que situa seus personagens na ausência de desejo, colocando-os na absoluta falência. É preciso, contudo, considerarmos a sugestão acerca do “escatológico”, que, sim, faz-se presente tanto nas maneiras que o autor se utiliza para descrever o corpo de seus personagens, quanto nos recursos formais que estruturam suas narrativas. Entra em cena, dessa maneira, a construção de uma análise baseada no entre-lugar resultante das tensões entre a força de vida fixada no desejo dos personagens e o contra-ataque político e modelizante que incide sobre seus corpos desejanos.

Nessa perspectiva, ao considerarmos os polos força de vida/derrota presentes na narrativa, podemos sugerir que o projeto ficcional do autor é organizado por meio de:

[P]edaços cartográficos, ruínas de feição implacável que se desenham, com rasgões de violência e se cravam no que resta de humano [...] Preparar a língua para esse resto inassimilável implica situar o impossível, o descontínuo, as interrupções que imobilizam o plano sintático, incluindo-o no delírio, quebrando as palavras, revolvendo os signos não fonéticos da escritura [...] O narrador nolliano dissemina na língua, na linguagem, na escritura, o mal político. No interior da língua, ele faz o seu riscado, joga com os limites dela e introduz o escândalo, revolvendo junto o que se passa de um corpo a outro, a desfazer os enunciados, fraturar as palavras. No possível e impossível do corpo, que o sol devora, exhibe a escrita do transe (SOUZA, 2018, p. 137-138).

O ponto nodal da proposta nolliana é ancorado em formas de disseminação do mal político, sem que este mal projete, em suas narrativas, um beco sem saída para os personagens que são propostos. Em entrevista concedida a Regina Zilbermann, João Gilberto Noll afirma que sua escrita parte de uma relação de “insuficiência com o real” (NOLL, 1990). Não queremos, aqui, justificar questões estéticas ou temáticas partindo de aparatos autobiográficos — mesmo porque, como fizera notar Diana Klinger (2006), embora parte da obra nolliana carregue traços biográficos, esse movimento surge em uma *ficção de si* que tem “como referente o autor, mas não enquanto pessoa biográfica, e sim o autor como personagem construído discursivamente” (2006, p. 66). É significativo, portanto, que tendo em vista enredos sustentados a partir de uma insuficiência com o real, os textos de Noll consigam sugerir outros modos possíveis de se ocupar a realidade: proliferando dissensos, disseminando desejo. Notamos então, de um lado, expressões textuais que evidenciam personagens que colocam o corpo em cena extrapolando sempre os limites que ele pode romper não apenas em busca de

sua própria diluição, mas também como forma de produção de realidades outras; de outro, notamos expressões textuais que, fraturando o corpo dos personagens propostos, ressaltam que “é de importância vital para uma sociedade reprimir o desejo” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 158), pois este “é revolucionário por si mesmo” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 159) e, conseqüentemente, coloca em xeque o funcionamento das operações que higienizam os sujeitos históricos.

3.1 DO CORPO VULNERÁVEL AO CORPO-ESCRITA

Em entrevista, João Gilberto Noll afirma que:

A literatura [...] deve ter compromisso com o fenômeno humano, seja ele tarado, equivocado, deformado ou politicamente superincorreto. Às vezes, a força poética vem da deformação, do olhar torto, um olhar instintivamente inadequado. À literatura não cabem essas questões: o que é destrutivo, o que é edificante. Porque, às vezes, o que há de mais edificante, na função estética, é aquilo que é mais destrutivo. Às vezes, você vai construir um tufão de esperança em cima das ruínas, em cima do aniquilamento, em cima dos destroços (NOLL, 1997, p. 83).

Destacamos, até aqui, como o autor inaugura em seu texto um corpo fincado no *resto* que, ainda assim, posiciona-se nos contextos ficcionais adotando o desejo como força produtora. As narrativas nollianas partem, como é possível notar no trecho da entrevista, de uma ótica que vê na deformação uma potência poética que não distingue os extremos responsáveis por caracterizar o que é destrutivo ou o que é edificante. Trata-se de uma literatura do corpo inadequado, de uma literatura que se compromete com o fenômeno humano — e, conseqüentemente, com questões vinculadas às políticas que buscam definir quem merece ser visto como um sujeito de direito e quem, por não corresponder ao que as engrenagens políticas determinam, é reduzido à expressão de mero organismo, mera existência biológica. Dessa maneira, é em cima do aniquilamento e dos destroços que João Gilberto Noll busca construir um tufão de esperança.

Vemos, aqui, uma poética da reciclagem: não como se os corpos propostos pelo autor devessem ser refeitos à luz de um ordenamento arbitrário e higienizador, mas como se eles adotassem sua destruição como parte de um ciclo incessante, retornando sempre como algo que não cabe nas prerrogativas antes responsáveis por inseri-los em situações de vulnerabilidade e apagamento. Nesse sentido, as movimentações políticas presentes na escrita de Noll são

ancoradas na construção de um “afresco do tempo em que estamos vivendo”¹⁵ (NOLL, 1996), sem deixar, contudo, que seu trabalho adote um caráter panfletário. Ao contrário, ainda que as proposições estéticas e temáticas de seu conjunto ficcional estejam estritamente carregadas de uma urgência política, sua obra pode ser lida como a resultante de “uma certa militância da linguagem” — ou seja, é pelo mundo simbólico da linguagem¹⁶ (NOLL, 2005, p. 08) e as formas mediante as quais ela se organiza na materialidade textual, que o autor gaúcho sublinha as fraturas que os corpos de seus personagens enfrentam e, assim, destaca a necessidade de se repensar categorias comumente engessadas em um imaginário social que tiraniza modos de vida contrapostos ao seu ordenamento.

Nessa perspectiva, por intermédio de ensejos ficcionais que aglutinam forma e sentido narrativo, podemos notar, como afirma Victoria Cócáro em *Los cuerpos vulnerables de João Gilberto Noll*, que:

Noll expõe os corpos de seus personagens em um movimento de precarização das classificações, identidades, formas físicas, características e faces; são corpos que expressam a pobreza em sua materialidade (através de marcas, transformações, enfermidades, gozo, travessias) e naquele lugar criam novas visibilidades que podem fragilizar as identificações de conceitos cristalizados (CÓCCARO, 2017, p. 250)¹⁷.

O que está em cena no projeto ficcional nolliano caracteriza-se pela encenação de um corpo hiperbólico e, por vezes, multiforme. É possível perceber os traços de fragilização de conceitos cristalizados nas maneiras por meio das quais a hipérbole corporal nos textos do autor demonstra novas *formas de vida* ao propor a transformação do corpo de seus personagens. Em meio à precariedade, adotando o corpo como o centro das constituições do eu, os personagens nollianos rearticulam suas próprias definições e ressignificam suas próprias margens. Evidencia-se essa constante — o corpo como consistência mutável e fundadora de outras *formas de vida* —, por exemplo, em *A céu aberto* (2008), quando o irmão adoecido e fragilizado do narrador-protagonista, imerso em um cenário marcado pela guerra, transforma-se em mulher, sendo reinscrito no texto com a imagem de um corpo feminino: “quando voltei o meu irmão estava diante do fogão aguardando a subida do leite que fervia. Ele vestia uma camisola azulada que lhe vinha até os pés descalços [...] e do outro lado do tecido fino havia o corpo de uma mulher” (2008, p. 66). Dessa forma, os textos de João Gilberto Noll ressaltam

¹⁵ Entrevista concedida a Bernardo Ajzenberg. Disponível em: <<http://www.joaogilbertonoll.com.br>>. Acesso em: 12/11/2018.

¹⁶ Entrevista concedida a Paloma Vidal e Daniel Barreto, em 2005.

¹⁷ Todas as traduções desse texto são nossas. Do espanhol: “Noll expone los cuerpos de sus personajes en un movimiento de precarización de las clasifiaciones, identidades, formas físicas, rasgos y rostros; son cuerpos que expresan la pobreza em su materialidad (a través de marcas, transformaciones, enfermedades, goce, travesías) y allí crean nuevas visibilidades que pueden generar a desidentificación de conceptos cristalizados”.

corpos “que expressam sua potência de variação e singularidade, que materializam o invisível e adquirem novos umbrais de realidade” (2017, p. 252)¹⁸ mesmo em situações de vulnerabilidade, nos permitindo “refletir sobre alguns aspectos das sociedades contemporâneas, abrindo questionamentos sobre as esferas da vida e do humano” (2017, p. 251)¹⁹.

Situar os corpos presentes no conjunto ficcional nolliano sobre um quadro a partir do qual tensões de diversas ordens se entrecruzam: este é o exercício necessário para que possamos enxergar, tal como uma enorme pintura pontilhada admirada de longe, os feixes de sentido que nos permitem desvendar com maior clareza, pouco a pouco, a amplitude política intrínseca à escrita do autor, assentada em grande parte sobre “uma viscosidade anônima pela qual os personagens se dissipam como microrganismos em estado mineral” (2017, p. 258)²⁰. Esse anonimato, essa existência que se prolifera em seus textos por meio de um corpo que recusa qualquer comporta, fixando-se no *resto* que o constitui, expõe, muitas vezes, fraturas que nos propiciam fortes reflexões sobre os processos de higienização que as sociedades contemporâneas direcionam aos seres viventes.

Em *A fúria do Corpo* (2008b), João Evangelista diz viver apenas as “possibilidades do possível” (2008b, p. 13), transitando sempre por pequenas rotas de escape e resistência presentes no cenário deteriorado em que lhe é permitido existir. Assim, destaca o narrador:

Hoje [...] compreendo enfim que vale a pena ter vindo até aqui e que estar vivo é uma espécie de rebelião contra essa sina de se ir puxando a vida como quem puxa a corrente inesgotável de uma força que nos excede, rebelião contra essa sina de se ir vivendo como quem puxa o fantasma que nos extenua sem que saibamos que déspota é esse que nos quer assim consumidos [...] (NOLL, 2008b, p. 13-14).

É preciso investigar, a partir das formas através das quais os corpos dos personagens são dispostos na narrativa em questão, quais são os traços na escrita do autor que indicam *qual vida* ele propõe e, além disso, para quais urgências ela nos aponta. É possível notar que os sujeitos ficcionais reconhecem que “estar vivo é uma espécie de rebelião” contra as condições de violência e desamparo enfrentadas, e que, mesmo vivendo em constante vulnerabilidade, há uma força que os excede e os propicia um embate ao “déspota” que os insere — e os mantém — em contextos de tirania social. João Evangelista, logo após afirmar não saber que “déspota” é esse que os “quer assim consumidos”, em um diálogo com Afrodite, questiona: “Sabe que nós

¹⁸ Do espanhol: “que expresan su potencia de variación y singularidad, que materializan lo invisible y adquieren nuevos umbrales de realidad”.

¹⁹ Do espanhol: “podemos reflexionar sobre algunos aspectos de las sociedades contemporâneas, abriendo interrogantes sobre el alcance de la vida y lo humano”.

²⁰ Do espanhol: “una viscosidad anónima em la que los personajes se disipan como microorganismos em estado mineral”.

não comemos há dois dias e meio e que assim mesmo há um Governo sobre nossas cabeças?” (2008b, p. 27). Há a consciência da existência de um “Governo”, de uma organização política que articula questões econômicas, ideológicas e sociais, de um elemento que reprime o desejo que perpassa seus corpos, negando-os suas expansões ao outro e às potências de uma vida fora dos ditames da subjetivação capitalista. O que pesa na reflexão de João Evangelista é, portanto, perceber que a existência de um Governo e as realidades que atravessam seu cotidiano são forças que se entroncam e direcionam ao seu corpo situações de fome, violência e frio — situações que fundamentam as possibilidades de deslocamento entre o “existente” e o “morto”.

Nota-se:

Sabemos que essa paz é provisória para quem vive na última lona como nós dois, na rua, uma bala pode estar viajando em nosso encalço, o Esquadrão da Morte pode ver em nós carne própria de presunto, estamos sem banho, o cheiro que exalamos embora sem o aparato do fedor é qualquer coisa de rude, perigoso, matéria viva sem fingidas fragrâncias, a bala pode estar se aproximando do alvo e nada valerá a nutrição do pão que nos deixa lépidos como um passeio irreal [...] (NOLL, 2008b, p. 18-19, grifos nossos).

Percebemos no trecho em destaque — cena em que João Evangelista e Afrodite observam frangos serem assados em uma vitrine de restaurante — que os protagonistas experienciam sempre uma “paz” que é “provisória”. Fica em evidência que, mesmo nesses momentos, os personagens não se permitem ignorar as possibilidades de efetivamente encontrarem a morte, vivendo sempre sob tensão, sempre atentos. Quando João Evangelista narra que “uma bala pode estar viajando” em sua direção, ele salienta um cenário que fortalece a posição de um sujeito que, simplesmente “existente”, pode ser visto a qualquer momento como “carne própria de presunto” e ser abatido pelo “Esquadrão da Morte”. É significativo, também, que “Esquadrão da Morte” seja um termo proposto com letras maiúsculas em suas iniciais. Esse movimento estético de escrita confere à expressão um tom institucionalizado acerca das ações que violentam os protagonistas do romance. O “Esquadrão da Morte” não é, dessa maneira, um acaso, mas sim um aparato de poder e extermínio organizado e, quiçá, legalizado.

Seguindo com uma leitura ancorada nas relações entre a imagem do corpo, as forças que podem o abater, e a vida dos personagens, percebem-se as seguintes descrições dos sujeitos ficcionais: “sem banho” e “matéria prima sem fingidas fragrâncias”. Encena-se, assim, uma configuração narrativa que une o estado do corpo dos personagens às formas por meio das quais estes são vistos tanto pelo “Esquadrão da Morte”, quanto pelo leitor. Nota-se:

Eu me levantei pra mijar e fui entrando por uma macega tirei o pau pra fora começo a mijar e vejo um grito vindo de baixo dois leprosos um em cima do outro e eu tava

mijando em cima deles o debaixo devia ser mulher porque tinha umas sobras pelancudas onde outrora devia ser o seio o de cima tinha uma bunda carcomida por crateras e os dois olharam pro meu pau e riram um riso doido e o debaixo que deveria ser mulher pediu que eu mijasse mais [...] e lá embaixo estavam os dois recebendo em gozo o banho de mijo e bebendo o mijo e começaram a rolar pelo chão e exalar doidos gemidos gargalhadas e ali onde eles deveriam ter o sexo era pura lama de sangue e aí percebi mesmo que o de baixo era mulher e o de cima era homem porque no de baixo só se via sangue no sexo e no de cima havia uma massa ensanguentada e ainda latejante entre as pernas corri metendo o pau pra dentro da braguilha [...] (NOLL, 2008b, p. 52).

A cena nos coloca, nesse instante ficcional, em uma relação com o texto que beira a agonia. A falta de vírgulas confere à narrativa um fluxo contínuo, aproximando-nos de uma experiência estética violenta e urgente. Encaramos, dessa forma, os corpos entregues à velocidade com a qual o “Esquadrão da Morte” pode abater, através de uma casualidade institucionalizada pelas determinações do poder, suas existências — uma vez que, como enfatiza o narrador, “uma bala pode estar viajando” ao seu “encalço”, aproximando-se “do alvo” (2008b, p. 18) que é o seu corpo. Essa forma escrita imprime, também, as urgências experienciadas pelos corpos propostos nas narrativas. A leitura contínua que embala o relato de João Evangelista, além de acentuar o desconforto de quem entra em contato com o texto, expõe a urgência do narrador. Em momentos como esse, é possível notar que a narrativa, em sua textualidade, assume uma *corporeidade*. Assim, numa profusão isomórfica, a velocidade do relato — que assume uma fluidez descontrolada mediante a sua forma escrita — aglutina-se aos significados da barbárie experienciada por seu narrador. Noll sublinha, aqui, com sua “militância da linguagem”, um corpo violentado que, tendo seus limites tensionados a cada linha, constitui uma existência constantemente atravessada pela vulnerabilidade.

A forma que o autor se utiliza para construir a comunicação estabelecida entre o narrador e os leprosos também destaca os traços de precariedade que tangenciam as realidades dos personagens. João Evangelista e os leprosos apenas se observam e assumem certa distância. Ao mesmo tempo, parecem estar sensivelmente conectados pela tensão estabelecida entre seus corpos e as condições em que estes estão inseridos. As expressões orais que traçam um paralelo comunicativo entre os personagens não vão além dos gritos de “mais” que os leprosos direcionam a João antes de, vez ou outra, receberem “em gozo o banho de mijo” para bebe-lo e rolarem “pelo chão” exalando “doidos gemidos gargalhadas”. Para Victória Cócáro:

O cenário de precariedade que apresenta e incorpora os corpos dos personagens, propondo-se como esse espaço relacional onde ocorre a vulnerabilidade dos corpos, pode ser percebido, em toda obra de Noll, através da vulnerabilidade — aberturas, cortes, tensões, hibridez — de sua escrita. Em primeiro lugar, sua escrita está atravessada por uma tensão entre o grito, o balbucio, o murmúrio, os gemidos, o

inexpressivo; como se pretendesse afastar-se do sentido em direção a uma mera voz, seus sons e ruídos²¹ (CÓCCARO, 2017, p. 265).

Voltamos, novamente, às construções textuais que aproximam os corpos propostos nas narrativas das maneiras através das quais podemos ler suas existências. Aqui, tal caracterização, além de se fazer notar pelas descrições dos corpos dos leprosos — fragilizados, quase que em ruínas —, destaca-se também nas gestualidades corporais que afastam os personagens da imagem de um sujeito distante das violências sociais. Trata-se, como afirmara Daniel Barreto da Silva, da encenação de um corpo fraturado que “chega a querer expelir das páginas sua materialidade em uma escrita visceral [...] de forma que o leitor possa quase tocá-la” (2006, p. 53). Assumindo expressões corporais que beiram a deterioração, os personagens sublinham uma situação em que suas existências são reduzidas apenas à vida biológica: “o debaixo devia ser mulher porque tinha umas sobras pelancudas onde outrora devia ser o seio o de cima tinha uma bunda carcomida por crateras” (2008b, p. 52).

Eu vi o menino o meu menino jogado no chão, *nu, morto o meu menino com um tiro cavernoso no coração*, corri para o encontro dele e que me matassem por eu correr e que me trucidassem e que me esartejassem mas aquele era o meu menino e estava morto ali com um tiro cavernoso no coração atirado na laje fria, e me ajoelhei e peguei sua cabeça, e seu corpo, *frio, eu pus sobre meus joelhos e éramos como do mesmo mármore*, da mesma pedra como a madona e o seu filho e ninguém nos tiraria nem uma lasca, lambi sua ferida do coração e veio um PM e me esbofeteou e me deu duas patadas com a bota no meu peito e duas coronhadas no meu púbis e falou que eu era uma mãezinha puta com seu filhinho morto e me atirei sobre o corpo do menino e gritei que dali não sairia e que iria pra cova com ele porque ele era um anjo e me trazia a boa nova e que eu amava até o cerne do coração; aí passou um homem com um terno cinza lustroso e berrou que acabassem com aquela pietá ali e o PM já não suportando *a cena do vivo e o morto enlaçados* passou a baioneta pela minha barriga e na minha barriga brotou um risco de sangue e retiraram o corpo do menino dali e me arrastaram para o corredor e me jogaram novamente na fila logo logo chegou a minha vez numa sala ampla e me atiraram numa cadeira e diante de mim havia quatro investigadores (NOLL, 2008b, p. 69, grifos nossos).

Após o fim da cena com os leprosos, João Evangelista se perde do menino que o acompanhava, encontrando-o morto algumas páginas a frente. O trecho acima, repetindo formalmente o ritmo urgente e ininterrupto — que, embora presente em todo o romance, intensifica-se em cenas como essa —, destaca o “menino jogado no chão, nu (...)”, assassinado com “um tiro cavernoso no coração”. A nudez, aqui, pode evidenciar ainda mais a vulnerabilidade enfrentada pelos personagens, pois ao se emparelhar à imagem de um corpo efetivamente morto, expõe o limite das ações higienizadoras promulgadas pelo ordenamento

²¹ Do espanhol: El escenario de precariedad que presentan y encarnan los cuerpos de los personajes, al proponerse como ese espacio interrelacional donde ocurre la vulnerabilidad de los cuerpos, puede percibirse en toda la obra de Noll a través de la vulnerabilidad — aperturas, cortes, tensiones, hibridez — de su escritura. Em primer lugar, su escritura está atravesada por una tensión hacia el grito, el balbuceo, el murmullo, los gemidos, lo inexpressivo; como si se quisiera alejar del “sentido” hacia una mera voz, sus sonidos y ruidos.

social. Importante ressaltar, além disso, a aproximação que João Evangelista traça entre o seu corpo vivo e o corpo morto — e nu — do menino estirado no chão: “e me ajoelhei e peguei sua cabeça, e seu corpo, frio, eu pus sobre meus joelhos e *éramos como do mesmo mármore*” (2008b, p. 69, grifos nossos). O narrador, nesse instante, coloca-se como um semelhante do menino, fazendo com que o leitor desloque a imagem de João como sujeito “existente” ou “quase morto” à imagem de um sujeito “morto”. Curioso, contudo, que ao evocar a palavra “madona”, João também os coloca como uma espécie de materialização de um objeto artístico mimético de Maria e o Menino Jesus, levando à cena brutal e desesperadora um elemento religioso que, de certa maneira, confere ao momento de leitura um contraponto que beira a redenção cristã e sua promessa de vida eterna — “ninguém nos tiraria nem uma lasca”.

Há, ainda, a inscrição de uma força que extrapola João Evangelista: “me atirei sobre o corpo do menino e gritei que dali não sairia” (2008b, p. 69), ressalta o narrador. Notamos novamente, entretanto, através da imagem do PM e do homem com um terno cinza que gritou para que “acabassem com aquela pietá”, a existência de uma organização de poder que usurpa essa mesma força. O PM, ao passar a baioneta na barriga do personagem principal por estar cansado da aproximação — ou melhor, da quase indiscernibilidade — entre este e o corpo morto do menino, coloca em destaque a força repressiva do que anteriormente fora exposto como “Esquadrão da Morte”.

O nó político-estético para o qual a escrita de João Gilberto Noll aponta é, enfim, o resultado do embate entre os *corpos* inscritos em suas narrativas e as *formas de vida* ligadas a esses corpos. O projeto ficcional de João Gilberto Noll, ancora-se, portanto, no despertar de uma consistência resultante da soma entre corpo e forma narrativa, destacando as consequências e limites de um ordenamento *biopolítico* que possui, no centro de sua organização e funcionamento, o controle da vida dos sujeitos como um ponto primordial.

a gente tá aqui levando essa vida porque tem gana, nunca ninguém dá esmola de graça pra esse *bichinho aqui chamado homem*, a gente leva porrada e vai levando porque sabe que o mundo é nosso, anjo que é bom a gente nunca viu fora da ideia, a gente sim, a gente vê a gente, toca na gente, odeia, fere, ama a gente, *a gente não é uma palavra, tem corpo, tem matéria, tem tripa, fezes, unidos na alma a gente goza pelo corpo, somos unguídos pela guerra que se trava pelas ruas da Cidade* mas acreditamos e como! [...] a afronta do tirano não prevalecerá então amém [...] (NOLL, 2008b, p. 267-268, grifos nossos).

