

DESCONSTRUÇÃO DA ESCRITA, DA IDENTIDADE CULTURAL, NO TEMPO DA CYBERCULTRA

Sébastien Joachim
UFPE

Resumo: *Certas concordâncias surpreendentes aparecem entre os pensadores da Cybercultura (Pierre Lévy, André Lemos, etc.), os estudiosos da pós-colonialidade (Leela Gandhi, Eurídice Figueiredo, etc.). De ambos os lados, se efetua uma desterritorialização do conceito da escrita tal como se desenvolveu no Ocidente, e