O “bichinho aqui chamado homem” que o projeto ficcional de João Gilberto Noll coloca em evidência, apresenta-se, então, como o alvo sobre o qual as forças normativas promulgadas por um ordenamento biopolítico são direcionadas. O sujeito que “leva porrada” impresso no texto, colocando o corpo na mira do “Esquadrão da Morte” e sua organização institucionalizada,

impõe-se, contudo, como uma força contra a “afronta do tirano”. Quando João Evangelista afirma não ser uma “palavra”, proclamando que “tem corpo, tem matéria, tem tripa, fezes” e que “goza pelo corpo”, sua narração destaca a inauguração de um corpo que extrapola os limites de uma escrita e se insurge contra as proposições temáticas do próprio texto. Sua escrita, dessa maneira, dá forma a um corpo fraturado que, movimentando-se pelo desejo, recusa o próprio abatimento:

Sabemos de agora em diante que somos perdedores sim, mas exploraremos a devastação dessa derrota coma quem garimpa na miséria riquezas indizíveis, não temos outro tesouro senão nossa pobreza, tocamos a miséria da Cidade não pra chafurdarmos prazerosamente no lodo da impotência, mas para chegarmos até aqui, alçando nossa penúria, a nossa escassez, a nossa privação a inéditas rotas [...] (NOLL, 2008b, p. 269).

Consideramos, então, tendo em vista tais apontamentos, que não podemos categorizar o projeto ficcional do autor gaúcho como a completa expressão de um niilismo responsável por aniquilar os sujeitos dentro do vazio de suas subjetividades (e, além disso, das forças de poder operadas através de questões sociais propostas no texto): “exploraremos a devastação dessa derrota”, afirma João Evangelista, afastando-se, portanto, do “lodo da impotência”. Por outro lado, não podemos, também, analisar seus textos unicamente sob o ponto de vista da inauguração de uma utopia baseada no desejo, isolando, assim, os elementos propostos em sua composição dos aparatos relacionados a uma estrutura histórica e política — afinal, seus personagens se reconhecem “perdedores” imersos na “pobreza”, na “miséria da Cidade”.

Pensamos, aqui, que a potência que a escrita de João Gilberto Noll movimenta é situada na encenação de corpos que, extrapolando seus limites, deslocam-se constantemente por espaços fronteiriços. Os corpos nollianos transitam, desse modo, por espaços que permitem que nós os aproximemos do conceito agambeniano de *vida nua*. Ou seja, o corpo em fúria, revolucionário, desejante, operador de fissuras e ruídos na lógica de poder que o abate, encontra-se em Noll, ainda assim, como a expressão de uma “vida insacrificável e, todavia, matável” (AGAMBEN, 2014c, p. 84): de uma vida que, estritamente afastada das qualificações políticas produzidas pelo que destacaremos como poder soberano, é incessantemente atingida por ações que podem lhes causar o extermínio. Partir desse ponto de vista, buscando compreender as relações entre a literatura — como instância que não distingue o edificante e o destrutivo — e biopolítica, é o que poderá nos indicar, portanto, as maneiras através das quais as narrativas nollianas podem sugerir novas formas de se pensar tanto a própria literatura, quanto as gramáticas corporais que definem os seres viventes: de se pensar, enfim, possíveis roteiros de resistência traçados pelo autor gaúcho.

3.2 O *HOMO SACER NOLLIANO*

Como se relacionam ficção e biopolítica? A investigação do papel da literatura na inauguração de novas *formas de vida* dentro de um ordenamento social responsável por determinar quem merece viver, e quem, por meio de sua matabilidade, sustenta os princípios violentos de uma comunidade ideal é o que nos guia nessa reflexão. Compreendemos, até aqui, que os personagens dispostos em parte da obra de João Gilberto Noll são impulsionados por um desejo produtor; por um desejo que os afasta de processos de individuação para potências de singularização, instaurando, mediante o tecido narrativo, modos de subjetivação deslocados das prerrogativas capitalistas. Notamos também, contudo, que os textos nollianos destacam, na mesma proporção, o contra-ataque higienizador que recai sobre os corpos de seus personagens, fraturando-os a partir da sustentação de um plano de fundo violento e escatológico. Partimos, então, para o seguinte questionamento: como esse contra-ataque se articula?

Em *A fúria do Corpo* (2008b), João Evangelista nos narra: “estávamos todos sujeitos à vida e suas armadilhas de morte” (2008b, p. 13). Ressaltando o espaço fronteiro que seu corpo ocupa — o entre-lugar que costura o dualismo vida/morte por onde transitam os personagens nollianos —, o protagonista nos abre espaço para reflexões acerca dos dispositivos que determinam quais sujeitos devem viver e quais sujeitos destinam-se à condição de ser matável. Percebe-se, na fala do personagem, não a existência de alguém que explora a vida em sua plenitude; ou, ao menos, que experiencie uma vida não marcada pelo constante risco de abatimento. Ao contrário, nota-se a expressão de um corpo “sujeito à vida” e, ao mesmo tempo, os perigos intrínsecos a esta sujeição. O protagonista, entretanto, expõe-se como alguém que, embora não desfrute de uma vida deslocada das situações de violência, não é efetivamente assassinado. Nota-se:

[...] falo aqui da morte de tantos, e não me refiro àquela que nos humilha até a dizimação do nosso pó, falo daquela que felpa sutil *não nos aniquila até esse ponto mas nos torna invertebrados*, desejando o repouso enquanto ao contrário o sangue corre em flama pelas veias e pedimos um copo d’água quando o que queremos é a piedade extrema da cicuta. Sim, *a morte já me brindou com alguns convites*, de longe quase sempre travestidos de belas silhuetas, mas de perto supurados de um cheiro tão nojento que não temos outra coisa a fazer senão *pedir o extermínio*. Não o extermínio absoluto pois a insinuante figura inflamada de excremento odoroso foi sempre para mim um convite sem solução cabal, o que de certo modo me tornou cético quanto ao meu próprio destino: *se nem morrer me fora dado então não haveria como renunciar à miséria que me ofereciam em doses matinais* (NOLL, 2008b, p. 12-13, grifos meus).

João se coloca no romance, portanto, como um personagem brindado “com alguns convites” pela morte, transitando pelas ruas do Rio de Janeiro sempre sob a zona de indistinção

entre o estar vivo e o estar morto; disseminando desejo e novos modos de vida ao mesmo tempo em que espera “a piedade extrema da cicuta”. Importante notar, no trecho em destaque, o paralelo que o protagonista traça entre a morte e uma forma corpórea: de longe, expressa pela imagem de “belas silhuetas”; de perto, descrita a partir de “um cheiro tão nojento” que os impele a “pedir o extermínio”. Assim, a morte também funda, no percurso da narrativa, um corpo. O “extermínio” descrito pelo personagem, embora confira à cena um tom de abatimento, destaca a presença de algo que não se concretiza, que não é “absoluto”, afastando-se de uma “solução cabal” para sua realidade. É possível pensá-lo, então, como uma ameaça de aniquilação entrelaçada às experiências dos personagens: uma ameaça de aniquilação e policiamento vinculada aos seus exercícios afetivos, existenciais, políticos, etc. Dessa maneira, o “extermínio”, no caso de João Evangelista, não é uma condição a ser dada ou algo que se alcance definitivamente. Ele é um mecanismo que o intimida constantemente, mantendo-o sempre sob a “miséria”; por isso, afirma o narrador: “(...) *se nem morrer me fora dado* então não haveria como renunciar à *miséria* que me ofereciam em *doses matinais*” (2008b, p.13, grifos meus). Entra em cena, aqui, o embate vida-morte intrínseco à existência do personagem.

Michel Foucault, em seu *A vontade de saber* (2018), propondo um percurso genealógico que colocasse em destaque as relações entre a repressão que recai sobre determinados corpos, o saber sexual e o dispositivo da sexualidade, aponta que surge, com o fortalecimento e estabelecimento das sociedades modernas, uma organização de poder que passa a substituir o ordenamento eclesiástico. Assim, o autor sugere que nesse período começam a vigorar formas de controle disciplinar que, baseadas em um saber sobre os corpos, seus desejos, figurações e contingências, coloca a vida dos sujeitos históricos no centro de sua operabilidade. Nesse sentido, o “erotismo discursivo generalizado” (2018, p. 36) que vigora desde o século XVIII não se multiplicara “fora do poder ou contra ele, porém lá onde ele se exercia e como meio para seu exercício” (2018, p. 36). Os discursos produzidos sobre o sexo — e as maneiras por meio das quais os corpos dos sujeitos se dispunham na lógica social — dirigiam-se, portanto, às instituições que correspondiam à ordem econômica, médica, pedagógica, jurídica e religiosa. Consequentemente, a *vontade de saber* operada por essas instituições passa a conduzir práticas que extrapolam a esfera de um discurso sobre o sexo e colocam o corpo de sujeitos dissidentes ao ordenamento vigente no centro das engrenagens de higienização, controle e normalização. Estas engrenagens, por sua vez, responsabilizam-se por organizar formas de domínio que, adotando a sexualidade “como um ponto de passagem particularmente denso pelas relações de poder” (2018, p. 112), criam gramáticas corporais

através de estratégias pontuais que formulam dispositivos controladores da *vida* dos sujeitos históricos.

Percebe-se, então, a histerização do corpo da mulher, processo que o categorizara como “integralmente saturado de sexualidade” (2018, p. 113). Através desse mecanismo, o corpo feminino passou a ser submetido a práticas médicas que possibilitaram sua inserção no meio social de forma orgânica: sua fecundidade fora regulada e assegurada, e sua atuação biológico-moral é o que garante a educação de seus filhos — “a Mãe, com sua imagem em negativo que é a ‘mulher nervosa’, constitui a forma mais visível dessa histerização” (2018, p. 113). Na mesma medida, nota-se a pedagogização do sexo das crianças: este, ao ser visto como indevido e contra a natureza, representa riscos tanto para a criança, quanto para o coletivo no qual ela se insere. Sob essa ótica, encarando paulatinamente os processos de limitação e controle articulados por meio da atuação da instituição familiar, pedagógica e médica, a criança passa, também, a ter seu corpo — e as práticas que este exerce — como o alvo de um poder normalizador. Além disso, destacam-se as estratégias de socialização das condutas de procriação e as de psiquiatrização do prazer perverso. A primeira, sedimentou-se sobre a “socialização econômica por meio de todas as incitações, ou freios, à fecundidade dos casais, através de medidas ‘sociais’ ou fiscais” (2018, p. 114) que regulamentassem o nascimento do corpo social. A segunda estratégia, por sua vez, isolou o “instinto sexual como instinto biológico e psíquico autônomo”, promulgando análises clínicas do que era considerado anomalia. Surgem, conseqüentemente, dispositivos de normalização e patologização que, por sua vez, sustentaram-se sobre uma “tecnologia corretiva” responsável por vigiar e punir os corpos que exerciam práticas sexuais dissidentes.

Tendo em vista os apontamentos que evidenciam as intervenções do Estado nos corpos dos seres viventes, cabe afirmar que:

Nascia uma tecnologia do sexo inteiramente nova; nova porque sem ser realmente independente da temática do pecado escapava, basicamente, à instituição eclesiástica. Através da pedagogia, da medicina e da economia, fazia do sexo não somente uma questão leiga, mas negócio de Estado; ainda melhor, uma questão em que todo o corpo social e quase cada um de seus indivíduos eram convocados a porem-se em vigilância [...] A tecnologia do sexo, basicamente, vai se ordenar, a partir deste momento, em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, *ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença* (FOUCAULT, 2018, p. 126-127, grifos meus).

O trajeto genealógico de Foucault traz à luz, portanto, processos de regulamentação dos corpos que, não tendo mais em vista unicamente questões arraigadas aos princípios fundamentados no pecado judaico-cristão, preocupa-se com a vida dos membros que compõem o corpo social. Cria-se entre os séculos XVIII e XIX, de acordo com o filósofo francês, uma

tecnologia de poder e saber que garante e protege essas vidas: uma tecnologia preocupada em produzir vida. Trata-se de uma economia do sexo, das sexualidades e dos corpos que, em consequência das relações de poder — e de um *biopoder* — que engendram o ordenamento social, inaugura uma *biopolítica*. Dessa forma, se antes do estabelecimento da sociedade moderna o soberano era o que detinha o direito de vida e morte da população, podendo pedir que seus súditos fossem à guerra para morrer em seu lugar; agora, paulatinamente, por meio do *biopoder*, a *biopolítica* substitui essa lógica, detendo, em si, o poder *de vida*. Cabe afirmar, então, “que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (2018, p. 149), fazendo com que “a velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano” fosse, por meio dos dispositivos normalizadores, “recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida” (2018, p. 150), que caracteriza a *biopolítica*.

Nota-se que o projeto ficcional nolliano coloca em evidência os traços de um poder que recai sobre os corpos dos personagens dispostos em suas narrativas — sobretudo quando redobramos atenção às formas através das quais esses corpos se sustentam. Ao propor uma escrita protagonizada por personagens que borram os conceitos cristalizados de uma identidade sexual, que rasuram a estrutura de uma noção universal de feminino, e, enfim, que estilhaçam qualquer ótica padronizada através de exercícios não correspondentes às determinações do biopoder, o autor põe em destaque sujeitos ficcionais que, dentro da lógica capilarizada no ordenamento biopolítico, não possuem efetivamente a garantia de uma vida em segurança dos perigos de morte. Como já destacamos, figuram nos percursos das narrativas de João Gilberto Noll, personagens “sujeitos à vida e suas armadilhas de morte” (2008b, p. 13). Ou seja, o que fundamenta os corpos e as vidas inscritas nos textos nollianos, não são os vetores de um poder que lhes garante o afastamento de uma existência meramente biológica, mas sim a encenação de dispositivos que os colocam diante da vida em uma relação de sujeição atravessada pela constante ameaça de abatimento.

Em *Formas Comuns* (2016), Gabriel Giorgi destaca que:

A biopolítica sempre funcionou, em grande medida, como uma reflexão sobre os modos como se constituem e se “produzem” politicamente a subjetividade e a comunidade dos homens a partir de uma gestão dos corpos e da vida: em seu aspecto positivo, pensa como o controle e o disciplinamento dos corpos produz normas de vida que tornam reconhecível o indivíduo ou a pessoa humana [...] Em sua face negativa e excludente (mas claramente complementar à anterior), pensa os modos em que se traçam essas “cesuras” pelas quais, a partir da raça, da sexualidade, da doença, da classe etc., se definem hierarquias entre corpos e formas de vida (GIORGI, 2016, p. 38-39).

A *biopolítica* apresenta-se, nesse sentido, como uma tensão estabelecida por dois polos regulamentadores. De um lado, organiza e sedimenta o que pode ser tido como a ideia de uma comunidade homogeneizada, fincada, por sua vez, em um poder disciplinar que modela e produz vidas a partir da subjetivação capitalista — do lucro, da mercadoria, da força de trabalho, etc. De outro lado, resulta na materialização de uma “hierarquia” entre “corpos e formas de vida”. Entram em destaque no percurso do projeto ficcional proposto por João Gilberto Noll, personagens que, negando as operações que movimentam o primeiro polo do ordenamento biopolítico, inserem-se na mira da “negativa e excludente” lógica do poder. Assim, excluídos “a partir da raça, da sexualidade, da doença, da classe, etc.”, enfrentam cotidianamente as “armadilhas de morte” promulgadas pela institucionalização das engrenagens biopolíticas, sem, contudo, serem diretamente abatidas — ou “devolvidas à morte”, nas palavras de Foucault.

Retornando à análise baseada nas relações entre o corpo e a vida dos personagens nollianos, podemos pensar que são os dispositivos biopolíticos que fundamentam a vida de um corpo que resta, uma vez que, negando a lógica da subjetivação capitalista — e, portanto, suas formas de tyrannizar expressões corporais e modos de vida —, seus personagens são localizados no epicentro para o qual as forças biopolíticas se dirigem. Contudo, o ordenamento sublinhado nos textos em questão, aponta para um corpo que é alvo das operações de um poder que além de não *garantir* a vida do sujeito expresso, não o *devolve* à morte. Ou seja, são ressaltados, nos textos de João Gilberto Noll, corpos suspensos em um limiar estabelecido por vetores políticos, jurídicos e sociais que não os protegem das possibilidades de morte, tampouco os abatem.

Cabe aqui, portanto, para a investigação dos personagens do autor — expressões de sujeitos que não são protegidos das situações de aniquilação e, ao mesmo tempo, não são diretamente assassinados pelas determinações do poder —, uma retomada das proposições filosóficas construídas por Giorgio Agamben em seu *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2014c). Partindo das reflexões deixadas por Michel Foucault acerca do conceito *biopolítica*, e das sugestões de Hannah Arendt relacionadas à barbárie dos campos de concentração na segunda metade do século XX, Agamben inicia uma análise sobre os entroncamentos entre o ordenamento jurídico, o poder soberano e a vida dos sujeitos históricos. Assim, em uma recuperação etimológica, o filósofo destaca que, na antiguidade grega, não havia um termo único para expressar o que nas sociedades contemporâneas designa a palavra vida, evidenciando que os gregos:

Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou

maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo (AGAMBEN, 2014c, p. 09).

Agamben ressalta que a vida natural (*zoé*) — a que não possuía nenhuma qualificação política ou cultural — era excluída da *pólis*, confinando-se à mera condição de vida reprodutiva. Nesse sentido, utilizando-se do trecho da *Política*, de Aristóteles, que define o que seria a comunidade perfeita, o filósofo italiano evoca a oposição clássica acerca do simples fato de viver (*to zên*) em relação à vida politicamente qualificada (*tò eû zên*) (2014c, p. 10)²². A *vida nua* é justamente a que, sob a perspectiva de uma lógica social homogeneizada, é desqualificada politicamente. Sendo essa qualificação muitas vezes intrínseca ao corpo dos seres vivos, é possível pensá-la como um reflexo das exigências biopolíticas que recaem sobre esses mesmos corpos: o comportamento sexual fundamentado nos pilares da matriz heterossexual, a fixidez exigida pela lógica capitalista, a ideia de um feminino universal que sirva às perspectivas patriarcais, e o pertencimento às classes economicamente favorecidas e expressões raciais eurocêntricas são exemplos básicos — embora violentos — do que é entendido por qualificação política pelas engrenagens que, presas à ideia de uma *comunidade* ideal, ditam quem deve viver e quem deve ser devolvido à morte. Nota-se, ainda em *A fúria do Corpo* (2008b):

A porta do camburão se abre, estamos diante de uma delegacia, nos puxam pra fora do camburão, me separam de Afrodite, cada um vai pra uma cela, na exiguidade da minha há 14 pessoas, *muitas bichas, travestis*, homens que me olham com apetite, *rostos amarfanhados por noites indormidas*, na parede um enorme coração escrito a carvão, a algaravia se atropela com minha chegada, todos querem saber como fui parar ali [...] uma bicha pega no meu pau, um *mulato gordo* me passa a mão na bunda, todos entram em festa com minha chegada, o carcereiro ri pra dentro da cela, ouço os berros apocalípticos de Afrodite [...] (NOLL, 2008b, p. 145, grifos meus).

Destacamos que o romance propõe seu narrador a partir da renúncia de categorias cristalizadas acerca do corpo e seus exercícios, ficando-o em uma instabilidade consequente do devir de uma vida baseada no desejo produtor de outros modos de ocupar o real — modos que acenam para “uma política e uma ética alternativa” (GIORGI, 2016, p. 177). Entretanto, ao evidenciar, mesmo que de forma secundária, personagens que figuram categorizações contrapostas à dinâmica biopolítica — “bichas”, “travestis”, meninos pobres e doentes —, o romance sublinha sujeitos que não possuem a qualificação política que, na esteira de Aristóteles, Agamben indica como um ponto necessário para as possibilidades de uma leitura social ligada à *bios* em vez da *zoé*. Ademais, a escrita nolliana sugere com frequência a

²² “*ginoméne mèn oûn toû zên héneken, oûsa dê toû eû zên*: “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem” (na tradução latina de Guilherme de Moerbeke, que tanto Tomás como Marsílio de Pádua tinham diante dos olhos: *facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi*)” (AGAMBEN, 2014c, p. 10).

organização institucional que violenta estrategicamente esses corpos — essas *vidas nuas* —, inserindo-os no meio social através de uma exclusão higienizadora. É possível notar esse aparato não apenas em *A fúria do Corpo* (2008b) com seu destaque à repressão policial, uma vez que em obras como *Bandoleiros* (2008d), *Harmada* (2003), *Berkeley em Bellagio* (2002), *O quieto animal da esquina* (2003b) e *A céu Aberto* (2008), essa constante se repete através das encenações de instituições disciplinares como hospitais, exército, escolas e asilos. Dessa forma, as “bichas” e “travestis”, assim como os meninos pobres e os doentes, protagonizam as narrativas nollianas experienciando as ramificações das cidades e as extensões de uma comunidade sendo sempre submetidas a situações de apagamento, controle e possibilidades de extermínio.

Para Agamben, “a vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (2014c, p. 15). Ou seja, a *zoé* — o “bichinho aqui chamado homem” (NOLL, 2008b, p. 267), como aponta João Evangelista —, as “bichas” e “travestis” apresentadas de forma secundária em *A fúria do corpo* (2008b), aguçam as possibilidades de compreensão acerca das consequências extremadas das organizações de poder que tangenciam as noções contemporâneas que qualificam vidas, colocando-as ou não como merecedoras de uma comunidade fundada através do abatimento de corpos politicamente desqualificados. A urgência dos textos do autor se apresenta, então, no destaque para as organizações de poder que multiplicam, em nome de uma homogeneização violenta, as suspensões de lei que permitem o exercício da “exclusão inclusiva” (2014c, p. 28) responsável por manter corpos que restam em um “estado de exceção permanente” (AGAMBEN, 2016, p. 131).

O que configura, nesse sentido, o sujeito que ocupa a condição de *vida nua*? Qual sua relação com o poder soberano? O soberano, aqui, mantém-se ainda como aquele que, na perspectiva foucaultinana, detém o poder de gerar a vida e devolver à morte? De quais formas os textos propostos por João Gilberto Noll lançam luz sobre essas questões e, nesse sentido, expõem as consequências de uma *biopolítica*? Pode a literatura se apresentar como um mecanismo que, na contramão de uma estrutura biopolítica, desativa as configurações de poder responsáveis por fundamentar processos de subjetivação ligados à esfera capitalista e sua gestão de corpos? São essas as questões nodais que carregam de forma política as possibilidades de se pensar novos ordenamentos — ou, no caso, de se pensar um *não ordenamento* — e *formas de vida* que, em seu exercício de resistência e contraposição ao funcionamento biopolítico, despontam em novas potências e gramáticas corporais que fissurem qualquer vestígio de apagamento.

Retomamos, aqui, o questionamento de João Evangelista dirigido a Afrodite: “Sabe que nós não comemos há dois dias e meio e que assim mesmo *há um Governo sobre nossas cabeças?*” (2008b, p. 27, grifos nossos). Destacamos, anteriormente, a existência de uma força institucionalizada que mantém os personagens do romance em situações de vulnerabilidade: seja através das ações executadas pelo citado “Esquadrão da Morte”, ou seja pela ameaça de ir parar na delegacia com outras expressões de *vida nua*. Há, aqui, uma organização que não garante a vida dos personagens — “nós não comemos há dois dias e meio”, afirma o narrador. Os sujeitos ficcionais mantêm-se, nesse sentido, sob os perigos de morte promulgados pelo poder soberano e sua relação de exceção com a *vida nua*.

Enquanto, em Michel Foucault, o poder soberano — que detinha o “direito de vida e morte” (2018, p. 146) —, fora substituído pela *biopolítica*; Giorgio Agamben, revisando as proposições do pensador francês a partir da filosofia do direito — sobretudo em diálogo com Carl Schmitt —, sugere que essas duas categorias coexistem, indicando, além disso, a soberania como uma instância fixada em um paradoxo. Nota-se:

O paradoxo da soberania se enuncia: ‘o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico’. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então ‘ele permanece fora e dentro do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este [...] (AGAMBEN, 2014c, p. 22)²³.

O que mantém a estrutura da soberania é, portanto, sua relação com o estado de exceção. Tal relação assinala o limite — no duplo sentido de princípio e fim, como descreve Agamben — do ordenamento jurídico. Tendo em vista que o que está em cena na exceção soberana é o poder de suspensão ou validação da norma jurídica, “o soberano, através do estado de exceção, ‘cria e garante a situação’, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência” (2014c, p. 24). Para Agamben, essa situação não é definida como situação de fato, nem situação de direito; ela se institui entre essas duas esferas, apresentando-se como um limiar de indiferença: “não é um fato, porque é criado apenas pela suspensão da norma; mas, pela mesma razão, não é nem ao menos um caso jurídico, ainda que abra a possibilidade de vigência de lei” (2014c, p. 25). É possível pensar, então, a partir do que expõe o filósofo italiano em *Estado de exceção* (2016), que o estado de exceção funciona “como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (AGAMBEN, 2016, p. 13) articulado pela decisão soberana, uma vez que engendra arbitrariamente ações de violência e controle, sustentando, assim, sua própria operabilidade.

²³ Os trechos entre aspas correspondem às proposições de Carl Schmitt.

Em *A potência do pensamento* (2017), Giorgio Agamben argumenta que:

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que o que é excluído não é, por essa razão, simplesmente sem relação com a norma; pelo contrário, esta se mantém em relação com ela sob a forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se dela.* O estado de exceção não é, pois, o caos que precede a ordem jurídica, mas a situação que resulta de sua suspensão. Nesse sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo (*ex-capere*), “tomada fora”, e não simplesmente excluída (AGAMBEN, 2017, p. 225, grifos do autor).

Sob essa ótica, através do estado de exceção intrínseco à decisão soberana, a *vida nua* é a que se encontra capturada pelas suspensões do ordenamento jurídico em nome da manutenção de uma situação criada para garantir a validade do próprio ordenamento. Ou seja: “a vida, que está assim *ob-ligata*²⁴, implicada na esfera do direito pode sê-lo, em última instância, somente através da pressuposição da sua exclusão inclusiva, somente através de uma *exceptio*” (2014c, p. 33) que fundamenta o lugar da soberania e sua relação com a *vida nua*. Cabe considerar, então, que a soberania não se configura apenas como um conceito político utilizado para categorizar quem detém o poder de vida e de morte, tampouco apenas como uma instância jurídica: “ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (2014c, p. 35).

O ponto central do pensamento agambeniano constitui-se no destaque de que o estado de exceção e sua relação inextrincável à decisão soberana instaura uma zona de anomia responsável por inaugurar um limiar de indistinção entre o que é externo e interno, fato e direito, *bios* e *zoé*, *to zên* e *tò eû zên*, aproximando essas categorias de uma impossibilidade de diferenciação. Assim, partindo das contribuições de Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben caracteriza essa zona como o lugar do *bando*. Este termo, retomado do antigo germânico, representa tanto a exclusão de um ser vivente da comunidade, quanto o comando e insígnia do soberano. O *bando*, aqui, expressa a potência — inclusive no sentido aristotélico de não passar ao ato²⁵ — da lei que, através da própria privação, aplica-se ao desaplicar-se. Para o filósofo:

Aquele que foi banido, não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem [...] É nesse sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: “não existe um fora da lei”. *A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono.* A potência insuperável do

²⁴ Nota do tradutor da edição utilizada: “*Ob-ligata* (obrigada), do latim, obligare, que significa “vincular por contrato, obrigar”.

²⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Trad. Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

nómos, a sua originária “força de lei”, é que ele mantém a vida em seu bando abandonando-a (AGAMBEN, 2014c, p. 35, grifos do autor).

Sob essa ótica, “o que o bando mantém reunidos são justamente a vida nua e o poder soberano” (2014c, p. 108), tendo em vista que é através do abandono da vida nua às suspensões de lei presentes no estado de exceção, que o poder soberano mantém seu ordenamento e funcionamento político. É possível afirmar, portanto, que “o *bando* é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois polos da exceção soberana: a vida nua e o poder”, constituindo, assim, “a estrutura própria do poder soberano” (2014c, p. 110). Quando João Evangelista, em *A fúria do corpo* (2008b), afirma que ele e Afrodite estavam há dois dias sem comer e que mesmo assim havia um “Governo” sobre suas cabeças, ele coloca em destaque que o poder soberano, em sua constituição político-jurídica, não fora extinto, como propôs Foucault, por uma *biopolítica*. O romance sublinha, ao contrário, que o poder soberano, elucidado através da insígnia “Governo”, pode ser colocado como um problema estritamente biopolítico, uma vez que apresenta personagens cujas vidas são *abandonadas* na zona de anomia deixada pela exceção soberana — são entregues à fome, incluídos na comunidade mediante a exclusão, sempre na mira da morte. Ainda em Agamben:

Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nessa esfera [...] Aquilo que é capturado no bando soberano é uma vida humana matável e insacrificável: o homo sacer. Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, dispomos ainda de um princípio de resposta para o quesito benjaminiano acerca da “origem do dogma da sacralidade da vida”. Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no bando soberano, e a produção da vida nua é, nesse sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (AGAMBEN, 2014c, p. 85, grifos do autor).

Um sujeito fincado na pobreza; um sujeito que transita por lixões e banheiros sujos por “dois dias e meio” sem comer; um sujeito que pode, a qualquer instante, ser atingido por uma bala. João Evangelista, vivendo apenas “as possibilidades do possível”, agarrando-se às contingências de fuga de uma “vida” marcada por suas “armadilhas de morte”, inscrito no texto como o resultado de forças políticas — ou melhor, como o resultado de um *abandono* — que o transforma em um “invertebrado”, indica com precisão a imagem de uma vida *matável e insacrificável*. A obra de João Gilberto Noll inscreve, dessa forma, um corpo que, capturado — através de sua exclusão — por uma esfera de poder que não o abate, é constantemente sujeitado a um poder de morte. Assim, o autor propõe personagens que podem ser aproximados da figura

do *homo sacer*, o ser que, abandonado pelo poder soberano, é “incluído na comunidade na forma da matabilidade” (2014c, p. 84).

O ser vivente que experiencia a condição de *vida nua*, sendo politicamente desqualificado e abandonado às armadilhas de morte, é, sob essa ótica, o *homo sacer*. Giorgio Agamben, refletindo sobre essa figura do direito romano arcaico, a partir do que propôs Festo acerca da sacralidade da vida, argumenta que o “homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é ilícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio”²⁶ (FESTO *apud* AGAMBEN, 2014c, p. 74). A sacralidade da vida do *homo sacer* se constitui, então, de maneira ambivalente, tendo em vista que “a estrutura da *sacratio* resulta [...] da conjunção de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício” (2014c, p. 74). Assim, nos narra João Evangelista:

Mas naquela esquina ali jaz um atropelado *quase morto* sorrindo feito um idiota [...] sorria de um prazer que juro ninguém estava ali em condições de entender, mesmo porque no outro quarteirão *um assaltante era despido por um guarda* à procura de mais armas, *o PM separou as nádegas do crioulo e enfiou a fuça pelo cu adentro vasculhando alguma coisa que não havia* e já ninguém mais queria ver o atropelado, todos correram para ver *o homem nu* levar porrada e mais porrada e cuspir na bota do PM e levar um tiro no nariz sumido numa grota de sangue, o atropelado sorria não é possível, *o assaltante não, é mais real porque todinho morto, só o sangue da grota teimando em derramar-se como fonte de uma vida que o crioulo parecia ainda ter lá dentro* (NOLL, 2008b, p. 32, grifos meus).

Retorna-se, no trecho em destaque, à imagem da PM como instituição repressora e violenta, elucidando as ações extremadas da simbiose entre biopolítica e poder soberano. Assumindo suas obrigações como “Esquadrão da Morte”, “vasculhando alguma coisa que não havia” no corpo nu do assaltante — “do crioulo” —, a PM leva às últimas consequências os poderes que pode exercer sobre uma *vida nua*. O “crioulo”, ao “levar um tiro no nariz”, sendo assassinado sem que as pessoas ao seu redor se posicionassem contra as ações encadeadas na narrativa, evidencia com precisão a engrenagem de suspensão que insere o *homo sacer* no meio social por meio de sua matabilidade: o “crioulo” indica, aqui, o ser vivente que se pode matar sem que se cometa um homicídio; o ser vivente que só compõe a comunidade enquanto morto, uma vez que é sobre sua morte que, como notou Agamben, a cidade dos homens é fundada. Importante ressaltar, ainda, que a constante do emparelhamento da nudez à morte se repete, remetendo-nos à cena em que João Evangelista encontra o menino morto com “um tiro cavernoso no coração”. Indica-se, novamente, a exposição exacerbada aos dispositivos

²⁶ Trecho traduzido retirado das notas da edição utilizada. Do Latim: “At homo sacer is est, quem iudicavit ob maleficium; neque faz est eum immolari, sed qui occidit, parricida non damnatur”.

biopolíticos em que os corpos presentes na narrativa se encontram. Retornamos, agora, às contribuições de Giorgio Agamben:

Observamos agora a vida do *homo sacer* [...] Ele foi excluído da comunidade religiosa e de toda vida política: não pode participar dos ritos de sua *gens*, nem (se foi declarado *infamis et instabilis*) cumprir qualquer ato jurídico válido. Além disto, visto que qualquer um pode matá-lo sem cometer homicídio, a sua inteira existência é reduzida a uma vida nua despojada de todo direito, que ele pode somente salvar em uma perpétua fuga ou evadindo-se em um país estrangeiro. Contudo, justamente por ser exposto a todo instante a uma incondicionada ameaça de morte, ele encontra-se em perene relação com o poder que o baniu. Ele é pura *zoé*, mas sua *zoé* é capturada como tal no *bando* soberano e deve a cada momento ajustar contas com este encontrar o modo de esquivá-lo ou de enganá-lo. Neste sentido, como o sabem os exilados e os banidos, nenhuma vida é mais “política” do que a sua (AGAMBEN, 2013c, p. 178).

João Evangelista narra que o “crioulo”, após ter tomado um tiro do PM, estava “mais real porque todinho morto” (NOLL, 2008b, p. 32), e quase no final do romance, afirma: “pobre de mim que sou tão humano que já não me diferencio de nenhum morto e que já nem sou um morto mas habitante da Morte cujo estado não se distingue mesmo estando nele” (2008b, p. 234). A morte, no primeiro trecho, apresenta-se como uma realidade alcançada; no segundo, como uma instância cinzenta, um estado não efetivo estabelecido sobre os pilares de uma matabilidade. O “crioulo” ultrapassa, assim, o limiar vida/morte que o inseria na *comunidade*; João Evangelista, por outro lado, indica com violenta intensidade sua disposição na zona de indiscernibilidade, uma vez que é matável e insacrificável, assim como o *homo sacer*. Faz-se presente, aqui, uma potência política inerente às narrativas do autor gaúcho, já que estas lançam luz às formas de poder tão bem projetadas que, enfim, camuflam-se entre as suspensões de lei que produzem a matabilidade de sujeitos à margem do ordenamento biopolítico.

Em forte diálogo com o *De Cive*, de Thomas Hobbes, Agamben aponta que “são os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do ocidente” (2014c, p. 122). Partindo dessa afirmação, cabe dizer que João Gilberto Noll propõe a imagem do sujeito político real ao evidenciar a figuração de um corpo absolutamente matável. Suas narrativas sugerem, assim, os limites sobre os quais os dispositivos biopolíticos são ordenados e, nesse sentido, as prerrogativas que articulam a ideia de uma comunidade. Contudo, mesmo colocando em destaque uma “vida nua despojada de todo direito”, um ser que se salva sempre através de uma “perpétua fuga”, evadindo-se inclusive em algum país estrangeiro, como fazem, por exemplo, os protagonistas de *Lorde* (2014), *Berkeley em Bellagio* (2002) e *Bandoleiros* (2008d), o conjunto ficcional nolliano ressalta em todo o seu percurso contingências de resistência perante as possibilidades de aniquilação. Destacamos, então, que, como propõe Agamben, esses sujeitos, ao existirem “em perene relação com o poder”, encontram formas de

fissurar a lógica estabelecida como maneira de sobrevivência. Ou seja, na mesma medida em que o autor gaúcho coloca em evidência o funcionamento biopolítico e suas violências, fraturando o corpo de seus personagens ao sustentá-los sobre ininterruptas “armadilhas de morte”, ele propõe configurações de escrita que sugerem escapes deste mesmo funcionamento. Ao inscrever, por exemplo, em obras como *Lorde* (2014), *Acenos e Afagos* (2008c), *A céu aberto* (2008), *Berkeley em Bellagio* (2002), etc., corpos que extrapolam as linhas de sua própria arquitetura quase que num gesto metamorfo e, em *Bandoleiros* (2008d), ressignificar as noções do que seria uma *comunidade* através da insígnia da “Sociedade Minimal”, o autor cria um *corpus* literário que direciona seu leitor a novos horizontes de entendimento dos conceitos que sustentam a realidade contemporânea.

Embora tenhamos traçado um paralelo íntimo entre teoria política e literatura, relacionando questões que, a princípio, parecem estar distantes, não se trata de articular, aqui, uma leitura arbitrária do texto literário perante uma herança filosófica e sua trajetória conceitual ligada às noções de *corpo* e *vida*. Michel Foucault e Giorgio Agamben não propuseram as noções de *biopolítica*, *resto* e *vida nua* pensando a literatura, assim como João Gilberto Noll não inaugurara em seu projeto ficcional vislumbres de personagens reduzidos à condição de ser matável tendo em vista a construção de uma teoria política. Entretanto, fundando em seus textos uma presença intempestiva que ultrapassa os limites temporais que os liga ao pensamento filosófico aqui exposto, a escrita nolliana traz uma precisa gestualidade contemporânea que, “dividindo e interpelando o tempo, é capaz de transformá-lo e de relacioná-lo com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história” (2014b, p. 32). Dessa forma, os entroncamentos aqui apresentados, baseados nas tensões entre política e literatura, buscam frisar, na escrita nolliana, a existência de uma pedagogia da resistência — uma pedagogia que, afastando-se dos ditames que engendram a lógica biopolítica responsável por *sacrificar* corpos matáveis, sustenta-se sobre uma ética da *profanação*.

4. JOÃO GILBERTO NOLL E O CHAMADO PROFANO

[...] *The World is holy! The soul is holy! The skin is holy! The nose is holy! The tongue and cock and hand and asshole holy! Everything is holy! everybody's holy! [...]*

— Allen Ginsberg.

É recorrente que, através dos tensionamentos narrativos responsáveis por nos indicar uma saída dos contextos de vulnerabilidade e violência, Noll coloque em evidência construções estéticas e temáticas que podem ser aproximadas do conceito de *profanação*. Encontramos, nas encenações deste exercício, corpos que traçam modos de vida que, propagando gestos de resistência, destacam um dever político para a construção de um real deslocado da subjetivação capitalista e dos ideais que modelam nossas noções de comunidade. Os textos do autor, nesse sentido, não sugerem simplesmente a proliferação de corpos matáveis; ou, como fizera notar Edu Otsuka, a presença de uma “perda da noção de comunidade” (2001, p. 118). Eles grifam, ao contrário, uma negação dessas noções, destacando uma escrita profana que sublinha a urgência política intrínseca à articulação de uma *comunidade que vem*, onde “o homem não é nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico” (AGAMBEN, 2013, p. 45) — uma comunidade que direcione os sujeitos históricos às possibilidades de constituir experiência a partir de suas potencialidades afetivas, sexuais, políticas e existenciais.

A *profanação*, inscrita no texto nolliano de uma forma que ultrapassa a simples composição de recursos metafóricos vinculados a elementos da religiosidade cristã, indica, portanto, não só uma maneira de resistir às violências cotidianamente direcionadas a quem não corresponde aos ditames da lógica cristã e capitalista. Ela desponta, também, em uma leitura que nos suscita reflexões acerca de um ordenamento que não dizime as singularidades dos seres vivos, fomentando, enfim, a abertura para um horizonte que desative os dispositivos responsáveis por sacrificar corpos dissidentes. Na apresentação do livro *Profanações* (2007), Selvino J. Assmann, tradutor das obras de Giorgio Agamben para o português, argumenta que é com a *profanação* que se pode resistir às articulações de uma política consolidada pelo domínio sobre a vida; por meio dela, podemos articular potências de “uma nova política” que promova “o avesso da vida nua” (2007, p. 08-09). Dessa forma, a *profanação* instaura roteiros através dos quais torna-se possível o surgimento de uma *política que vem*, de uma política afastada da zona de anomia na qual se inclui — ou melhor, se abandona — o sujeito comumente violentado pelo poder soberano.

Tendo em vista tais apontamentos, recuperamos, aqui, algumas das proposições elaborados por Giorgio Agamben. Em seu “Elogio da profanação”, o filósofo põe em destaque que “a profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem” (2007, p. 79). O que seria, contudo, profanar? De quais formas esse exercício pode nos encaminhar para a construção de uma política e de uma ética que vem? Como essas questões se entroncam com os corpos expostos na escrita de João Gilberto Noll? Buscando uma definição que contemple as potências da *profanação*, Agamben retoma as contribuições dos juristas romanos e, analisando a dualidade presente entre as esferas do sagrado e do profano, afirma que:

Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrilégio era todo o ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade (AGAMBEN, 2007, p. 65).

Sagradas eram, nessa perspectiva, as coisas que, ao serem subtraídas ou retiradas do uso comum, tornavam-se inacessíveis aos seres vivos: não podiam ser consumidas, tocadas ou trocadas, não podiam servir como fonte de alimento ou gerar lucro, não podiam, conseqüentemente, circular pela esfera do livre uso. Dessa forma, enquanto consagrar (*sacrare*) “era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, *profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens*” (2007, p. 65, grifos nossos). A *profanação* é, nesse sentido, o transporte do que antes fora separado à esfera sagrada de volta à esfera do livre uso.

Há, em *A fúria o corpo* (2008b), uma cena significativa que, nesse momento da reflexão, vale a pena ser destacada. Em meio ao Carnaval, João Evangelista nos narra uma experiência vinculada à Afrodite que explicita, com grande precisão, o que estamos sugerindo como elementos subtraídos do livre uso — e, também, o que pode configurar um ato profano acerca desses elementos. Nota-se:

Afrodite me ovaciona em *estado de graça, nua de pernas abertas e a sumarenta xoxota arreganhada pra quem quiser contemplar mas que não cheguem perto porque minha adaga responderá de um golpe*, eu e Afrodite estamos ganhando a noite do Carnaval [...] não há nada a ser revelado eu grito aos quatro ventos, tudo está na epiderme dos nossos sentidos basta se convencer porque é Carnaval *respondem os tamborins cuícas bumbos pandeiros de todo o Brasil vamos sambar macacada sambar extasiados por sermos os únicos donos da nossa verdade, em volta de Afrodite nua são depositados presentes colares amendoins tiaras sedas conchas cachos de banana estojos de maquiagem cuecas perfumes pipoca cocaína cristais pratarias sabonetes maconha cachaça relíquias de santos biografias dos grandes homens muleta embalsamada de ex-voto lençóis azeite vinagre sal especiarias rótula crânio hábito de freira chocalho de bebê calcinha menstruada e até um peixe, Afrodite não agradece, sentada, serena e majestática como convém* (NOLL, 2008b, p. 154, grifos nossos).

Percebemos, aqui, antes mesmo do movimento vinculado às ações de consagração e *profanação*, uma escrita ancorada em uma presença litúrgica. Afrodite, “em estado de graça”, com o corpo exposto para quem quisesse contemplá-la, apresenta-se como instância bem próxima ao âmbito divino. Ao mesmo tempo, notamos também a impossibilidade de aproximação do corpo da personagem: João, exigindo “que não cheguem perto” pois, do contrário, sua adaga responderá “de um golpe”, coloca em evidência o estado de separação que Afrodite experiencia em relação à esfera do livre uso. É curioso notar que esse instante ficcional nos abre, também, uma leitura fincada em uma dualidade: de um lado, encontramos Afrodite sendo cultuada como uma divindade; de outro, contudo, a cena é capaz de sublinhar de maneira precisa o fato de que os corpos femininos, mediante uma ordem sócio-discursiva-sexual, são dispostos como bens comuns. É significativo, também, que a cena seja ambientada em noite de Carnaval, advento fundamentado por comportamentos ritualísticos que, sejam eles “profanos, religiosos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados” (PEIRANO, 2003, p. 09), caracterizam-se por um “sistema cultural de comunicação simbólica”²⁷ (PEIRANO, 2003, p. 11) que, ao seu modo, reúne os seres viventes em torno de algo em comum. Assim, a cena segue com João exaltando: “respondem os tamborins cuícas bumbos pandeiros de todo o brasil vamos sambar”. Com esse anúncio, o personagem traz à narrativa um tom festivo — e, também, *religioso* — que sustenta o limiar sagrado/profano estabelecido pela separação na qual Afrodite é inserida.

Analisando a cena em sincronia com as proposições agambenianas, sugerimos, ainda, que, ao serem depositados, ao redor de Afrodite, comidas, joias, drogas, perfumes, etc., a escrita do autor indica um traço que coloca em sobressalto, novamente, o processo de separação intrínseco à sacralização. Tendo em vista que, para o filósofo italiano, sagrados eram quaisquer elementos que pertenciam única e exclusivamente aos deuses por terem sido deslocados da esfera do uso comum — e, aqui, cabe atenção especial ao fato de que a personagem é batizada, por João Evangelista, como *Afrodite* —, podemos afirmar que, a partir do processo de oferenda, os “colares amendoins tiaras sedas conchas [...]”, tornam-se, também, objetos sagrados, e, portanto, separados da esfera do uso. Dessa forma, quando João Evangelista impede que as pessoas ao redor de Afrodite a toquem, ele garante que seja mantida apenas uma experiência de contemplação sobre o corpo de sua amante, prostrado em “estado de graça”. É válido pensar que o narrador destaca, com isso, um ato que protege o corpo da personagem de quaisquer ações profanas. Afrodite, ademais, ao não agradecer pelos presentes — pelas oferendas — e reagir à

²⁷ Aqui, a autora dialoga com uma definição operativa elaborada, em 1985, por Stanley Tambiah, antropólogo especialista em estudos contemporâneos sobre rituais.

situação “sentada, serena e majestática como convém”, solidifica enfaticamente sua posição como instância separada do uso, como instância sagrada que deve ser apenas admirada — ou, melhor, cultuada.

Mediante essas questões, os personagens mantêm, na organização textual, uma espécie de religião alicerçada tanto sobre o corpo de Afrodite, quanto sobre os presentes que lhe foram dados como oferenda. Essa religião, contudo, não se sustenta sobre a simples experiência de ligação entre os protagonistas do romance e os personagens que os circundam. Ela se apresenta, também — ou, talvez, sobretudo —, na relação de respeito e subordinação à separação do corpo de Afrodite da esfera do livre uso — de um uso, que, como marcamos anteriormente, é mediado por João Evangelista, num traço que indica as maneiras através das quais o ordenamento patriarcal concebe o corpo feminino. Considerando que o corpo da personagem, assim como os presentes que lhe foram ofertados, nesse instante ficcional, dispõem-se como elementos sagrados, podemos pensar que a religião, por sua vez, é o dispositivo que mantém o processo de separação que recai sobre esses elementos. Sugerimos, em nossa leitura, que a escrita nolliana organiza um panorama que amplia nossas perspectivas a respeito do que é sagrado e do que é profano no ordenamento contemporâneo — expondo, também, as engrenagens que impedem que essas instâncias coincidam entre si ou se atravessem.

Partindo do trecho retirado de *A fúria do corpo* (2008b) em consonância com as contribuições de Giorgio Agamben, propomos aqui, então, que o dispositivo responsável por fundamentar os limites da fronteira entre o sagrado e o profano é definido como *religião*. Analisando etimologicamente o termo, o filósofo argumenta que este não deriva do *religare* — que liga e une o humano e o divino —, mas sim do *relegere*, “que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o ‘reler’) perante as formas [...] que se devem observar a fim de respeitar a separação” (AGAMBEN, 2007, p. 66) entre o sagrado e o profano — entre a impossibilidade de uso e a liberdade perante o uso.

A cena narrada por João Evangelista, transcorrida em noite de Carnaval, grifa com precisão experiências que ultrapassam a concepção de religião como *religare*. Mesmo que o autor, com sua sintaxe litúrgica, ao invocar elementos musicais, de dança e de oferenda como métodos que instauram, no contexto narrativo, maneiras através das quais os personagens secundários poderiam se ligar a Afrodite, o fator que mais pesa em nossa análise diz respeito justamente à impossibilidade de ligação, uma vez que Afrodite não pode ser tocada, bem como os presentes que lhe foram ofertados. A presença religiosa na referida passagem de *A fúria do Corpo* (2008b) é edificada justamente pelos mecanismos textuais que mantêm os personagens

deslocados das possibilidades do livre uso. A religião, dessa forma, não sendo o que liga o humano aos deuses, através da retirada das coisas do uso comum, cuida para que se mantenham distintas e separadas as esferas do sagrado e do profano. Ainda em diálogo com Giorgio Agamben, podemos afirmar, nesse sentido, que:

À religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atitude livre e “distraída” [...] diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado. *Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular* (AGAMBEN, 2007, p. 66, grifos nossos).

Baseado em entrevista onde João Gilberto Noll afirma que “o romance pode ser purificador porque o leitor vai entrar de uma maneira e sair de outra” (1997, p. 89), Daniel da Silva aponta, em sua dissertação de mestrado, que há uma aproximação entre a escrita nolliana e um projeto estético-religioso não-didático. Este projeto, para o crítico, fundamenta-se pelo intermédio único e exclusivo da linguagem proposta pelo autor. Nesse sentido, Silva destaca que o percurso ficcional nolliano pode ser lido como um “chamariz para a materialidade humana”; e que, “fazendo disso uma religião — *religare* entre homem e cosmos, sem fundo dogmático — Noll quer, por meio da palavra, colocar este homem frente a frente com seus dejetos, colocá-lo diante de sua corporalidade, de sua evidência material” (SILVA, 2006, p. 20). Tendo em vista, contudo, que Noll constrói uma ficção “bastante teatral, *talvez litúrgica*”²⁸ (NOLL, 1996, grifos nossos); uma ficção onde é possível perceber um conjunto de formas, gestos e especificidades que a linguagem textual adota como instrumento para a organização do tecido narrativo, afirmamos em nossa leitura que a forma religiosa por meio da qual o autor gaúcho fundamenta sua narrativa, não se apresenta, como expõe Daniel da Silva, apenas como um dispositivo de ligação — *religare* — entre homem e cosmos. Propomos, aqui, uma leitura do texto nolliano que tem como ponto de partida uma atmosfera religiosa intrínseca ao *relegere*, mas não apenas em sentido de manter separadas, no trajeto ficcional, o sagrado e o profano.

O que entra em destaque nas relações entre a escrita de João Gilberto Noll e os traços de uma presença religiosa é, portanto, o fato de que o autor se utiliza, através de um organismo textual litúrgico, de proposições narrativas que colocam em sobressalto não apenas a “corporalidade” e a “evidência material” do sujeito contemporâneo, ligando-o à obra durante a experiência de leitura. Pensamos, aqui, que as consequências do processo criativo nolliano extrapolam essas questões, visto que expõem, como veremos adiante, ações que *profanam* a lógica estabelecida pelas engrenagens biopolíticas. Assim, o autor nos indica a relação arbitrária

²⁸ Entrevista concedida a “Copo de mar”. Disponível em: <<http://www.joaogilbertonoll.com.br/estudos.html>>. Acesso em: 27/01/2019.

que os seres vivos possuem com o *relegere*, propondo, conseqüentemente, o oposto de uma relação escrupulosa ou cuidadosa que caracterizaria o respeito — ou, melhor, a subordinação — perante as separações entre as esferas do sagrado e do profano orquestradas pela lógica política contemporânea. A atmosfera religiosa na escrita nolliana se faz presente, dessa forma, justamente através da negligência que autor adota perante o *relegere*, modelando — por meio do *relegere* sugerido por Daniel da Silva —, uma leitura que toca em possibilidades de abertura para uma nova política.

4.1 A PROFANAÇÃO COMO TAREFA POLÍTICA

Seguindo com a análise ancorada nos traços da presença de uma *religião* na escrita de João Gilberto Noll, cabe, aqui, breve retomada das contribuições de Walter Benjamin, em seu *O capitalismo como religião* (2013). Para o filósofo:

O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer respostas. A demonstração da estrutura religiosa do capitalismo, que não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, *mas um fenômeno essencialmente religioso*, nos levaria ainda hoje a desviar para uma polêmica generalizada e desmedida. (BENJAMIN, 2013, p. 21, grifos meus).

Levantando essas questões, o filósofo alemão coloca em evidência três pontos pertinentes para que seja possível pensar o capitalismo como uma estrutura religiosa. O primeiro ponto é definido pelo fato de que, nele, as coisas só alcançam um significado através do culto. Este, contudo, não possui nenhum dogma ou teologia, reduzindo-se ao mais consistente utilitarismo. Intimamente ligado ao primeiro ponto — onde o culto se propõe como questão nodal — encontra-se a segunda característica do capitalismo como estrutura religiosa: a duração permanente do culto utilitário. Enfim, Benjamin elabora a sugestão de qual seria o terceiro ponto que permite que o capitalismo seja identificado como um fenômeno religioso, ressaltando que este produz culpa. Nota-se:

O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. Nesse aspecto, tal sistema religioso é decorrente de um movimento monstruoso. Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação [...] Nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento. Ela é a expansão do desespero ao estado religioso universal, do qual se esperaria a salvação (BENJAMIN, 2013, p. 22).

Trata-se, então, de concebermos o capitalismo como um fenômeno que, através das prerrogativas da prática governamental liberal “consumidora de liberdade” (FOUCAULT, 2008, p. 86), ao transformar tudo em culto e produzir a culpa ininterrupta que causa o esfacelamento dos sujeitos, organiza religiosamente um funcionamento social que arquiteta as determinações sobre os modos de vida dos seres vivos. Assim, como fez notar Michel Foucault em *A vontade de saber* (2018), vale lembrar que é durante a fase inicial do capitalismo que surge a nova forma de poder controladora dos corpos dos sujeitos históricos: o *biopoder*. Este, por sua vez, pode ser visto, então, como um sintoma da produção de culpa impulsionada pelo capitalismo como religião, visto que foram os incansáveis métodos de confissão de práticas consideradas culposas que trouxeram à tona uma *scientia sexualis*, e, por consequência, um saber sobre os corpos, seus desejos e exercícios de vida (2018, p. 66). A incansável produção de culpa intrínseca ao capitalismo foi também, portanto, estrutura fundamental para a consolidação do que já grifamos como *biopolítica*.

Tendo em vista o *biopoder* instaurado a partir do século XVIII, notamos que os mecanismos responsáveis pelo fortalecimento de uma *biopolítica* gestora de corpos e modos de vida, ou seja, gestora dos usos que os seres vivos podem fazer de seus próprios corpos, vinculam-se estritamente, nesse sentido, à nova organização econômica e social que, neste período histórico, passa a se solidificar. Para Foucault:

Esse biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu esforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isso torna-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de biopolítica, inventados no século XVIII como técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas [...] agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam [...] o investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento (FOUCAULT, 2018, p. 151-152, grifos nossos).

Podemos perceber, nessa perspectiva, que o capitalismo, em sua configuração religiosa — de culto utilitário e fabricação de culpa —, funda uma nova organização de controle, disciplinarização e higienização de corpos e exercícios de vida que se apresentam de forma dissidente à norma disposta pelo *status quo*: a norma de produção, consumo e impossibilidade de vivência de singularidades. Ou seja, “a nova arte de governar formada no século XVIII, implica em seu cerne uma relação de produção/destruição” (2008, p. 87) vinculada às liberdades

individuais. Permite-se um exercício de liberdade, aqui, garantindo que se vivam os sujeitos responsáveis pelo funcionamento das engrenagens do capitalismo, aniquilando, por outro lado, qualquer corpo que fissure os mecanismos religiosos que garantem a operabilidade do ordenamento vigente.

Posto em evidência a disposição religiosa do capitalismo responsável por engendrar uma lógica de poder preocupada em gerir a vida dos seres vivos — isto é, a convergência orgânica e inextrincável entre capitalismo e *biopolítica* —, retornamos, agora, ao pensamento agambeniano. Em diálogo com Walter Benjamin e suas contribuições sobre as maneiras através das quais o capitalismo se apresenta, o filósofo italiano, refletindo sobre o dispositivo da *religião* e sua relação com a experiência da *profanação*, argumenta que o capitalismo:

Generaliza e absolutiza, em todo âmbito, a estrutura da separação que define a religião. Onde o sacrifício marcava a passagem do profano ao sagrado e do sagrado ao profano, está agora um único, multiforme e incessante processo de separação, que investe toda coisa, todo lugar, toda atividade humana (AGAMBEN, 2007, p. 71).

Considerando que a ação de profanar configura um ato que ignora ou faz da separação articulada pela religião um uso particular, expressando-se através de “um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incongruente do sagrado” (2007, p. 66); e, ainda, que o capitalismo é, em si, um fenômeno religioso, afirmamos aqui que a *profanação* como tarefa política se apresenta na restituição do que fora separado pelo capitalismo e seus dispositivos biopolíticos: os tempos, os espaços, os corpos, as sexualidades. A *profanação* é política, nesse sentido, pois rasura o capitalismo como religião ao ressignificar questões que este transportou à esfera sagrada, restituindo-as, mesmo que por poucos instantes, ao livre uso comum dos sujeitos históricos. É nesse sentido que pensamos as relações entre a escrita de João Gilberto Noll, sua atmosfera religiosa e a presença da *profanação* em boa parte dos enredos que sustentam suas narrativas: como ação de resistência, como potência de vida que oblitera os processos de separação promulgados pelo capitalismo como religião, e, enfim, como um gesto que acena para um livre uso dos tempos, dos espaços, dos corpos e das sexualidades.

É preciso lembrar, aqui, a partir de Giorgio Agamben em *O uso dos corpos* (2017b), que o uso aberto pela ação profana é precisamente desvinculado do utilitarismo agenciado pela religião capitalista. Trata-se de conceber o uso estendido pela *profanação* como uma “categoria política fundamental” (2017b, p. 42) que elabora um percurso através do qual é possível se pensar um afastamento ligado às organizações políticas violentas e higienizadoras. Sob essa ótica, ao argumentarmos que o uso do corpo — seja em exercícios sexuais, de deslocamento, de proliferação de desejos, etc. —, apresenta-se, em João Gilberto Noll, como ação de

resistência, estamos analisando sua escrita a partir de uma acepção onde *usar o corpo* indica uma “afeição que se recebe enquanto se está em relação com um ou mais corpos” (2017b, p. 48). O uso dos corpos, no trajeto ficcional do autor, entronca-se com elementos arraigados a uma esfera de ação de si sobre si que, por sua vez, “corresponde à ontologia da imanência, ao movimento da autoconstituição e da autoapresentação do ser, em que não só é impossível distinguir entre agente e paciente, como também sujeito e objeto, constituinte e constituído, se indeterminam” (2017b, p. 48). Assim,

Todo uso é, antes de tudo, uso de si: para entrar em relação de uso com algo, eu devo ser por ele afetado, constituir a mim mesmo como aquele que faz uso de si. No uso, homem e mundo estão em relação de absoluta e recíproca imanência: ao usar algo, o que está em jogo é o ser do próprio usante (AGAMBEN, 2017b, p. 49).

O uso estabelecido pela *profanação* presente na narrativa nolliana desloca os corpos apresentados em sua escrita de qualquer noção de propriedade. Podemos considerar, nesse sentido, que o uso dos corpos, em Noll, destaca personagens que constituem suas experiências — tanto acerca de si, quanto a partir do outro — de modo a torna-las instância inapropriável. De acordo com Giorgio Agamben, “usar [...] significa oscilar incessantemente entre uma pátria e um exílio: habitar”, ou seja, estar “em relação de uso intensa com algo a ponto de poder perder-se e esquecer-se nela, a ponto de constituí-la como inapropriável” (2017b, p. 111), tal como deseja o narrador-protagonista de *Rastros do verão* (2008f). Nota-se:

Não, eu não queria morrer, eu disse distraído para o garoto que reclamava da falta do navio *Rex* [...] queria um espaço imenso por onde eu pudesse andar, *onde o tempo ocorresse pela ação dos meus pés*, o meu corpo existindo para percorrer, onde eu parasse também e na manhã radiosa prosseguisse, *onde a vida fosse sempre um novo lugar* (NOLL, 2008f, p. 21, grifos nossos).

O corpo profano, no trajeto ficcional do autor, encena potências para a instauração de novas maneiras de se usar o corpo, os espaços e os tempos, deslocando essas ações de qualquer concepção de propriedade, tornando-as instâncias inapropriáveis. O “tempo” que corre mediante a ação dos pés do personagem destaca um corpo que existe “para percorrer”, um corpo que, habitando o movimento, constitui-se como elemento que adota a vida como um “lugar” — e, sobretudo, como um lugar que sempre se transforma. Antes de pensarmos que, em *Rastros do verão* (2008f), “os signos da subjetividade apontam somente para um vazio — o vazio deixado pela interioridade inacessível” (OTSUKA, 2001, p. 104), devemos considerar que, afastando em sua escrita o corpo das noções de propriedade, fazendo com que seus personagens vivam em colisão para fundamentar suas experiências em uma espécie de *entre-corpos*, Noll sublinha não a articulação de uma *comunidade* arraigada aos moldes contemporâneos, mas sim

de um *comum*, tendo em vista que este é, “acima de tudo, o uso dos corpos” (2017b, p. 116) — ou seja: “comum nunca é uma propriedade, somente o inapropriável” (2017b, p. 117).

Foucault afirma que “lá onde há poder há resistência” (2018, p. 104). Cabe pensar, nesse sentido, a *profanação* como uma ação que resiste aos dispositivos biopolíticos ao destituir as separações violentas e arbitrárias promulgadas pelo capitalismo como religião. Quando Noll elabora personagens que constroem com o próprio corpo exercícios que retomam ou ressignificam questões outrora proibidas pela configuração religiosa do capitalismo, ele apresenta uma escrita que caminha a contrapelo de uma gestão biopolítica e, dessa forma, causa ruídos no sistema responsável por categorizar a vida “como algo que exige determinadas condições para se tornar uma vida vivível e, sobretudo, para tornar-se uma vida passível de luto” (BUTLER, 2018b, p. 42). Partindo do princípio que a *profanação* é o resultado de novas formas de uso e que a escrita nolliana movimentada ações profanas, podemos afirmar, aqui, que o trajeto ficcional de João Gilberto Noll sugere, a partir de construções estético-temáticas ancoradas em uma organização textual litúrgica, uma escrita negligente perante as separações mantidas e fabricadas pelos dispositivos biopolíticos.

Trata-se, portanto, de analisarmos seus textos a partir de questões que pulverizam, também, os modos violentos de se pensar a *comunidade*, uma vez que os corpos que protagonizam suas narrativas são marcados pelo sistemático processo de separação que afasta suas existências de uma leitura vinculada à *bios* em direção à *zoé* — de um processo de separação que sustenta, por sua vez, a *comunidade* dos seres vivos. É preciso destacar, contudo, que é justamente a *zoé*, a *vida nua* matável e insacrificável do *homo sacer* presente nos textos do autor, que dissemina, quase que a cada página, novas formas de uso, e, conseqüentemente, novas maneiras de se ocupar — ou melhor, de ressignificar — a *comunidade*, direcionando-nos a uma possível ideia de *ser-em-comum*, que desenvolveremos no próximo capítulo.

Vale retomar, nesse momento da reflexão, o apontamento agambeniano sobre o significado do que é sacro: aquilo que fora separado da esfera comum por meio da consagração. Podemos pensar, assim, que o que configura o *homo sacer* é, também, o processo de separação que o coloca em uma ininterrupta relação com as suspensões das leis responsáveis por incluí-lo “na comunidade na forma da matabilidade” (AGAMBEN, 2014c, p. 84). Considerando que a *profanação* desloca o que está inserido na esfera sacra à esfera do livre uso dos seres vivos, afirmamos, aqui, que ela carrega uma potência de desativação — ou anulação — dos dispositivos que engendram as separações responsáveis pela produção de sujeitos reduzidos à *vida nua* e, conseqüentemente, à condição de ser matável.

O projeto ficcional de João Gilberto Noll, como fizemos notar no capítulo precedente, põe em destaque a imagem de sujeitos condicionados à *vida sacra* que, através do funcionamento social biopolítico, são expostos ao abandono e têm suas vidas sujeitas ao poder de morte intrínseco ao *bando* soberano. Ou seja, os romances, contos e novelas que, quase em sua maioria, propõem personagens que marcam a imagem de sujeitos afastados dos conceitos cristalizados que os garantiriam uma leitura vinculada à *bios*, sublinham os processos de separação — orquestrados pela biopolítica arraigada à religião capitalista — que recaem sobre seus corpos e exercícios. Extrapolando, contudo, apenas a encenação da separação, Noll aponta, por outro lado, uma força de resistência política quando constrói personagens que assumem, mesmo que inconscientemente, ações que *profanam* o que o capitalismo deslocara do uso comum.

É nessa perspectiva que defendemos a ideia de que as narrativas de Noll indicam roteiros que ressignificam a imagem do corpo, pois é justamente através deste que seus personagens constroem potências de resistência. Vemos em Noll, portanto, a imagem de corpos profanos; corpos que são “cu”, “excrementos”, “fluidos” e “porra” — corpos sexuais que, como apontado por Michel Foucault em sua *Microfísica do poder* (2014, p. 236), apresentam-se, num fluxo de contrapoder, como um dispositivo de oposição às ofensivas biopolíticas que penetram o próprio corpo, e, assim, constroem chances de escape às situações que os violentam. É preciso, dessa forma, que as leituras acerca da escrita nolliana considerem não apenas o limiar constituído entre as situações de vulnerabilidade e potência de vida, mas também as do sagrado e profano, visto que são essas as esferas por entre as quais seus personagens se movimentam. Faz-se necessário, agora, destacarmos as formas que, na materialidade textual, João Gilberto Noll organiza esses tensionamentos e, a partir deles, propõe a *profanação* — e o uso dos corpos — como tarefa política que resiste à *biopolítica*.

4.2 LEITURAS DO CORPO PROFANO: *BERKELEY EM BELLAGIO E ACENOS E AFAGOS*

Embora as evidências do sujeito reduzido à categoria de *homo sacer* sejam menos palpáveis em *Berkeley em Bellagio* (2002) do que em romances como *A fúria do corpo* (2008b), onde o ponto central da obra são as experiências de dois personagens — João Evangelista e Afrodite — que vagam pelas ruas de Copacabana tensionando os limites normativos comumente impostos ao corpo, é possível perceber que *Berkeley em Bellagio* (2002) apresenta seu personagem principal, desde o início da trama, através de situações de exclusão e

vulnerabilidade. Tais situações, por sua vez, podem ser lidas como quesitos que justificam e, além disso, grifam a posição de recusa que estes personagens adotam em relação à subjetivação capitalista e seu controle minucioso dos modos de vida dos seres viventes. *Berkeley em Bellagio* (2002), dessa forma, aciona movimentos de contraposição à gestão programada pelos dispositivos da religião capitalista que determina, violentamente, o que deve ou não vincular-se à esfera do sagrado e à esfera do livre uso.

A narrativa tem como foco João, escritor gaúcho que termina um relacionamento estável e, buscando se desprender de quaisquer resquícios de memória individual ou coletiva, muda-se para Berkeley, na Califórnia, onde fora convidado a lecionar literatura e cultura brasileira. Articulada mediante a alternância da voz narrativa — apresentada em primeira e terceira pessoa —, a obra nos possibilita uma experiência de leitura que acompanha o desenvolvimento de seu protagonista a partir de uma perspectiva que ele mesmo constrói, aproximando-nos enfaticamente das angústias e demais sensações que o constituem. Com esse recurso, a organização narrativa nos coloca em uma experiência de leitura que dinamiza as formas através das quais nos afetamos pelo texto, e, portanto, pelas urgências políticas e sociais que ele, com precisão estética, ressalta. Sob essa ótica, nos ligamos ainda mais, no sentido estrito de *religare*, aos usos — melhor, aos *reusos* — que o protagonista abre, através do corpo, no percurso ficcional.

No romance, o narrador-personagem vive a todo o tempo atormentado pelo fato de não ter acesso a uma linguagem verbal e comunicativa que carregue potências capazes de posicioná-lo frente às possibilidades de construir novas relações — ou seja, acesso a uma linguagem verbal e comunicativa que lhe seja própria, que lhe assegure uma partilha de experiências com outros sujeitos. Contudo, notamos paulatinamente que João constrói, tendo o corpo como impulso produtor, caminhos que o direcionam ao outro, a novas significações de vida e, nesse sentido, ao escape da sensação de claustrofobia por estar “numa terra estranha sem falar a língua do lugar” (NOLL, 2002, p. 11):

À primeira vista nada saía do lugar, ele próprio parecia estagnado desde que viera para um país do qual não falava a língua, mantendo uma distância gentil de seus alunos... Mas, ora, também eles com o inglês disponível e tudo que todos pareciam possuir em volta, ninguém no fundo dava a impressão de estar em gozo com a vida, aquela coisa que aquece: o tato no segredo de um outro, e este a relutar um pouco para ter em dobro logo mais... De súbito, descia-lhe então a ilusão de uma orgia intimista e conclusiva que o brindaria transportando-o para fora daquele *campus*, daquele país, do mundo até quem sabe... (NOLL, 2002, p. 12).

Fica evidente no trecho destacado a importância que João atribui ao corpo sexual. Em meio ao estado de estagnação em que se encontra, sentindo-se avulso por se distanciar dos

outros sujeitos, é através da imagem de uma “orgia intimista” que o protagonista parece ver uma abertura para algo novo. Lemos aqui o “intimista” em um sentido de intimidade — de uma esfera que permite ao protagonista a fruição de seus sentimentos e vontades mais profundas. É possível notar, também, que João assume, nessa forma específica de imaginar o próprio corpo (em uma orgia que lhe propicie uma entrega afetuosa), um refúgio contra o não pertencimento que o assola e, conseqüentemente, um direcionamento às novas possibilidades que lhe assegurem o gozo de uma vida aquecida pelo “tato no segredo de um outro”. Imaginar uma “orgia intimista” faz com que o personagem construa, dessa forma, a imagem de um corpo que se desloca de uma situação de exclusão a uma partilha de intimidade que transgride normas ou determinações sociais construídas por um espaço geográfico específico.

É preciso destacar, ainda, que as ações executadas pelos corpos apresentados em *Berkeley em Bellagio* (2002) fogem completamente à normatização estruturada pelos dispositivos biopolíticos. É possível ver na citação acima, por exemplo, a projeção de um exercício sexual dissidente dos comportamentos aprovados pelas engrenagens morais arraigadas aos preceitos da religião capitalista. Ou seja, ao imaginar uma “orgia intimista”, ação “contrassexual” (PRECIADO, 2017) que embaça os limites que moldam tanto as corporalidades, quanto seus exercícios — uma vez que desloca os sentidos normativos atribuídos a estas questões —, João expressa o desejo de uma ato capaz de *profanar* a lógica sexual vigente.

Percebemos também, logo no início do romance, que seus personagens não se enquadram em uma marcação de gênero ou sexualidade que corresponda às arbitrariedades da matriz heterossexual e sua tirania binária, fazendo ruir constantemente as cristalizações conceituais que se ligam a tais elementos. Notamos, assim, que João experiencia relações sexuais com Maria. Esta, entretanto, é também construída por meio de um corpo desconforme, sendo apresentada como uma mulher que foge às prerrogativas que determinam o que é um corpo feminino. Cabe, aqui, retomada do seguinte trecho da narrativa:

Ela o masturbava sem avidez. Ele enfiava o dedo primeiro com suavidade pela vagina dela e encontrava lá no fundo *um pênis em miniatura*; quando chegava ali a coisa já o esperava em riste, e nela ele mexia como num pênis sem glândula ou prepúcio, pura umidade que a promessa de seus dedos tinha o dom de excitar. Naquele ponto se banquetavam, até que o seu próprio pau monstruosamente maior viesse a toda e entornasse o leite pelas coxas dela. Aliás, ele nunca conseguiu (nem procurou, por certo) uma única informação sobre esse peça do corpo feminino que bem longe estava do clítoris. Só Maria a possuía? Seria um quisto provedor de benefícios sem conta, o pau feminino primevo, simétrico aos mamilos masculinos que tanto prazer de carícias poderiam das a alguns homens? (NOLL, 2002, p. 15, grifos meus).

O romance nos sugere, nessa passagem — exposta ainda no primeiro capítulo, onde analisamos a presença do *resto* —, maneiras outras de existência e de constituição de

experiências que ultrapassam a ótica de um corpo submetido às normas arraigadas ao ideal da *bios*: de um corpo que tem, arbitrariamente, suas contingências separadas para a esfera do não uso em nome da manutenção do funcionamento capitalista. Assim, “um pênis em miniatura” que compõe, na narrativa, parte do corpo de uma mulher, apresenta-se como um elemento que *profana* os mecanismos de separação vinculados às noções de gênero e sexualidade elencadas no ordenamento contemporâneo. Vemos a desconformidade do corpo de Maria em *Berkeley em Bellagio* (2002), portanto, como elemento que ressignifica os alvos sobre os quais recaem os dispositivos que higienizam as *formas de vida* que caminham na contramão da religião capitalista e seu modelamento de corpos. Tendo em vista as potências dessa ressignificação, retomamos agora algumas reflexões propostas por Paul B. Preciado em seu *Manifesto Contrassexual* (2017). Para o filósofo:

O sistema sexo/gênero é um sistema de escritura. O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou riscados. A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais (PRECIADO, 2017, p. 26).

Consideramos, sob essa ótica, o corpo como um texto que se constrói socialmente, apresentando-se de forma orgânica de acordo com os códigos que o categorizam por meio de repetições normativas que incidem sobre ele. *Berkeley em Bellagio* (2002) — texto literário e, portanto, sistema de escritura que se organiza através de elementos codificados de forma estética —, ao encenar corpos desconformes, corpos *contrassexuais*, propõe a profanação das lógicas de escritura vinculadas tanto ao sistema literário — tendo em vista a ausência desses corpos no que se define como cânone —, quanto à construção do que seria um corpo feminino ou masculino.

Preciado destaca ainda que “o que é preciso fazer é sacudir as tecnologias da escritura do sexo e do gênero” e, assim, “modificar as posições de enunciação” (2017, p. 27) que essas escrituras carregam. Modificar essas posições pode ser visto como uma maneira de *profanar* os signos encadeados nos dispositivos de escritura. Nesse sentido, quando o leitor se depara com Maria, mulher descrita como alguém que possui “um pênis em miniatura”, ele se depara com um signo transportado de uma esfera normativa — uma vez que esse pênis não se enquadra em um corpo lido como masculino — para uma esfera dissidente. Ou seja, se “a arquitetura do corpo é política” (PRECIADO, 2017, p. 31), a construção da narrativa nolliana propõe, numa inscrição de resistência, a arquitetura de corpos profanos; de corpos que abrem constantemente,

no decorrer dos percursos ficcionais, possibilidades de usos deslocados da separação religiosa gerenciada pelo capitalismo. É preciso colocar em destaque que não se trata, em nossa análise, de considerarmos o corpo de Maria como a marcação de uma transsexualidade ou intersexualidade, mas sim de uma leitura simbólica que o narrador nos permite fazer sobre o corpo dessa mulher: a potência profana em João Gilberto Noll, nesse caso, é justamente a presença de um corpo que, sem ultrapassar as visíveis barreiras de gênero e sexualidade, as implode com as formas através das quais coloca esse corpo em choque com outro corpo.

Em *Acenos e Afagos* (2008c), romance publicado seis anos após *Berkeley em Bellagio* (2002), é possível notar, também, a articulação de um jogo que desloca e instaura outras dimensões acerca dos significados responsáveis por marcar o que seria um corpo feminino ou masculino. Além disso, a narrativa reestrutura as formas através das quais essas marcações se relacionam às expressões de desejo e sexualidade. Bem próximo do que propusera em *A céu aberto* (2008), na já referida cena em que o irmão do protagonista tem seu corpo completamente transformado, materializando-se, na narrativa, com um corpo lido como feminino, João Gilberto Noll desenvolve, em *Acenos e Afagos* (2008c), uma escrita que transgride ainda mais as posições de enunciação definidoras do que seria um corpo subordinado aos agenciamentos binários de gênero.

Na segunda metade do romance, o narrador-personagem, de nome João Imaculado, percebe que “os pontos cardeais” de sua “genitália” (2008c, p. 143) já não lhe entregavam mais o que antes estava acostumado a encontrar: ou seja, o protagonista se depara com a ausência do órgão sexual que, na perspectiva da matriz heterossexual, responsabiliza-se por categorizá-lo como homem — “pau e saco”. Ainda assim, experienciando uma espécie de metamorfose corporal, com a sensação de que nascia em seu corpo “um hímen a partir de uma base genital ainda incipiente”, o narrador se dá por resignado e, enfim, entrega-se completamente à situação, que “não se mostrava de todo ruim”. (2008c, p. 143). É bastante significativo que a escrita instaure a imagem de um “hímen”, parte sem finalidades biológicas que compõe o corpo feminino mas que, ao mesmo tempo, é tão cara à economia cristã-capitalista. Desse modo, a *profanação*, aqui, relaciona-se também ao nome do protagonista, “João *Imaculado*”: este, ironicamente, macula não só uma arquitetura corporal que antes o compunha, mas o próprio “hímen” que nasce em seu corpo e, o mais importante, as fronteiras que comumente separam o que é masculino e feminino. Nesse sentido, o personagem nos narra:

[...] pensei, sim, a respeito do momento, pensei que o engenheiro estaria com o órgão genital agora em condições, enquanto eu, eu ficaria sem cacete. Não que já tivesse uma vagina, mas na região pélvica um certo rumor côncavo se fazia ouvir, lembrava uma caldeira preparando a solução para meu novo foco de deleite, alguma coisa como

um chamamento noturno, subterrâneo, embora ainda até certo ponto indeciso. Me sentia em transição. Não era mais homem sem me encarnar no papel de mulher. Eu flutuava sem o peso das determinações (NOLL, 2008c, p. 145).

É curioso — e importante — perceber que a experiência do personagem inaugura uma arquitetura corporal limítrofe. Os signos que carregam as marcações compulsórias vinculadas às possibilidades de leitura sobre seu corpo se entroncam: “não era mais homem sem me encarnar no papel da mulher”, afirma o narrador. Contudo, essas marcações se confundem em um limiar que dificulta a cristalização do corpo do personagem sob a égide de conceitos tão fechados quanto as noções de “masculino” e “feminino”, bem como as de “homem” ou “mulher”. João Imaculado, “sem cacete”, mas, ao mesmo tempo, sem “vagina”, encontrando “na região pélvica um certo rumor côncavo”, além de se aproximar, nesse instante ficcional, da noção de *resto* anteriormente proposta — tendo em vista a inscrição de uma consistência —, ele abre passagem para a solidificação de uma *forma de vida* estritamente deslocada dos processos de higienização intrínsecos ao ordenamento político contemporâneo.

Não se trata, portanto, de lermos João Imaculado, como parecem afirmar Michele Jimenez e Regina Silva (2010), em artigo sobre o romance, como alguém que possui um conflito ou crise de identidade “vinculada a sua orientação sexual, dividida entre a heterossexualidade e a homossexualidade” (2010, p. 33) — alguém que, além disso, prende-se a uma masculinidade problemática gerenciada pelo medo de se enxergar distante da matriz heterossexual. Sabemos, como nos destaca o narrador ainda no início da obra, que ele “queria foder com todos os homens do mundo e com meia dúzia de mulheres” (2008c, p. 18). Tal afirmação, antes de assinalar qualquer estado conflituoso, grifa o fato de que o personagem se impõe no romance de maneira que beira a indiferença às ideias solidificadas que recaem sobre seu corpo e seu desejo; mesmo porque, como é possível notar, João Imaculado “flutuava sem o peso das determinações” (2008c, p. 145).

A partir desses apontamentos, podemos nos aproximar de algumas das proposições expostas por Judith Butler em seu *Problemas de gênero* (2018). Dialogando com Monique Wittig, a filósofa afirma que:

O poder da linguagem de atuar sobre os corpos é tanto causa da opressão sexual como caminho para ir além dela. A linguagem não funciona de forma mágica nem inexorável [...] Ela pressupõe e altera seu poder de ação sobre o real por meio de atos elocutivos que, repetidos, tornam-se práticas consolidadas e, finalmente, instituições. A estrutura assimétrica da linguagem, que identifica com o masculino o sujeito que representa e fala como universal, e que identifica o falante do sexo feminino como “particular” e “interessado”, absolutamente não é intrínseca a línguas particulares ou à linguagem ela mesma. Não podemos achar que essas posições assimétricas decorram da “natureza” dos homens e das mulheres, pois, como estabeleceu Beauvoir, tal “natureza” não existe (BUTLER, 2018, p. 202).

A escrita nolliana indica, a partir de Maria, em *Berkeley em Bellagio* (2002), e João Imaculado, em *Acenos e Afagos* (2008c), corpos que ocupam um entre-lugar, corpos que não se encaixam no binarismo agenciado pela matriz heterossexual, corpos que flutuam sem o peso de quaisquer determinações engessadas. Os personagens nollianos costuram, com suas morfologias corporais subversivas, nos percursos dos tecidos narrativos, a inauguração de existências outras: a insurgência de *formas de vida* que movimentam constantemente potências para novos usos.

Considerando a literatura como uma “distância aberta no interior da linguagem [...] uma espécie de linguagem que oscila sobre si mesma” e se organiza como a extensão de “um ritual prévio que traça o espaço da consagração das palavras” (FOUCAULT, 2000, p. 142), João Gilberto Noll instaura, num gesto profano perante as marcações que definem como instituição questões como gênero e sexualidade, uma literatura que, em seu interior, em seu processo de consagração das palavras — isto é, de separação, de escolha, de proposição estética —, faz cair por terra a ideia de uma *natureza* humana a partir da qual os seres vivos devem se moldar. Trata-se, portanto, de uma literatura que, através de uma linguagem deslocada das repetições que sedimentam nossas ações no real, propondo personagens que expressam *formas de vida* singulares, contrapõe-se às organizações contemporâneas que buscam, incessantemente, a qualificação política da *zoé* — produzindo, arbitrariamente, o que seria a *bios*, e, conseqüentemente, o princípio de natureza modelador dos corpos dissidentes excluídos da comunidade.

Entra em destaque na literatura produzida por João Gilberto Noll, nesse sentido, sujeitos que profanam a ideia do corpo como um território estático que, consagrado pela religião capitalista, fundamenta-se através da matriz assentada sobre os binarismos homem/mulher, masculino/feminino, homossexual/heterossexual. Pensando o território como “sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 323) em consonância com o fato de que a escrita nolliana diverge das marcações constantemente ligadas ao corpo, notamos que os personagens construídos pelo autor se movimentam num impulso que desterritorializa seus espaços corporais e as extensões de suas práticas e desejos. Essa desterritorialização do corpo, em Noll, permite que seus personagens resistam “aos processos do tornar-se ‘normal’” (PRECIADO, 2011, p. 14), nos indicando, assim, um afastamento “dos discursos da medicina anatômica e da pornografia [...] que constituíram o corpo *straight* e o corpo desviante moderno” (PRECIADO, 2011, p. 16).

Ainda em *Acenos e Afagos* (2008c), João Imaculado nos narra:

O engenheiro pesava inerte sobre mim. Coloquei de novo, com esforço, a mão no meu púbis, e essa inspeção confirmava. Eu tinha uma conformação minuciosamente matizada na pélvis. De fato, ali tudo parecia *aquoso, indefinido*, sofrendo ainda de uma dolorida condição fabril [...] Entre o meu corpo e o dele havia minha mão começando a querer *excitar aquilo que em mim ainda não era um campo estabelecido, mas um solo líquido, de permanente experimentação* [...] Eu lambuzava os dedos pela recente fenda do *meu sexo ainda em devir, sem qualquer norte conclusivo*. Começava a gostar daquela manipulação *no canteiro de obras* entre as minhas pernas (NOLL, 2008c, p. 146, grifos nossos).

A cena em destaque dialoga estreitamente com o propósito que o autor gaúcho carrega ao tentar “tratar da alma humana, essa coisa fluída, flutuante, às vezes até demencial”²⁹, aglutinando, inclusive, tais questões às formas através das quais o corpo de seus personagens são constituídos. É sintomático que, ao propor, como sugerimos, corpos em processo de desterritorialização, a escrita nolliana aproxime a metamorfose corporal que João Imaculado experiencia à imagem de algo líquido. Definindo o órgão que começava a brotar em sua região genital como um membro “aquoso”, o narrador coloca em evidência o constante processo de mutação intrínseco ao seu corpo. Nesse sentido, assim como as águas de um rio, onde é impossível se banhar duas vezes, o corpo do protagonista de *Acenos e Afagos* (2008c) corre pelo desenrolar da narrativa criando sulcos nos terrenos responsáveis pelo firmamento de uma existência meramente biológica. Assumindo seu sexo como o processo de um “devir”, encarando seu corpo como um canteiro de obras e, portanto, como algo não finalizado, João Imaculado evidencia o fato de que “um corpo não tem antes nem depois” (NANCY, 2000, p. 95), constituindo-se como singularidade fincada na “permanente experimentação [...] sem qualquer norte conclusivo” (2008c, p. 146).

Destacamos, ainda, que a *profanação* em Noll vai além da apresentação de personagens postos à margem da sociedade — ou da apresentação de personagens que inauguram outras formas de existência, como é o caso de João Imaculado e Maria. Analisando o romance *Berkeley em Bellagio* (2002), é possível notar que o corpo profano como exercício político configura-se, também, através do fato de que os sujeitos que sofrem “choques insulínicos” (2002, p. 22) como forma de punição às suas sexualidades vistas como um perigo em relação às “metas proliferantes da espécie” (2002, p. 22) — tão bem regulamentadas pelos dispositivos biopolíticos que categorizam esses sujeitos como *vida nua* — são os mesmos que, num impulso de resistência e criação, rearticulam os limites cristãos, morais e normativos impostos pelo capitalismo como religião. Nota-se:

Raro é esse *ragazzo* para quem ele olha agora e diz: sim, Deus baixou aqui, é vivo. De imediato tocou na espádua arcaica do peninsular divino, mesmo que o *ragazzo* não

²⁹ Entrevista concedida em 2009 ao programa Entrelinhas, da TV Cultura.

soubesse, não importa, era Deus que ele continha no seu peito arfante, não o Deus que não saía das igrejas mas o Deus que pulsava atrás da calça apertada do *ragazzo*, o Deus que se aplumava e se punha rígido, colosso! (NOLL, 2002, p. 29).

É possível perceber que além de profanar a lógica heteronormativa impulsionada e mantida pelos mecanismos higienizadores das sociedades contemporâneas, ao consumir um ato sexual na contramão do que fora estipulado como padrão pelas engrenagens biopolíticas, João ressignifica também alguns elementos atribuídos à religiosidade cristã — na citação acima, ressignifica o próprio Deus. Percebe-se, aqui, uma dupla *profanação*: por um lado, restitui-se o exercício de uma sexualidade proibida ao uso comum; por outro, reelabora-se um dispositivo religioso de forma transgressora e, sob a ótica da norma, imoral:

O Deus que foi levado pelo escritor porto-alegrense para atrás de uma cortina malcheirosa pelo tempo, o Deus que ali se deixou ordenhar como um bovino e que ali se deixou beber não bem em vinho mas em leite que o nosso senhor gaúcho engoliu aos poucos, na carestia da idade, lembrando-se da Primeira Comunhão, terço nas mãos, ar de bem-aventurança [...] (NOLL, 2002, p. 29).

A analogia que emparelha o órgão sexual masculino a “Deus” e, para além disso, encena o sexo oral com a imagem do rito eucarístico cristão, evidencia o que Agamben (2007, p. 66) nos dissera a respeito do uso incongruente do sagrado, de um uso desvinculado do utilitarismo. Dessa forma, a narrativa subverte os preceitos de práticas sexuais normativas direcionando seu personagem principal às possibilidades de ressignificação dos dispositivos que fundamentam as violências por ele vividas. Ademais, na mesma medida em que João aproxima os elementos religiosos da esfera profana, ele encaminha o ato sexual a uma esfera santificada, construindo, consequentemente, uma reversão — ou uma reconstrução — da moral vigente.

Na religiosidade cristã, o rito eucarístico expressa a celebração da morte e ressurreição de Jesus Cristo. No processo litúrgico denominado *comunhão*, ação que representa a última ceia de Jesus com seus discípulos, após consagrados o pão e vinho — elementos que remetem respectivamente ao corpo e o sangue do filho de deus —, a eucaristia se torna a experiência mais importante da vida cristã, reunindo e fazendo da igreja o próprio *corpo de Cristo*. É significativo, portanto, que Noll tenha evidenciado em sua narrativa a profanação do que seria um dos sacramentos mais importantes para o cristianismo: o elemento que une os mais diversos sujeitos que se organizam em torno de uma única religiosidade, dando *corpo* à Igreja.

Quando João, na “carestia da idade” — e, aqui, sublinhamos o forte jogo de palavras estabelecido entre “carestia” e “eucaristia” —, ordenha o Ragazzo como um bovino e recebe dele o “leite” do “peninsular divino”, ele *joga* tanto com elementos sexuais, quanto religiosos. Nesse sentido, o personagem restitui ao uso comum tanto o livre exercício de uma sexualidade

dissidente, quanto o que se constitui como divino para a religiosidade cristã — no caso, o sangue de Cristo, transubstanciado, no texto ficcional, em “leite”. Agamben destaca, ainda em seu “Elogio da profanação”, que as esferas do sagrado e do jogo estão estreitamente vinculadas. Para ele, “a maioria dos jogos que conhecemos deriva de antigas cerimônias sacras, de rituais e de práticas divinatórias que outrora pertenciam à esfera religiosa em sentido amplo” (2007, p. 66). Assim, refletindo sobre o *jogo* como mecanismo da *profanação*, o filósofo italiano ressalta, ao retomar as contribuições de Émile Benveniste, que:

A potência do ato sagrado — escreve ele — reside na conjunção do mito que narra a história com o rito que a reproduz e a põe em cena. O jogo quebra essa unidade: como *ludus*, ou jogo de ação, faz desaparecer o mito e conserva o rito; como *jocus*, ou jogo de palavras, ele cancela o rito e deixa sobreviver o mito. “Se o sagrado pode ser definido através da unidade consubstancial entre o mito e o rito, poderíamos dizer que há jogo quando apenas metade da operação sagrada é realizada, traduzindo só o mito em palavras e só o rito em ações” (AGAMBEN, 2007, p. 67).

Percebemos, na cena extraída de *Berkeley em Bellagio* (2002), que João quebra a unidade do sagrado ao configurar, em sua organização textual litúrgica, tanto o *ludus* — uma vez que destitui os significados originais da eucaristia, conservando apenas o processo litúrgico da comunhão —, quanto o *jocus* — uma vez que, através do jogo de palavras com a utilização de “espádua arcaica do peninsular divino”, “beber não bem em vinho mas em leite” e “Primeira Comunhão”, remete-nos ao processo eucarístico, destacando-o, assim, sob a potência de novos significados.

A escrita nolliana é protagonizada, portanto, por uma espécie de redenção; não uma redenção entendida como “um evento no qual o que era profano se torna sagrado e o que tinha sido perdido é reencontrado”, mas uma redenção que reivindica “a definitiva profanidade do profano” (AGAMBEN, 2013, p. 95). Pensamos que, ao expor corpos não conformes que assumem ações sexuais fundamentalmente afastadas do que fora estabelecido como regra — ou, melhor, que retomam o uso de algo separado da esfera comum —, *Berkeley em Bellagio* (2002) e *Acenos e Afagos* (2008c), com toda sua força literária, colocam em destaque uma rota de escape que desponta em novas possibilidades para o exercício de uma vida plena, de uma vida que pode ser definida como “a sinergia coletiva, [...] inteligência, afeto, cooperação, desejo” (PELBART, 2003, p. 24). Assim, a escrita nolliana, mediante seu “devir-outro da língua” (DELEUZE, 2011, p. 16), — mediante um devir-outro que não se submete às separações fundamentadas pela religião capitalista —, nos colocando em íntimo contato com alteridades que reconstroem a todo instante os significados do que as insere em situações de violência e vulnerabilidade, carrega uma potência que abre caminhos à profanação das estruturas de poder que embasam as relações contemporâneas e as formas através das quais

ocupamos o real. Dessa maneira, o projeto ficcional nolliano, ancorado em enredos e personagens que assumem ações profanas, propõe “a criação de um povo que falta” (DELEUZE, 2011, p. 14), de um povo que, embora seja violentado única e exclusivamente por assumir, a partir do corpo, usos sistematicamente podados pela gestão biopolítica, resiste e propaga novas *formas de vida*.

O trajeto ficcional nolliano, portanto, muito além de simplesmente expressar “o desamparo do sujeito integrante do contexto líquido-moderno” (REIS, 2017, p. 40), evidencia muita propositividade em relação a “um desejo de comunidade e criação (e, ainda, manutenção) de laços afetivos” (SCARDINO, 2015, p. 121) que escapam ao que fora moldado pelos dispositivos biopolíticos. Indicamos em nossa leitura, nesse sentido, que a *profanação* do corpo no projeto nolliano aponta para uma ação política proposta por seus personagens: uma ação que separa o corpo de um uso utilitário intrínseco às estruturas do capitalismo como religião e o direciona ao livre uso de seus prazeres, permitindo que ele se resignifique paulatinamente. Tais questões aproximam não só *Berkeley em Bellagio* (2002) e *Acenos e Afagos* (2008c), mas boa parte do projeto ficcional do autor, da imagem proposta por Didi-Huberman (2014) acerca dos “vaga-lumes” que sobrevivem em meio às dificuldades de existência e, por poucos instantes, contaminam o ambiente com seus feixes de luz. João Gilberto Noll nos indica, nesses instantes ficcionais profanos, “modos de organizar — isto é, também, de desmontar, de analisar, de contestar — o próprio horizonte de nosso pessimismo” (DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 118), nos impulsionando, dessa forma, à construção de *formas de vida* que propaguem novas noções de *comunidade*; ou, melhor, que propaguem possibilidades de *ser-em-comum*.

5. SAÍDAS DA COMUNIDADE, CARTOGRAFIAS DO *EM COMUM*

Lorsque deux corps affectés, en un certain lieu, à un certain moment, par la même forme-de-vie viennent à se rencontrer, ils font l'expérience d'un pacte objectif, antérieur à toute décision. Cette expérience est l'expérience de la communauté.

Le corps qui dit <je>, em vétité dit <nous>.

— TIQQUN

Como se relacionam o *corpo* e a *comunidade*? De quais formas nossas ainda não superadas noções sobre a comunidade definem as maneiras através das quais concebemos o corpo? Pode a literatura, campo da arte capaz de articular potências de subjetivação afastadas da religião capitalista — e, nesse sentido, das exigências biopolíticas — reorganizar os entendimentos contemporâneos arraigados a essas duas categorias? Destacamos, até aqui, como se estabelecem os entroncamentos entre *vida* e *corpo* na escrita de João Gilberto Noll, sublinhando, sobretudo, os traços em suas narrativas que grifam uma saída do ordenamento político vigente. Como fazer com que se encontrem, contudo, instâncias que, a princípio, parecem estar tão afastadas? É possível estabelecer um paralelo, a partir da escrita nolliana, entre corpo e comunidade, visto que o corpo, no percurso ficcional do autor gaúcho, apresenta-se como um organismo vivo em constante mutação? Transitar por esses questionamentos exige um exercício de desprendimento das perspectivas que tomam tanto o corpo quanto a comunidade como elementos enclausurados em suas próprias redomas. É preciso, portanto, analisar as referidas esferas como forças que se chocam, mas, ao mesmo tempo, não se sobrepõem.

Embora coloque em evidência o corpo como instância que protagoniza os tecidos narrativos elencados em seu projeto ficcional, João Gilberto Noll constrói, de forma precisa, situações por meio das quais é possível perceber o peso de uma comunidade que recai, violentamente, sobre as *formas de vida* capilarizadas em seus textos — e, dessa maneira, sobre os corpos que neles se apresentam: corpos sem comunidade; corpos abatidos pelas engrenagens que compõem a comunidade. Tal recorrência nos indica o que seria, talvez, a maior urgência política intrínseca às narrativas do autor, tão atravessadas por questões de ordem *biopolítica* —

afinal, qual o propósito dessa organização de poder senão o agenciamento de uma comunidade sustentada pela regulamentação das potencialidades corporais dos seres viventes?

Analisar a escrita nolliana à luz desses tensionamentos nos faz perceber, então, que a aparente distância entre corpo e comunidade — tendo em vista o primeiro como dado móvel e inconstante, e o segundo como pilar que homogeneíza modos de vida —, não só é falsa, como resulta, também, das maneiras através das quais a comunidade nos é imposta, reduzindo-nos incessantemente, mediante ação dos dispositivos biopolíticos, a simples resíduos biológicos, a simples “hipóteses humanas” (NOLL, 2010, p. 118) que devem se curvar aos ditames estabelecidos. É possível notar, nesse sentido, mesmo em textos afastados temporalmente num período de produção e publicação, ganchos narrativos que encadeiam, no percurso literário do autor, um desejo de desprendimento das noções que fundamentam uma comunidade higienizadora de singularidades.

Em “Lição de higiene”, por exemplo, conto que compõe *A máquina de ser* (2006), Noll entra em consonância com a ideia da “Sociedade Minimal” proposta em *Bandoleiros* (2008d), romance lançado em 1985, 21 anos antes do referido livro de contos. Em *Bandoleiros* (2008d), a “Sociedade Minimal” aparece como “um núcleo comunitário mínimo” que “congrega todas as potências do Homem” (2008d, p. 43). Na mesma medida, em “Lição de higiene”, o narrador expressa seu convívio em um contexto indiferente a quaisquer determinações que possam incidir sobre os corpos dos seres viventes. Não importava, assim, “as qualificações de macho ou fêmea”, podendo um “garoto ser tanto a mulher de uma menina, quanto a namorada” de algum outro garoto que ainda não fora capaz, também, de “apreender qualquer espécie de qualificação, sobretudo as estritamente pessoais” (2006, p. 52). Nesse sentido, o conto coloca em destaque uma lógica bem próxima às intenções da “Sociedade Minimal” descrita em *Bandoleiros* (2008d), ressaltando uma experiência comunitária “fornecedora das necessidades humanas de cada um” (2008d, p. 44). Podemos pensar, apoiados nesses aspectos, que a escrita nolliana busca evidenciar “uma comunidade experimental, abnegada o suficiente para se deslanchar a cada manhã a partir das próprias entranhas do zero” (2006, p. 52) — uma comunidade contraposta, portanto, à cristalização da organização biopolítica, que exige “pequenas e às vezes grandes renúncias” (2006, p. 54) dos nossos modos de vida.

Trata-se, tanto no conto publicado em *A máquina de ser* (2006), quanto no romance *Bandoleiros* (2008d), de uma escrita que instaura ideais de comunidade que recusam as determinações biopolíticas produtoras do que anteriormente focalizamos como *vida nua*. Dessa forma, o autor marca um deslocamento das exaustivas e ainda persistentes divisões — *bios* e *zoé* — que o ordenamento contemporâneo projeta sobre os seres viventes, num movimento de

resistência às gramáticas que definem os modos mediante os quais seus corpos devem se dispor no real. João Gilberto Noll acena, nesse sentido, para maneiras outras de se pensar a comunidade, atrelando-a à constante mutabilidade dos corpos que nela estão presentes. Ou seja, o que interessa na proposta estético-temática nolliana é sublinhar “as entranhas do zero” (2006, p. 54) que, como sugere Gabriel Giorgi (2008), podem ser lidas como um espaço que marca o umbral da vida desprovida de qualificação, da vida “que parece traçar um limiar através do qual se torna possível relançar o comum”; da vida que “cai fora do ‘próprio’, do ‘individual’ e do ‘pessoal’, mas que ao mesmo tempo não vai a um horizonte indiferenciado, ao terreno do mesmo, do homogêneo ou do idêntico” (GIORGI, 2008, p. 12)³⁰ gerenciado pela religião capitalista.

Ferdinand Tönnies, um dos primeiros pensadores a se debruçar sobre os limites conceituais ligados à comunidade, argumenta, em seu *Comunidad y sociedad* (1947)³¹, que “toda vida em conjunto, íntima, interior e exclusiva, deverá ser entendida [...] como vida em comunidade” (TÖNNIES, 1947, p. 19-20)³², apresentando-se como uma relação positiva comumente compreendida sob a forma de uma experiência unitária. Essa relação, para Tönnies, ultrapassa, contudo, o convívio mecânico estabelecido pelas pessoas, sendo concebida, enfim, como a “vida real e orgânica” que fundamentaria a “essência da comunidade” (TÖNNIES, 1947, p. 19)³³. Podemos pensar, nesse sentido, que o que entra em destaque no plano teórico de Tönnies é o fato de que um dos pilares responsáveis pela sustentação da experiência em comunidade são as formas de interação que os sujeitos sociais estabelecem entre si.

A interação, em Tönnies, é compreendida como um produto das vontades expressas pelas pessoas que compõem o real, podendo ser admitida como uma espécie de ação recíproca que os sujeitos acionam. As vontades que produzem as interações, por sua vez, são representadas em múltiplas formas de relação. Assim, Tönnies divide as vontades em duas categorias: de um lado, notamos as *vontades naturais* (*wesenwille*), advindas dos instintos

³⁰ Do Espanhol: “Lo que interesa, sin embargo, son esas “entrañas del cero”, la reducción a mínimo, ese umbral de vida desprovista de toda cualificación: ese mínimo, excedente o residual, que parece trazar el umbral desde donde es posible relanzar lo común. ¿Qué es, entonces, lo común aquí? Lo que cae fuera de lo “propio”, de lo “individual” y lo “personal”, pero que al mismo tiempo no conduce a un horizonte indiferenciado, al terreno de lo igual, lo homogéneo o lo idêntico” (GIORGI, 2008, p. 12). Tradução nossa.

³¹ Ferdinand Tönnies publica seu livro, originalmente, em 1887, sob o título *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Utilizaremos, contudo, a tradução em Espanhol, publicada pela Editorial Losada, em 1947. Todas as traduções do Espanhol para o Português, no corpo do texto, são nossas.

³² “Toda vida de conjunto, íntima, interior y exclusiva, deberá ser entendida [...] como vida em comunidad” (TÖNNIES, 1947, p. 19-20).

³³ “El grupo formado por esta relación positiva, concebido como cosa o ente que actua de un modo unitario hacia adentro y acia afuera, se llama una *union*. La relación misma y tambien la unión, se concibe, bien como vida real y orgánica — y entonces es la esencia de la *comunidad* [...]” (TÖNNIES, 1947, p. 19).

humanos, estados psicológicos, movimentos orgânicos e de autopreservação; de outro, as *vontades arbitrárias* (*kuerwille*), resultantes dos processos racionais, deliberativos e artificiais que os sujeitos movimentam em busca de algum objetivo individual específico. Para o alemão, são justamente as ações ancoradas nas *vontades naturais* que engendrariam a experiência unitária: uma interação legítima e não mecanizada. Deste modo, a *união* — essa “relação positiva” decorrente das vontades naturais —, é um elemento definidor da *comunidade* (*gemeinschaft*). Entretanto, se a interação unitária estiver vinculada às vontades arbitrárias, a experiência que dela surge indica uma forma de *sociedade* (*gesellschaft*).

O ponto nodal do pensamento de Tönnies seria, portanto, os processos que fizeram com que a experiência em comunidade (*gemeinschaft*) — intrínseca às vontades naturais (*wesenwille*) dos agentes que compõem o corpo comunitário — fosse, pouco a pouco, substituída pela experiência em sociedade (*gesellschaft*) — determinada pelas vontades arbitrárias (*kuerwille*) que, elencadas racionalmente por metas estabelecidas, guiariam o indivíduo à lógica do lucro, que se fortalecia cada vez mais. Tönnies apontava, nesse sentido, para o fato de que o sistema industrial que passava a se solidificar apagava, paulatinamente, as autênticas formas de *união* concebidas de maneira orgânica.

Para o sociólogo, existiam três principais formas de comunidade: de sangue, de lugar e de espírito; expressas, respectivamente, por meio das relações de parentesco, vizinhança e de amizade. Tais relações, quando impulsionadas por uma “inclinação de comum reciprocidade” (1947, p. 39), permitiam que as pessoas convivessem “pacificamente” permanecendo “unidas apesar de todas as separações” (1947, p. 65). Contudo, a experiência em sociedade, que, sob a ótica do autor, substituiu a experiência em comunidade, fez com que as pessoas passassem a viver “separadas apesar de todas as uniões” (1947, p. 65), numa espécie de relação generalizada, mas, ao mesmo tempo, sem significados autênticos. Percebemos aqui, portanto, que, para Tönnies, o abatimento da comunidade eliminou as formas orgânicas por meio das quais os seres viventes se relacionavam. Seguindo essa perspectiva, é possível afirmar que o desaparecimento das configurações de convívio em comunidade movimentou uma espécie de ordenamento mecânico, engessado e modelador, visto que os princípios responsáveis por inserir os sujeitos nessa lógica são pautados em arbitrariedades gerais programadas para o alcance de metas individuais.

Como pensar a comunidade (*gemeinschaft*), então, a partir da escrita de João Gilberto Noll, tendo em vista a sugestão de Tönnies de que a base da experiência comunitária é o reflexo de uma *vida* em conjunto? Grifamos, nos capítulos precedentes, o fato de que os personagens nollianos são constantemente marcados pelas armadilhas de morte promulgadas pelo *bando*

soberano: são, assim, reduzidos à *vida nua*. Levamos em consideração, aqui, que as proposições do sociólogo alemão precedem em no mínimo 80 anos as discussões sobre a existência de uma *biopolítica*, mas é preciso, contudo, que tenhamos em mente o seguinte questionamento: quando Tönnies traz à tona o elemento *vida*, ele se refere, especificamente, a que *vida*? É possível que uma vida politicamente desqualificada — uma *vida nua* — possa experimentar as potencialidades de uma *comunidade* de acordo com os termos acima expostos? Poderiam, as interações estabelecidas pelos personagens nollianos, direcioná-los à construção de uma comunidade?

Nesse sentido, embora seja um bom ponto de partida para se pensar as relações entre corpo e comunidade — sobretudo por considerá-la o fruto de processos orgânicos —, acreditamos que o pensamento do sociólogo alemão apresenta alguns limites teóricos. Além de não definir o termo *vida*, Tönnies alimenta um saudosismo acerca da comunidade como elemento imanente — como um dado pronto e, portanto, enclausurado em seus próprios limites funcionais. Em segundo lugar, toma as relações que fundamentam a experiência unitária como o resultado de acionamentos naturais, limitando a comunidade a uma esfera quase que instintiva, baseada, sobretudo, nos convívios de parentesco, vizinhança e amizade. Por último — e, talvez, a mais pungente problemática —, assume certa escatologia histórica, no sentido de inferir que, tendo os modelos societários, através do desenvolvimento industrial, substituído os modelos comunitários, não há mais, para os sujeitos históricos, possibilidades de retorno à constituição de relações autênticas e afastadas das necessidades individualistas produzidas exponencialmente a partir da revolução industrial.

Cabe, nesse momento da reflexão, destacarmos algumas proposições elaboradas pelo filósofo austríaco Martin Buber. Na segunda parte de seu texto “Palavras à época”, tratando da questão da comunidade e suas relações com o papel do Estado, o autor argumenta que:

Entre Estado e Comunidade há sempre uma linha divisória constantemente alterada, naturalmente não por nós. O mesmo ocorre na vida pessoal, na vida de cada homem. Cada dia é traçada uma linha entre o que ele pode e o que não pode realizar. Cada homem, na medida em que realmente vive, desperta de manhã com o sentimento de responsabilidade daquele dia e se pergunta: quanto posso realizar hoje? Ele experimenta quanto. Experimenta-o somente na medida em que age, realiza, quando chega até o limite de sua realização e observa: “Não posso realizar mais, aqui não me é dado mais e, portanto, permaneço parado” (BUBER, 2012, p. 73).

Não se trata mais, aqui, de determinar a falha na realização da comunidade a partir da existência de relações unitárias ancoradas em vontades arbitrárias, como indicou Tönnies. O ponto central, agora, é considerar em quais níveis o Estado e as forças que nele atuam influem no funcionamento da comunidade. Para Buber, é “o Estado que indica em que grau a

comunidade não pode ser realizada” (2012, p. 72). É o Estado, nesse sentido, que, mediante ação dos dispositivos biopolíticos, orquestra os limites da experiência em comunidade, tiranizando, conseqüentemente, as potencialidades intrínsecas aos exercícios de vida de cada um. Podemos sugerir, dessa forma, que “o Estado homúnculo sugou o sangue das veias da comunidade, e deste modo governa, exuberante, o corpo exangue, em toda sua abstração e mediatez, como se fora um ser vivo e não um artefato” (2012, p. 54). Contudo, se em Ferdinand Tönnies a comunidade fora definitivamente substituída pela sociedade e sua forma organizacional mecanizada, em Buber, essa transformação não se apresenta como consequência impossível de se converter. Indo além, “Buber acredita que seja não somente desejável, mas também eminentemente realizável que a ‘sociedade’, regulada pelo princípio utilitário [...] dê lugar a uma ‘nova comunidade’ baseada na ‘lei intrínseca da vida’” (DASCAL; ZIMMERMANN, 2012, p. 17). Desse modo, em texto de título “Nova e antiga comunidade”, o filósofo austríaco nos sugere, em tom de urgência, que *a nova comunidade* deve estar vinculada a duas finalidades que, em certa medida, estão atravessadas: a busca por sua própria concretização e a *Vida*. Nota-se:

A nova comunidade tem como finalidade a própria comunidade [...] e a nova comunidade tem como finalidade a Vida. Não esta vida ou aquela, vidas dominadas, em última análise, por delimitações injustificáveis, mas a vida que liberta de limites e conceitos [...] Toda Vida nasce de comunidades e aspira a comunidades. A comunidade é fim e fonte de Vida. Nossos sentimentos de vida, os que nos mostram o parentesco e a comunidade de toda vida do mundo, não podem ser exercitados totalmente a não ser em comunidade. E, em uma comunidade pura nada podemos criar que não intensifique o poder, o sentido e o valor da Vida. Vida e comunidade são os dois lados de um mesmo ser. E temos o privilégio de tomar e oferecer a ambos de modo claro: vida por anseio a vida, comunidade por anseio a comunidade (BUBER, 2012, p. 34).

Percebemos, nesse ponto de vista, uma forma de comunidade que, movimentando-se muito além das relações de parentesco, vizinhança e amizade, focaliza-se na *vida* como o ponto nodal de sua concretização. Especificando que as vidas que compõem a comunidade não são dominadas por “delimitações injustificáveis”, colocando-as como instâncias “liberta[s] de limites e conceitos”, Buber nos indica uma leitura que se aproxima, mesmo que de maneira comedida, do que é possível encontrar na escrita de João Gilberto Noll a respeito do eixo “vida”. Ainda que o autor nos proponha personagens reduzidos à vida nua, à vida politicamente desqualificada pelo ordenamento contemporâneo, suas narrativas apontam para uma constante tentativa de escape dos dispositivos que buscam delimitar seus personagens em categorias cristalizadas — e é justamente através dos corpos inscritos em sua ficção que notamos esse movimento. Os personagens nollianos, adotando o corpo como um espaço por onde transitam

potências que obliteram os enquadramentos³⁴ epistemológicos por meio dos quais pensamos a vida, propõem, nos percursos narrativos, a lógica de uma comunidade inaugurada através do acolhimento de quaisquer singularidades — uma comunidade que se refaz constantemente a partir de suas “próprias entranhas do zero” (NOLL, 2006, p. 54), não exigindo que os seres viventes abram mão de seus modos de vida.

Notamos, ainda, que “a comunidade em evolução (que é a única que conhecemos até agora) é o estar não-mais-um-ao-lado-do-outro, mas estar um-com-o-outro” (BUBER, 1982, p. 66). Em Buber, a comunidade se apresenta, portanto, na *relação* — no sentido mais autêntico possível — entre vidas que não estejam acorrentadas em perspectivas delimitadoras. É mantido, dessa forma, o que vimos no ponto de vista traçado por Tönnies: a constante de que é necessária, para a existência da experiência comunitária, a articulação de uma *união* — uma comunhão — entre os seres viventes. Podemos pensar que um dos fatores que marcam, então, a diferença entre as proposições elaboradas por Ferdinand Tönnies e Martin Buber, além de se evidenciar através de uma propositividade intrínseca ao filósofo austríaco, faz-se presente no fato de que, se no primeiro a *união* é o resultado das *vontades* dos seres viventes, no segundo, ela é o fruto “de uma multidão de pessoas que, embora movimentem-se juntas em direção a um objetivo, experienciam em todo lugar um dirigir-se-um-ao-outro, um face-a-face dinâmico, um fluir do Eu para o Tu” (BUBER, 1982, p. 66) que permite aos seres viventes que eles se reconheçam a partir do outro, aceitando-o em sua alteridade.

Embora a aproximação entre o eixo filosófico elaborado por Buber e os personagens construídos nos romances nollianos se afaste do pessimismo histórico elencado no pensamento de Tönnies, notamos uma abertura na perspectiva de Buber, que, de certa maneira, culmina em movimentos problemáticos ligados às formas por meio das quais podemos enxergar a comunidade — sobretudo quando o filósofo traz à tona a marcação de uma “comunidade pura”. Não se trata de afirmar, aqui, que há um propósito totalitário e higienizador intrínseco às contribuições de Buber — é evidente, ao contrário, o desejo que ele carrega em relação a um ordenamento que direcione os seres viventes ao livre exercício de suas potencialidades, e, conseqüentemente, às diversas maneiras de ocupar o real de forma deslocada dos ditames utilitários e individualistas gerenciados pela religião capitalista. É preciso, contudo, apontarmos os perigos de se pensar a comunidade — e, com ainda mais urgência, uma “comunidade pura”

³⁴ Dialogamos, aqui, com as proposições construídas por Judith Butler em seu *Quadros de Guerra* (2018b). Assumimos como “enquadramento” as formas através das quais o ordenamento contemporâneo delimita, quase que como uma moldura, nossas compreensões acerca dos elementos — ou melhor, dos esquemas de inteligibilidade — que atuam como os definidores do que seria uma vida passível de luto — uma vida que *importa* — ou uma vida facilmente sacrificável.

— como *produtora* de vida na mesma medida em que essa vida *produz* a comunidade. Ainda que Buber afirme que a vida presente na experiência comunitária se apresenta como instância liberta de conceitos, como pensar as dissidências que se proliferam em uma comunidade que, como o filósofo destaca, tem como fim sua própria realização? Tendo em vista que a comunidade, em Buber, aspira *realizar-se*, como conceber sua relação com os corpos e *formas-de-vida* que recusam ou, ainda, põem em cheque essa realização — esse *tornar-se obra*? É possível pensar a escrita nolliana como o resultado de uma produção artística que propõe noções de comunidade vinculadas a esses moldes?

“Não queremos outra certeza comum senão a mais valiosa de todas, a certeza da obra” (2012, p. 36), afirma Martin Buber. Parece-nos, aqui, que por mais que o filósofo proponha uma reflexão que contemple a *vida* como um campo aberto de possibilidades, ao pensar a comunidade como *obra* — como algo que deve, em algum momento, encontrar algum limite —, Buber sabota sua própria noção de *vida em comunidade*. Afinal, se vida e comunidade se produzem mutuamente a partir de uma relação orgânica e indissociável, como pode a comunidade *finalizar-se*? Como pode a comunidade *operar-se*, sem, contudo, delimitar as vidas — e, além disso, as *formas de vida* — que nela estão contidas? Seguir essa perspectiva não seria apenas fundamentar a extensão de um pensamento que visa retirar o motor biopolítico da máquina soberana-capitalista para posicioná-lo nos terrenos abstratos de uma comunidade?

É justamente nesse sentido que a escrita de João Gilberto Noll pode ser localizada na contramão das proposições elaboradas por Martin Buber — mesmo que, em alguns instantes, seja possível notar pontos de intersecção entre a literatura de Noll e a filosofia de Buber. Encontramos no autor gaúcho, como destacamos através dos trechos retirados do romance *Bandoleiros* (2008d) e do conto “Lição de Higiene” (2006), noções de comunidade bem próximas às formas por meio das quais os corpos de seus personagens se dispõem nas narrativas: como contingências que recusam qualquer possibilidade de fixidez, como organismos que se chocam constantemente em busca do rompimento de suas próprias morfologias, como um espaço atravessado por um desejo que, ancorado na resistência aos ditames biopolíticos, produz *formas de vida* que se deslocam de toda e qualquer noção de *obra*. Assim, visto que em João Gilberto Noll uma das relações mais inextrincáveis é a que se estabelece entre *corpo* e *vida*, uma vez que as maneiras através das quais os corpos que são apresentados nos indicam os vetores biopolíticos que os reduzem a expressões de *vida nua*; e, que, além disso, o fio condutor que liga seus personagens é sempre um movimento que os afasta das qualificações políticas responsáveis por essa violenta categorização, afirmamos que o

resultado desse movimento se distancia veementemente da instauração de uma comunidade que aspira sua própria realização.

Trata-se, aqui, de ter como ponto de partida a seguinte afirmação: se a vida produz a comunidade — ao menos na filosofia de Buber —, e, ao mesmo tempo, a comunidade — que também produz vida — se apresenta como obra a ser finalizada, não é possível pensar que a escrita nolliana proponha como tema a construção de uma comunidade — muito menos uma “comunidade pura” —, justamente porque as *vidas* que compõem seu projeto ficcional se desprendem de qualquer espécie de qualificação que seja capaz de enclausurá-las em um eixo limitado e estático. Ou seja: partindo do princípio de que a vida — bem como o corpo —, em Noll, distancia-se das noções de obra, como seria possível aponta-la como a responsável pela produção de uma comunidade que se pretende como tal?

Vale lembrar, aqui, o momento em que João Imaculado, em *Acenos e Afagos* (2008c), depara-se com seu corpo metamorfoseado, descrevendo-o como “um *canteiro* de obras” sem previsão para concretizações finais, sem “nenhum norte conclusivo” (2008c, p. 146, grifos meus). Parece, a princípio, que a única aproximação que pode ser feita entre a escrita nolliana e o termo “obra” é enfaticamente fixada em algo inconclusivo, em algo *que vem*. O caminho a ser traçado vincula-se, portanto, às formas de se pensar o *corpo*, a *comunidade* e a *vida*, em João Gilberto Noll, como um “*canteiro* de obras”, mas como um *canteiro* de obras que marca uma instância que, buscando a construção de algo inconclusivo, desconstrói-se paulatinamente para refazer os próprios limites, e, assim, abre um espaçamento que nunca se finaliza, que nunca se opera — e é, portanto “*desobrado*”.

Seguiremos, então, com o abandono — no melhor sentido do termo — das noções que buscam encontrar novas propostas para a construção de uma comunidade, ou, ainda, propostas que desejam a retomada de experiências passadas arraigadas aos ideais de uma comunidade fechada. Assim, no fluxo do que afirmara Marcia Schuback no prefácio de *A comunidade inoperada* (2016), de Jean-Luc Nancy, destacamos que:

Em busca da comunidade perdida, seja ela figurada em termos de nação ou de etnia, de identidade de cultura ou de diferença de natureza, o mundo vê-se cada vez mais refém do nacionalismo e etnocentrismo, do extremismo e radicalismo, cedendo mais e mais às políticas de exclusão e segregação e fomentando, dia a dia, o crescimento da injustiça e da violência sociais (SCHUBACK, 2016, p. 20).

Expomos brevemente os pontos centrais das considerações de Tönnies e Buber, relacionando-os, mesmo que pontualmente, à escrita de João Gilberto Noll, justamente para pôr em destaque algumas das maneiras através das quais a tradição filosófica buscou, por tempo considerável, a comunidade como *obra*, como conceito aplicável, como experiência perdida

que deveria ser rearticulada ou, ainda, retomada. Como nos argumenta Nancy, enredados na teia que costura o nosso saudosismo em relação a uma comunidade que nos chega através da sociedade — de uma comunidade que nos violenta cotidianamente —, “forjamos para nós mesmos o fantasma da comunidade perdida” (2016, p. 39) que, na verdade, não passa da reprodução de um mito que nunca se concretiza — ou, quando se concretiza, resulta na barbárie generalizada e desmedida, tal como podemos enxergar o nazismo. Entram em cena, agora, no epicentro de nossa reflexão, os atravessamentos que podem ser estabelecidos entre a escrita de João Gilberto Noll e a presença de uma “comunidade sem comunidade”, definida por um “*por vir* no sentido de que ela *vem* sempre” (2016, p. 117).

Tendo como foco, então, as relações que os sujeitos ficcionais constituem entre si nas narrativas do autor, afirmamos que é preciso analisar as construções textuais nollianas que desenham rotas de escape da comunidade — rotas que, de certa maneira, acionam cartografias para um “em-comum sem nada comum a não ser a mera existência ‘com’, ‘entre’, ‘em’, ‘fora’, ‘para’ um e outro, a exposição de uns aos outros, de uns com os outros, de uns entre os outros” (SCHUBACK, 2016, p. 18).

5.1 DO SER-EM-COMUM

Talvez seja interessante, aqui, no processo de apreensão de um conceito que, aparentemente, é tão escorregadio, recorrermos a uma das perguntas que Maurice Blanchot dirige à Georges Bataille. Em *A comunidade inconfessável* (2013), livro que estende, ao seu modo, “uma reflexão jamais interrompida” (2013, p. 11) deixada por Jean-Luc Nancy em *A comunidade inoperada* (2016), num gesto que beira uma demanda por sentido, Blanchot questiona: “Por que ‘comunidade?’” (2013, p. 16). Não deixa de ser sintomático que, tendo escrito suas reflexões sobre essa temática não apenas à luz das proposições de Nancy, mas também, do próprio Bataille, o crítico francês retome a consideração de que existe, na base de cada ser, um princípio de insuficiência — um princípio de *incompletude* que, sendo um *princípio*, “comanda e ordena a possibilidade de um ser” (2013, p. 16). Notamos, dessa forma, que “a existência de cada ser chama o outro, ou uma pluralidade de outros” e apela, assim, por uma “comunidade finita” que é edificada justamente através da *finitude* dos seres vivos que a compõem (2013, p. 17). No fluxo desse raciocínio, Blanchot sublinha, ainda, que essa ideia de comunidade parece constantemente — como evidenciamos, por exemplo, em Tönnies e

Buber — “se oferecer como tendência a uma *comunhão*” (2013, p. 18). Que *comunhão*, contudo, é essa?

Podemos afirmar, de início, que Blanchot assume certo desconforto acerca desse tipo de categoria — ou, melhor, de experiência. Desse modo, o pensador infere que a *comunhão* pode ser compreendida, por vezes, unicamente como uma “fusão” entre diferentes partes, uma forma de “efervescência que apenas reuniria os elementos para dar lugar a uma unidade, uma supraindividualidade que se exporia às mesmas objeções que a simples consideração de um único indivíduo, enclausurado em sua imanência” (2013, p. 18). Nesse sentido, em tom crítico, argumenta Blanchot:

A comunidade não tem de se extasiar nem dissolver os elementos que a compõem em uma unidade supra-elevada que se suprimiria a si mesma, ao mesmo tempo que ela se anularia como comunidade. A comunidade não é, no entanto, a simples colocação em comum, nos limites que ela traçaria para si, de uma vontade partilhada de ser vários, mesmo que fosse para nada fazer, quer dizer, nada fazer além de manter a partilha de “alguma coisa” que precisamente parece sempre já ter-se subtraído à possibilidade de ser considerada como parte a uma partilha (BLANCHOT, 2013, p. 19).

Percebemos, sob essa ótica, que a *comunhão*, comumente compreendida como instância fundamental da experiência comunitária — ao menos na tradição filosófica anteriormente sublinhada —, coloca-se como um elemento que, de maneira problemática — ou mesmo violenta —, dissolve as potencialidades de partilha arraigadas aos seres vivos. Essa dissolução ocorre justamente por conta das formas de homogeneização que recaem sobre as particularidades de cada um em detrimento da construção de uma unidade central e cristalizada. Não podemos categorizar, portanto, a *comunhão* como uma espécie de contingência positiva presa ao “princípio de incompletude”, uma vez que ela se encarrega do agenciamento que, visando um agrupamento modelar, abate os diferentes elementos que compõem a comunidade.

Repetimos, agora, em busca do inaudito da comunidade, a mesma demanda por sentido presente no texto de Blanchot: “por que comunidade?” — ou, mais especificamente, “por que este apelo à comunidade?” (2013, p. 15). Recorrendo às argumentações feitas por Jean-Luc Nancy, notamos que “a morte é indissociável da comunidade, pois é através da morte que a comunidade se revela — e reciprocamente” (2016, p. 42). Entra em cena, então, o fato de que a comunidade não é o dispositivo que “tece o elo de uma via superior, imortal ou transmortal entre sujeitos [...], mas ela está constitutivamente, desde que se trate de uma ‘constituição’, ordenada à morte daqueles que chamamos talvez erroneamente de seus ‘membros’” (2016, p. 43). Nos resta, assim, a interrogação: que tipo de ação podemos sugerir como experiência válida para a composição de uma tentativa de escape à imanência da comunidade, e, além disso, dos perigos de morte nela presentes? Que forma de ação seria capaz, à sua maneira — e, portanto,

a partir de seus limites —, reorganizar as experiências que os sujeitos históricos estabelecem uns com os outros no real? É possível vivenciar o “princípio de incompletude” que nos direciona ao outro sem o estabelecimento de uma “comunhão” — ou mesmo de uma comunidade soberana — que apaga nossas idiossincrasias? Como é possível pensar essas questões a partir da escrita de João Gilberto Noll, já tendo em vista que, como apontamos anteriormente, seu projeto ficcional se baseia em um afastamento das comuns noções de comunidade?

Torna-se significativo, quando paramos para pensar que a *comunhão* pode ser lida como uma experiência que agencia formas de apagamento, que Noll tenha proposto em *Berkeley em Bellagio* (2002) justamente a *profanação* do rito eucarístico. Resignificar a comunhão em um romance que, protagonizado por um narrador atravessado pela dificuldade de sentir-se pertencente no mundo que o cerca, é indicar com precisão cirúrgica a busca por uma reorganização dos dispositivos que colocam os seres vivos uns com os outros. Quando Noll, em sua escrita, atribui à comunhão um sentido correspondente ao contato entre corpos — e, na cena em questão, de corpos do mesmo sexo —, ele oblitera os princípios que categorizam essa experiência através de uma essência imanente: a fé cristã. Trata-se, portanto, de uma *profanação* que inaugura a fuga de uma forma específica de essência que se responsabiliza por unir determinadas pessoas.

Tendo isso em vista, é necessário ter em mente, antes de tudo, e, talvez, acima de tudo, a máxima de que a comunidade “assume e inscreve [...] de algum modo”, ela mesma, “a impossibilidade da comunidade” (NANCY, 2016, p. 43). Partindo dessa consideração, o caminho a se seguir é precisamente delineado através do rompimento das formas de articulação que inauguram a dita impossibilidade — ou seja, a própria comunidade:

É por isso que a comunidade não pode se enquadrar no domínio da *obra*. Não a produzimos, fazemos experiência (ou sua experiência nos faz) como experiência da finitude. A comunidade como obra, ou comunidade pelas obras (nos locais, pessoas, edifícios, discursos, instituições, símbolos: em suma, nos sujeitos) [...] A comunidade tem necessariamente lugar no que Blanchot nomeou inoperância. Aquém ou além da obra, o que se retira da obra, o que não tem mais a ver, nem com a produção, nem com o acabamento, mas que encontra a interrupção, a fragmentação, o suspenso. A comunidade é feita da interrupção das singularidades, ou do suspenso que são as singularidades. Ela não é sua obra, não é como suas obras (NANCY, 2016, p. 63, grifos do autor).

Sob essa ótica, torna-se ainda mais palpável o fato de que a escrita de João Gilberto Noll acena para maneiras outras de comunidade; ou, ainda, para a negação das noções que enxergam na comunidade uma obra a ser construída, fechando-se a si mesma, incólume, concluída. Como pensar os narradores nollianos — na maioria das vezes apresentados a partir da imagem de um

sujeito que não busca a concretização de algo fixo —, como expressões de corpos que marcham em direção à obra? Os personagens propostos na ficção do autor, adotando o corpo como o elemento central que lhes confere diversas possibilidades de ressignificação — tanto acerca de suas próprias existências, quanto em relação ao que lhes é externo —, partilham, no espaçamento que os coloca em relação uns com os outros, potências que escapam de qualquer lógica capaz de interromper suas singularidades, e, portanto, de produzir a comunidade. Entretanto, como esse espaçamento — essa extensão de um ao outro —, se faz notar nas narrativas do autor?

Pensar, nesse instante, em elementos narrativos como o próprio espaço e, principalmente, nas maneiras através das quais esse espaço influi na constituição dos personagens nollianos, nos leva à noção de que o deslocamento, a recusa por qualquer tipo de identidade fincada em aparatos territoriais, o corpo metamorfo, etc., são recorrências que ultrapassam a tradução de uma falência subjetiva para pôr em destaque um afastamento dos eixos geralmente responsáveis pela fabricação de uma essência comunitária ancorada em margens espaciais. Como nos lembra Sandro Teixeira em sua dissertação de mestrado, na literatura nolliana é preciso estar atento “à descrição dos espaços e aos elementos que compõem esses espaços”, pois suas configurações podem ser “mais reveladoras do que qualquer discurso construído de maneira mais lógica e linear” (2000, p. 62). Nesse sentido, quando João Gilberto Noll nos expõe, em romances como *Harmada* (2003), *A céu aberto* (2008), *Acenos e Afagos* (2008c) e *Bandoleiros* (2008d), narrativas com espaços indeterminados, irreconhecíveis e, por vezes, flutuantes, ele nos direciona a uma leitura que vincula seus enredos à abertura de um ponto de fuga das incidências de poder que enclausuram as particularidades de seus personagens.

Notamos, por exemplo, em *Harmada* (2003), a marcação de uma cidade genérica e aparentemente sem nenhuma vinculação com o real, demonstrando ser construída de acordo com as especificidades de um protagonista fixado em uma constante inadequação. Seu narrador, que, no passado, costumava ser membro de uma companhia de teatro, vendo-se sem nenhum vínculo com outros sujeitos — e, ao mesmo tempo, guiado por um “princípio de incompletude” —, afirma ser “alguém que ainda não tivera a chance de conhecer” (2003, p. 34), demarcando as instabilidades que o compõem. É curioso perceber, tendo em vista questões vinculadas ao espaço em *Harmada* (2003), que, no fim do romance, após várias tentativas de se “incluir no mundo em volta” (2003, p. 83) — isto é, nos espaços descritos no percurso narrativo —, o protagonista parece enxergar à sua frente, durante o aniversário da cidade que o abriga, “uma sobra qualquer”, uns “restos flutuantes, *sem forma fixa, cambiantes*” que se esvoaçavam aos

pedaços (2003, p. 99, grifos nossos). Essa imagem culmina, mediante um jogo de escrita que parece embaralhar o tempo da narrativa, no momento de fundação da cidade de Harmada. Descreve, assim, o narrador: “É a data em que um homem chega de barco numa praia [...] ele pensa: nestas terras daqui vou *fundar uma cidade*” (2003, p. 100, grifos nossos).

Faz-se necessário, todavia, ressaltar o fato de que, mesmo com a sugestão do momento de “fundação” da cidade, a narrativa se encerra, de certa maneira, como algo aberto à incompletude, como algo que recusa a obra, ou, ainda, a produção de uma espacialidade definida. Desse modo, caminhando “até o fim de uma rua sem saída, na parte velha da cidade”, o narrador encontra um “prédio de três andares, escuro, muito antigo, espantosamente úmido” (2003, p. 101). Ao tocar a campainha, ele se depara com um homem chamado Pedro Harmada, que, notando seu olhar confuso, abre ainda mais a porta de entrada do prédio, num movimento que pode ser lido como um convite para que o protagonista entrasse. O romance finda, portanto, com a inscrição de uma rota de escape advinda das fissuras, das “sobras” e das formas “cambiantes” que estruturavam o espaço da narrativa: a cidade de Harmada. Delineia-se no encerramento do romance, então, o estabelecimento de uma instância baseada em um por vir — um por vir que, longe dos “restos flutuantes” de uma comunidade que castrava as potencialidades do narrador, permite-lhe possibilidades outras, suprimindo sua incompletude, direcionando-o ao outro que habita o outro lado da porta.

Cabe colocar em destaque, também, a recorrência de um dispositivo de escape que retira os personagens propostos por João Gilberto Noll de uma espacialidade definida, distanciando-os de qualquer forma de imanência gerenciada por traços territoriais. Em *A céu Aberto* (2008), romance através do qual o autor apresenta sujeitos ficcionais em “constante confronto com a morte” e com a guerra, salientando, dessa maneira, a “fragilidade da existência” (SANTOS, 1998, p. 48), encontramos, no percurso da narrativa, a presença de um navio que permite ao protagonista uma fuga de sua terra natal. Percebemos, contudo, que mesmo nesse navio — onde vive uma experiência de exílio que parece ser interminável, visto que o próprio tempo se confunde nesse momento do romance —, o narrador não se dá por satisfeito, sentindo-se constantemente desconfortável por perder os dias em uma “clausura toda enferrujada de maresia” (2008, p. 125). Assim, com a certeza de que “o mundo exterior” não lhe pertencia (2008, p. 128-129), o narrador coloca em evidência a existência de “um corpo que busca um outro, outra linguagem, outra cidade [...]” (SILVA, 2018, p. 105). Salta aos olhos, em *A céu aberto* (2008), um desejo marcado pela urgência de pertencimento, mas não um pertencimento ancorado em parâmetros metrificadas por ideais de nação ou identidade, e sim

de algo próximo a uma completude que permita ao narrador um impulso que o leve não só ao outro, mas a tudo o que lhe é externo.

Ao sair do navio, o protagonista se movimenta pelas ruas da nova cidade com o intuito de não levantar nenhum tipo de suspeita, afirmando sentir a existência de “um oco invisível” (2008, p. 134) entre ele e o ambiente que o cercava, como se esse espaçamento fosse preenchido por “um intervalo partido, um umbral intransponível” (2008, p. 134). Nosso questionamento, agora, é o seguinte: como poderiam os significados do “oco invisível” e do “intervalo partido”, em *A céu aberto* (2008), bem como a dificuldade de se “incluir no mundo em volta”, em *Harmada* (2003), afastados de uma comunhão generalizada e homogeneizante, nos propor formas de partilha — formas de estarmos uns com os outros — que escapam à fundamentação de uma essência comunitária? Seria a descrição do “oco invisível” e do “umbral intransponível” algo próximo de um correlato objetivo³⁵ que inscreve na narrativa nolliana a busca por um espaço longe de qualquer essência — ou, ainda, que inscreve a impossibilidade de partilha oriunda de uma essência comunitária imanente?

Em *Bandoleiros* (2008d), percebemos os mesmos elementos que indicam ao leitor nolliano a dificuldade de conexão que os personagens estabelecem com fatores que os são externos. A maneira através da qual a narração é encadeada emaranha geografias e nacionalidades, nos indicando uma espécie de confusão que não só rompe com as linhas que delimitam territorialidades, mas sublinha, também, a instabilidade através da qual as noções de comunidade — distantes de um ideal “comum” homogeneizado que não coloca os sujeitos em partilha — estão presentes na escrita do autor. Dessa maneira, o texto expõe protagonistas que, transitando entre Boston, Rio de Janeiro e Porto Alegre, não viam “mais na nacionalidade um critério avaliador de qualquer conteúdo humano” (2008d, p. 44), apontando, ao mesmo tempo, personagens secundários que enxergavam o narrador como se ele “fosse um forasteiro” (2008d, p. 27). É significativo, contudo — e, talvez, seja esse o ponto de partida mais pungente para que possamos começar a responder as questões colocadas nesse capítulo —, que, afastado de possibilidades de afeto e pertencimento, o narrador-protagonista adote o próprio corpo como um espaço permeado por um potencial propositivo, afirmando: “Sempre me senti muito bem

³⁵ Partimos, aqui, das considerações propostas por T.S Eliot em seu *The Sacred Wood* (1920). Para o poeta e crítico, “a única maneira de expressar a emoção na forma da arte é encontrando um ‘correlato objetivo’; em outras palavras, um conjunto de objetos, uma situação, uma cadeia de acontecimentos que deverão ser a fórmula de uma emoção em *particular*” (1920, p. 92). Tradução nossa, do Inglês: “The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an “objective correlative”; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that *particular* emotion”.

na minha *pele* [...] minha *pele* tem qualquer coisa de infantil que de algum modo me ajuda a viver” (2008d, p. 18, grifos nossos).

Visto que, como argumentou Jean-Luc Nancy em *Corpo, fora* (2015), “o corpo só é corpo fora: pele exposta [...] o ponto sem dimensão onde ‘eu’ sinto e me sinto sentir” (2015, p. 65), ou seja, é um campo aberto que abriga várias possibilidades que nos coloca frente ao outro, apresentando-se, portanto, como “a relação com o mundo” (2015, p. 32), é possível afirmar que a escrita nolliana busca, através das formas mediante as quais os corpos de seus personagens ocupam as ambientações da narrativa, construir um espaço próprio que substitua o “oco invisível”, o “umbral intransponível” que os impede a experimentação de uma partilha livre de qualquer essência. Assim, ao invés de categorizarmos João Gilberto Noll como o autor de uma escrita que propõe a busca por uma experiência comunitária consequente de uma comunhão que homogeneiza as particularidades de seus personagens, consideramos, em nossa leitura, que seus textos elaboram expressões textuais que apontam para as formas através das quais torna-se possível a obliteração do “oco invisível” produzido justamente pelas violências de uma experiência comunitária.

A escrita nolliana nos sugere, desse modo, instantes ficcionais que colocam o corpo em uso no sentido de habitar a si mesmo e, além disso, perder-se no outro, para que, a partir desse uso, seja possível a configuração de um espaçamento que permita a potencialização de um *ser-em-comum* estritamente distante de princípios que tratam de “figurar ou modelar, para apresentarmos e festejarmos, uma essência comunitária” (NANCY, 2016, p. 53). As formas de escape de um ordenamento imanente, brevemente apresentadas a partir de *Harmada* (2003), *A céu aberto* (2008) e *Bandoleiros* (2008d), evidenciam, portanto, que não se trata, em Noll, de personagens que buscam, através de um deslocamento ininterrupto, momentos de comunhão com outros sujeitos no sentido de ter algo em comum que deva ser compartilhado: uma nação, uma identidade, uma língua, uma morfologia corporal que atenda aos ditames biopolíticos. Vale lembrar, que já em *A fúria do corpo* (2008b), romance que mais tensiona os significados dessas instâncias e, também, constrói o tom de todo o trajeto ficcional nolliano, João Evangelista renuncia a todos esses elementos essenciais, afirmando: “em mim só reconheço o corpo” (2008b, p. 189). Ou seja: na contramão de qualquer essência vinculada à identidade, nação, memória, língua, etc. João Gilberto Noll coloca em destaque, sempre que seus personagens adotam o corpo como potência de resistência, a construção de um momento de partilha — de um momento que permite a experimentação do eu e do outro —, revertendo, assim, o isolamento e não pertencimento que seus personagens vivenciam. Trata-se de um *ser-em-*

comum, onde a única coisa em comum é a singularidade mesma partilhada: a singularidade em comunicação com outra singularidade.

Entrando em consonância com o que Giorgio Agamben propõe em seu *A comunidade que vem* (2013), a escrita do autor gaúcho ressalta o fato de que “a relação entre comum e singular não é mais então pensável como o permanecer de uma idêntica essência nos indivíduos singulares” (AGAMBEN, 2013, p. 26), tornando decisiva, enfim, a “ideia de uma comunidade *inessencial*, de um convir que não concerne, de modo algum, a uma essência. *O ter-lugar, o comunicar das singularidades no atributo da extensão, não as une na essência, mas as dispersa na existência*” (AGAMBEN, 2013, p. 27, grifos do autor). Sob essa ótica, quando, por exemplo, o narrador de *Berkeley em Bellagio* (2002) nos confessa o desejo de “ir embora para um lugar que ainda não foi feito” (2002, p. 16), ele não procura colocar em destaque a busca por um limite geográfico gerenciado por prerrogativas específicas tais como identidade, idioma ou destino biológico, mas sim um lugar que o permita se comunicar com outra singularidade — que o permita estar-com o outro —, sem, contudo, que essa comunicação seja remediada por qualquer espécie de “essência”. Esse “lugar que ainda não foi feito”, na escrita nolliana, relaciona-se muito mais à busca por um *ser-em-comum* — por um espaço de comunicação estabelecido pelas singularidades —, do que por uma comunidade essencial, orquestrada por saudosismos e essencialismos imanentes.

Nossa leitura acerca dos textos nollianos segue, portanto, o argumento de Jean-Luc Nancy, quando este sugere que “em lugar de uma tal comunhão, dá-se comunicação” (2016, p. 60). Esta, contudo, não é simplesmente um elo que reúne as singularidades, mas sim a categoria fundamentada mediante a partilha e a comparação de uma finitude — de um ser singular. Compreendemos comunicação, então, à luz do filósofo francês, como o deslocamento e a interpelação de uma singularidade à outra, experiência que se revela constitutiva do *ser-em-comum*. A comunicação pode ser assumida, dessa maneira, como a instância que, não sendo “encerrada numa forma” é experienciada “somente na sua *exposição a um fora*”, à “exposição de uma outra realidade, de uma outra singularidade” (2016, p. 60). Assim, podemos inferir que:

Os seres singulares se dão apenas nessa comunicação. Ou seja, *ao mesmo tempo*, sem elo e sem comunhão, a uma distância igual, tanto de um motivo de apego como de uma junção pelo exterior e de um motivo de uma interioridade comum e fusional. A comunicação é o fato constitutivo de uma exposição do fora que define a singularidade (NANCY, 2016, p. 60).

Também é preciso destacar, nesse momento da reflexão, que, sob a ótica de Nancy, a presença de uma singularidade frente à outra não “constitui uma borda colocada para limitar o desencadeamento” (2016, p. 65) das potencialidades intrínsecas a elas. Ao contrário, é somente

através da exposição de uma singularidade à outra que essas potencialidades são desencadeadas, proliferando-se no espaçamento fundamentado pela partilha da singularidade como tal. O ser singular “não é representado pelo indivíduo isolado” (2016, p. 120), ele expressa-se, portanto, como “um contato, um contágio: um tocar, a transmissão de um tremor na borda de ser, a comunicação de uma paixão que nos torna semelhantes, ou da paixão de ser semelhantes, de ser *em comum*” (2016, p. 103). Ou seja, como sublinha Nancy em *Être singulier pluriel* (1996), a singularidade:

Não é a individualidade, mas sempre a pontualidade de um <com> que estabelece uma certa origem de sentido e que a conecta com uma infinidade de outras origens possíveis. Ela é, portanto, infra- ou intra-individual e transindividual, e sempre ambos juntos. O indivíduo é uma intersecção de singularidades, a exposição discreta — descontínua e transitória — de sua simultaneidade (NANCY, 1996, p. 109)³⁶.

Nessa perspectiva, a singularidade, quando exposta à outra, engendra o contorno de uma partilha em comum, sem, porém, que esse contorno delineie uma linha limítrofe que homogeneíze sua *forma de vida* tal como o imanentismo da essência comunitária. O contorno, aqui, é aberto. Nele, a singularidade partilhada, afastando-se completamente dos preceitos de uma “comunhão” essencial — aquela problematizada por Blanchot —, instaura potências para se constituir como ser-singular-plural a partir dos mais diversos contatos — ou, melhor, das mais diversas formas de comunicação — com outras singularidades. Torna-se possível, então, afirmar que “o ser *em comum* significa que os seres singulares não são, não se apresentam senão na medida em que comparecem, ou são expostos, apresentados ou ofertados uns aos outros” (2016, p. 100).

Embora tenhamos traçado um percurso quase que labiríntico, transitando por autores que, ainda que na investigação do mesmo ponto nodal, adotam linhas de raciocínio bem diferentes — sobretudo se pararmos para comparar as proposições de Tönnies e Buber com as de Blanchot, Agamben e Nancy —, acreditamos ter encontrado um ponto de partida para a sugestão de uma leitura acerca das relações entre “corpo” e “comunidade” nos textos nollianos. Trata-se de pensar um escape da *comunidade* em direção ao *ser-em-comum*, sendo o corpo o principal percursor dessa movimentação. Visto que os personagens encenados na escrita de João Gilberto Noll, fugindo dos pilares que normalmente estabelecem as bases do que se

³⁶ Tradução nossa, do original: elle n'est pas l'individualité, elle est, chaque fois, la ponctualité d'un «avec» qui noue une certaine origine de sens, et qui la connecte avec une infinité d'autres origines possibles. Elle est donc à la fois infra- ou intra-individuelle, et trans-individuelle, et toujours les deux ensemble. L'individu est une intersection de singularités, l'exposition discrète - discontinue et transitoire - de leur simultanété.

entende como essência comunitária, caminham sempre em direção ao outro — adotando o corpo como o ponto que inaugura um espaçamento para potências outras de ocupar o real —, podemos afirmar que há, no projeto ficcional do autor, cartografias que profanam o ordenamento biopolítico. O corpo, na experiência do *ser-em-comum*, aciona uma recusa das exigências agenciadas pela religião capitalista e sua separação do que deve ou não se assentar sobre as esferas do sagrado e do livre uso. No *ser-em-comum*, o corpo é o espaço que, ultrapassando as marcações que cotidianamente recaem sobre ele — marcações que, de uma forma ou de outra, definem as maneiras através das quais suas vidas são lidas pelo ordenamento político —, configura, a partir da comunicação com um outro corpo, uma partilha que, nada tendo em comum senão a singularidade mesma, faz cair por terra qualquer necessidade de comunhão estabelecida por critérios de identidade, nacionalidade, linhas geográficas, limites idiomáticos, gramáticas corporais, etc.

É possível inferir, desse modo, que, ao contrário do que aparenta, as relações entre “corpo” e “comunidade” não são tão difíceis de se identificar. Pelo contrário, elas se fazem notar nas formas através das quais os corpos dos seres vivos são moldados pelas violências engendradas pela lógica biopolítica. Nas sociedades contemporâneas, um corpo em comunidade — ao menos em uma comunidade essencialmente fabricada por uma comunhão homogeneizante; em uma comunidade pretendida como obra —, só está *em-comunidade* quando corresponde aos preceitos do ordenamento vigente: quando comporta-se nos parâmetros da matriz heterossexual, quando assume uma identidade fixa e identificável por moldes territoriais ou mesmo nacionais, quando se movimenta unicamente de acordo com as engrenagens que mantêm a produção capitalista, etc. Assim, nessa mesma comunidade, os corpos que se afastam de seu imanentismo recusando a castração de suas potencialidades, reduzem-se à expressão de uma *vida nua*, abandonados, portanto, no *bando* soberano. Esses entroncamentos, na escrita nolliana, são perceptíveis quando o escritor gaúcho insere, no percurso de suas narrativas, justamente a imagem desses corpos. Quando Noll, em seu texto, propõe uma *vida nua* transitando por um espaço tão escatológico, quase que em ruínas, como o de *A fúria do corpo* (2008b), ele aponta não só para as violências que esses corpos sofrem, mas também, e, talvez, sobretudo, para uma forma de comunidade que só se sustenta através da matabilidade desses corpos.

Na mesma medida, é possível, também, compreender que as relações entre “corpo” e “*ser-em-comum*” são bem palpáveis. Notamos que o *ser-em-comum* se apresenta como uma possibilidade de escape às violências dos moldes que configuram a comunidade. Ao passo em que, na comunidade, percebe-se um apagamento das singularidades dos seres vivos através

do controle biopolítico que recai sobre seus corpos, no *ser-em-comum* a singularidade se prolifera justamente na comunicação de corpos que assumem toda sua potencialidade. No momento em que os corpos se afetam — não só fisicamente, é preciso dizer —, no momento em que um ser singular toca um outro ser singular, o espaçamento que surge dessa exposição — desse habitar a si mesmo e ao outro —, pulveriza qualquer imanência capaz de dissolvê-los em uma essência comunitária e biopolítica, dissipando, assim, qualquer “oco invisível” ou “umbral intransponível” que os circunda.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se pode, portanto, dizer que a experiência, seja qual for o momento da história, tenha sido “destruída”. Ao contrário, faz-se necessário [...] afirmar que a experiência é indestrutível, mesmo que se encontre reduzida às sobrevivências e às clandestinidades de simples lampejos na noite

— Georges Didi-Huberman

João Gilberto Noll, através de João Evangelista, nos afirma que “escrever é navegar” (2008b, p. 127). A escrita deste trabalho, perseguindo uma escuta entregue à embriaguez da voz que canta na literatura do autor gaúcho, apegou-se, sempre atenta aos possíveis sentidos que podem ser atribuídos a sua produção, a um fio condutor atravessado por embasamentos filosóficos fincados no desejo de uma política que vem: de uma política profana, afastada de quaisquer noções de controle e homogeneidade. A escrita de nosso posicionamento crítico, navegando por reflexões que, ao seu modo, configuram categorias limites e até mesmo dualistas — embora sempre complementares —, procurou sugerir perspectivas de análise acerca da imagem do corpo na escrita nolliana. Buscou-se evidenciar, no decorrer de quatro capítulos, roteiros de resistência construídos por *formas de vida* que, mesmo constantemente violentadas, podem nos apontar uma reformulação dos enquadramentos epistemológicos que definem o que entendemos como vida, e, portanto, o próprio vivente. Foi possível perceber, assim, que as vozes que ecoam nos encadeamentos narrativos propostos por João Gilberto Noll, compoem uma literatura que nos comunica corpos de pura potência, grifam uma vida que aspira a todo o momento deslocar-se das tiranias arraigadas aos ordenamento político contemporâneo: ao ordenamento da obra, da comunidade soberana sustentada pelas engrenagens biopolíticas engendradas pela religião capitalista.

Tivemos como ponto de partida uma leitura que apreende o corpo presente nas narrativas do autor como um *resto* que, demarcando a existência de um sujeito sobre o qual incidem forças de extermínio, destaca a urgência de repensarmos as noções contemporâneas de corpo, vida e comunidade. Nossa intenção, aqui, foi propor novas maneiras de se conceber o corpo na escrita nolliana, adotando suas morfologias não como expressões que marcam uma estrita da derrota, mas como um espaçamento — uma consistência — que acena, quase sempre,

para possibilidades de reformulação do real em que vivemos. Nosso interesse foi compreender, inicialmente, as maneiras através das quais os corpos na literatura do autor se constituem, como eles se proliferam nos espaços que fundamentam as narrativas analisadas e, enfim, para quais potências políticas eles nos apontam a partir do *resto* que os define. Nossa trajetória, dessa forma, foi sedimentada sobre um ponto de partida vinculado ao embate entre força de vida/vulnerabilidade presente nos personagens nollianos.

Destacamos, assim, que o corpo como *resto* em João Gilberto Noll, mediante a negação das formas de subjetivação agenciadas pela organização capitalista, aciona uma força desejante produtora de *formas de vida* que buscam não conter suas singularidades. Foi possível notar, dessa maneira, que presas a um desejo transbordante, um desejo que coloca em xeque a manutenção de um funcionamento biopolítico, os personagens nollianos — mesmo atravessados por armadilhas de morte — proliferam, ultrapassando a marcação de uma falência subjetiva, fissuras num tecido político que visa o abatimento de modos de vida que escapem ao seu controle. É preciso destacar que, a partir disso, foi proposto um preciso diálogo entre o pensamento agambeniano e a escrita do autor. Acreditamos ser pertinente, agora, ressaltar o fato de que embora essa aproximação tenha sido levantada, a literatura produzida por João Gilberto Noll indicou as problemáticas da relação quase que simbiótica entre *biopolítica* e *soberania* muito antes de Giorgio Agamben publicar suas investigações acerca dos referidos temas. Tal questão torna evidente, portanto, o potencial que a literatura carrega no que diz respeito não apenas à exposição de violências que precisam ser superadas, mas o fato de que, ultrapassando essa exposição, a literatura pode complexificar as maneiras através das quais concebemos o mundo, o outro e a nós mesmos.

Afirmamos, então, que inscrevendo em seus textos a presença de um corpo capaz de respirar na “contravida” (NOLL, 2015, p. 31), de um corpo que, embora seja *vida nua*, ainda pode disseminar novas estratégias de resistência, a literatura nolliana coloca em destaque maneiras possíveis de diminuir o alcance de nosso pessimismo. Propusemos, no percurso deste trabalho, ainda em diálogo com o pensamento agambeniano, que uma dessas estratégias se ancora profundamente em ações que profanam a lógica social estabelecida. O que tentamos sublinhar, nesse sentido, fora a constante de que os corpos protagonizados nos contos, novelas e romances nollianos, partindo do desejo como força produtora, adotam a *profanação* como um dispositivo que retoma questões que o capitalismo desloca do uso comum dos seres vivos: os tempos, os espaços, os corpos, as sexualidades.

João Evangelista nos narra em *A fúria do corpo* que “nada é tão real quanto a possibilidade de se criar uma outra realidade” (2008b, p. 205). É exatamente isso que não só *A*

fúria do corpo, mas boa parte do trajeto ficcional de João Gilberto Noll propaga: perspectivas de criações e, para além disso, de criações que têm o resto como impulso. Desse modo, compreendemos, a partir da escrita do autor, que mesmo o *resto* inaugura roteiros através dos quais torna-se possível o abandono de uma comunidade acampada sobre os pilares de uma comunhão que homogeneíza nossos modos de vida. Traçar, no real, o *ser-em-comum*, a experiência da singularidade mesma, o atrito entre-corpos que nos permite um fôlego — que sempre se refaz — de vida: é a esse chamado ético que, a partir da derrota, João Gilberto Noll nos convoca.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE JOÃO GILBERTO NOLL:

NOLL, João Gilberto. *A céu aberto*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. *A fúria do corpo*. Rio de Janeiro: Record, 2008b

_____. *A máquina de ser*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

_____. *Acenos e afagos*. Rio de Janeiro: Record, 2008c.

_____. *Anjo das ondas*. São Paulo: Scipione, 2010.

_____. *Bandoleiros*. Rio de Janeiro: Record, 2008d.

_____. *Berkeley em Bellagio*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

_____. *Canoas e Marolas*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

_____. *Harmada*. São Paulo: Francis, 2003.

_____. *Lorde*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

_____. *Mínimos, múltiplos, comuns*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

_____. *O cego e a dançarina*. Rio de Janeiro: Record, 2008e.

_____. *O nervo da noite*. São Paulo: Scipione, 2009.

_____. *O Quietos animal da esquina*. São Paulo: Francis, 2003b.

_____. *Rastros do verão*. Rio de Janeiro: Record. 2008f.

_____. *Romances e contos reunidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Solidão Continental*. Rio de Janeiro: Record. 2012.

ENTREVISTAS:

NOLL, João Gilberto. “Em busca da obra em aberto”. Entrevista para Revista A, 2000. Disponível em: http://www.joaogilbertonoll.com.br/entrevista_revista_a.htm. Acesso em 09/02/2019.

NOLL, João Gilberto. “Os instantes ficcionais de João Gilberto Noll”. Entrevista para O Estado de São Paulo, 2003. Disponível em: http://www.joaogilbertonoll.com.br/entrev_mmc.htm. Acesso em 11/02/2019.

NOLL, João Gilberto. “Realidade e ficção”. Entrevista para Revista Cultura-e (Banco do Brasil), 2001. Disponível em: http://www.joaogilbertonoll.com.br/entrev_bb1.htm. Acesso em 09/02/2019.

NOLL, João Gilberto. A céu Aberto ilumina a escuridão de João Gilberto Noll. Entrevista com Bernardo Ajzenberg para a *Folha de São Paulo*, 1996. Disponível em: <http://www.joaogilbertonoll.com.br/entrevistas.html>. Acesso em: 12/11/2018.

NOLL, João Gilberto. Entrevista a *Entrelinhas*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qg0iYD8holg&feature=related>. Acesso em 11/02/2019.

NOLL, João Gilberto. Entrevista com Paloma Vidal e Daniel Barretto da Silva. In. *Grumo*, Buenos Aires, Rio de Janeiro, ano 4, n. 4, set. 2005.

NOLL, João Gilberto. Entrevista com Regina Zilbermann, Carlos Urbim e Tabajara Ruas. “Autores Gaúchos”, nº 23, 1990. Disponível em: <http://www.joaogilbertonoll.com.br/entrevistas.html>. Acesso em: 20/09/2018.

NOLL, João Gilberto. Entrevista para Copo de mar, 1996. Disponível em: <http://www.joaogilbertonoll.com.br/entrevistas.html>. Acesso em: 26/09/2018.

NOLL, João Gilberto. Entrevista para o Jornal O Tempo de Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <http://www.joaogilbertonoll.com.br/entrevistabh.htm>. Acesso em 09/02/2019.

NOLL, João Gilberto. João Gilberto Noll: o tempo da cigarra. *Brasil/Brazil*, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997, p. 78-94.

NOLL, João Gilberto; COUTO, José Geraldo. “Meu tema é o homem avulso, diz Noll” in *Letras. Folha de São Paulo*. 16 de novembro de 1991, p. 67.

SOBRE JOÃO GILBERTO NOLL:

AVELAR, Idelber. “Bildungsroman em suspenso: quem ainda aprende com os relatos e viagens?”. In: _____. *Alegorias da derrota: a ficção pós-ditatorial e o trabalho de luto na América Latina*. Trad. Saulo Gouveia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 213-235.

BELON, Antonio; SANTOS, Michele. “Prefácios e críticas em abas: a recepção imediata das obras de João Gilberto Noll”. In. *Guavira Letras*. n. 03, 2006, p. 73-82.

CAMARGO, Fábio. Orifícios e secreções: a poética erótica de João Gilberto Noll. In. *Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC: Tessituras, Interações, Convergências*, 2008.

CÓCCARO, Victoria. “Los cuerpos vulnerables de João Gilberto Noll”. In: BUTTES, Stephen; NIEBYLSKI, Dianna. *Pobreza y precariedad en el imaginario latinoamericano del siglo XXI*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2017, pp. 249-273.

DUSSE, Fernanda. “Signos partidos: uma análise da (des)construção da subjetividade na narrativa de *O quieto animal da esquina*, de João Gilberto Noll”. In. *Nau Literária*. vol. 08 n. 01, 2012, p. 01-10.

GARRAMUÑO, Florencia. *A experiência opaca: literatura e desencanto*. Trad. Paloma Vidal. Rio de Janeiro: edUERJ, 2012.

GIORGI, Gabriel. “Em direção ao animal: João Gilberto Noll, escrita e bios”. In. CHIARELLI, Stefania; DEALTRY, Giovanna; VIDAL, Paloma (org). *O futuro pelo retrovisor: inquietudes da literatura brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, p. 120-135.

_____. “Lugares comunes: “vida desnuda” y ficción”. In: *Grummo*, nº 7, dez. 2008, p. 03-17.

_____. *Formas Comuns: animalidade, literatura, biopolítica*. Trad. Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

GUIMARÃES, Gustavo. João-alguém, João-ninguém: o duplo em João Gilberto Noll. In. *Em Tese*. vol. 19, n. 1, p. 59-75, 2013.

JIMENEZ, Michele; SILVA, Regina. Sexualidade e identidades conflitantes em *Acenos e Afagos*, de João Gilberto Noll. In. *Terra Roxa e Outras Terras — Revista de Estudos Literários*. vol. 18, p. 26-37, 2010.

KLINGER, Diana. *Escritas de si e escritas do outro: auto-ficção e etnografia na literatura latino-americana contemporânea*. Tese de Doutorado em Letras. Literatura Comparada. Rio de Janeiro: UERJ, 2006.

MAGALHÃES, Maria Flávia Armani. *João Gilberto Noll: um escritor em trânsito*. Dissertação. (Mestrado em Teoria Literária) – Programa de Pós-Graduação. Universidade Estadual de Campinas. Unicamp, 1993.

MARGUCH, Francisco. Sexualidad y multiplicidad. *Lorde* de João Gilberto Noll. In. *Babebec*. vol. 6 n°. 11, p. 309-322, 2016.

NEVIANI, Marcos Rafael. “Narrativa contemporânea: o corpo e a voz em João Gilberto Noll”. In. *Revista Landa*. vol. 3 n°. 2, p. 76-93, 2015.

OTSUKA, Edu. *Marcas da catástrofe: experiência urbana e indústria cultural em Rubem Fonseca, João Gilberto Noll e Chico Buarque*. São Paulo: Nankin Editorial, 2001.

REIS, Gleiciane. Identidade à deriva: uma leitura de Berkeley em *Bellagio*, de João Gilberto Noll. In. *Revista Prâksis*. vol. 2, p. 39-50, 2017.

SANTIAGO, Silviano. *Nas malhas da letra*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

SANTOS, Josalba Fabiana. *Precariedade e vulnerabilidade em A céu Aberto, de João Gilberto Noll*. Dissertação (Mestrado em Letras) — Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1998.

SCARDINO, Rafaela. “Ética do afeto, prática de comunidade: a partir de João Gilberto Noll”. In. *Revista Landa*. vol. 3 no 2, p. 116-128, 2015.

SCHOLLHAMMER, Karl Eric. *Ficção Brasileira Contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SILVA, Cristina Maria. A céu aberto: a grafia porosa de João Gilberto Noll. In. *Revista Espaço Acadêmico*. vol. 17. n. 203, p. 96-107.

SILVA, Daniel. *Reinvenções da precariedade: o sujeito e o corpo na obra de João Gilberto Noll*. Dissertação. (Mestrado em Letras) — Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

SOUZA, Ilza. Obscenidade, comunidade do corpo e sujeito errático da escritura na ficção A fúria do corpo de João Gilberto Noll. In. *Revista Espaço Acadêmico*. vol. 17 n. 203, p. 128-141, 2018.

TEIXEIRA, Sandro Juarez. *O imaginário na obra de João Gilberto Noll*. Dissertação (Mestrado em Letras) — Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2000.

TREECE, David. “Prefácio”. In: NOLL, João Gilberto. *Romances e contos reunidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VALLE, Diego. “A gênese niilista de João Gilberto Noll”. In. *Navegações*. vol. 8, n. 1, p. 16-25, 2015.

VIDAL, Paloma. A escrita performática de João Gilberto Noll. In. *Teresa*. n. 10, p. 289-309, 2010.

_____. *Depois de tudo: trajetórias na literatura latino-americana contemporânea*. Tese. (Doutorado em Letras) – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

GERAL:

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. *Bartleby, ou da contingência*. Trad. Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *El tiempo que resta*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

_____. *Estado de exceção*. Trad. de Iraci D. Poleti. 2. Ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2014c.

_____. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

_____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

_____. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014b.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017b.

_____. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Trad. Eclair Antonio Almeida Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Lumme Editor, 2013.

BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. Seleção e introdução de Marcelo Dascal e Oscar Zimmermman. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.

_____. *Do diálogo e do dialógico*. Trad. Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. 16ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto*. Trad. Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.

COSTA, Ana. *Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DASCAL, Marcelo; ZIMMERMANN, Oscar. “Introdução” In. BUBER, Martin. *Sobre Comunidade*. Seleção e introdução de Marcelo Dascal e Oscar Zimmermann. São Paulo: Perspectiva, p. 15-31, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: para uma literatura menor*. Trad. Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvin, 2003.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 4. Trad. de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Trad. Vera Casa Nova, Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

ELIOT, Thomas Stearns. *The Sacred Wood*. London: Methuen & Co. Ltd, 1920.

FOUCAULT, Michel. “Linguagem e literatura” In. MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra: 2018.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

_____. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1974)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

KEHL, Maria Rita. “Prefácio”. In. COSTA, Ana. *Corpo e escrita: relações entre memória e transmissão da experiência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Trad. Sonia M.S. Fuhrmann. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. *Adeus ao Corpo: antropologia e sociedade*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus Editora, 2015.

NANCY, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Trad. Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: 7 letras, 2016.

_____. *Arquivada: do senciante e do sentido*. Trad. Marcela Vieira e Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2017.

_____. *Corpo, fora*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.

_____. *Corpus*. Trad. Tomás Maia. Lisboa: Veja, Limitada, 2000.

_____. *Demanda: literatura e filosofia*. Trad. João Camillo Penna, Eclair Antonio Almeida Filo, Dirlenvalder do Nascimento Loyolla. Florianópolis: Ed. UFSC; Argos, 2016b.

_____. *Être singulier pluriel*. Paris: Éditions Galilée, 1996.

_____. *À l'écoute*. Paris: Éditions Galilée, 2002.

OLIVEIRA, Eduardo J. *Inventar uma pele para tudo: texturas da animalidade na literatura e nas artes visuais (uma incursão na obra de Nuno Ramos a partir de Georges Bataille)*. Tese. (Doutorado em Letras). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2014.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

PELBART, Peter Pál. *Vida Capital: ensaio de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2013.

PRECIADO, Paul B. “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”. In. *Revista de Estudos Feministas*. vol. 19, nº 1, p. 11-20, 2011.

_____. *Manifesto contrassexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2017.

_____. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations, IX. Mélanges*. Paris: Gallimard, 1972.

SOARES, Fábio. A produção de subjetividades no contexto do capitalismo contemporâneo: Guattari e Negri. In. *Fractal: Revista de Psicologia*. vol. 3 n. 1, p. 118-126, 2016.

SCHUBACK, Marcia. “Prefácio”. In. NANCY, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Trad. Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: 7 letras, p. 13-21, 2016.

TIQQUN. *Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire: zone d'opacité offensive*. Paris: Les Belles-Lettres, 2001.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada, 1947.

VALERIO, Raphael Guazzelli. Notas sobre as noções de resto, messianismo e tempo em Giorgio Agamben. In. *Revista Profanações*. Ano 2, n. 1, p. 124-151, 2015.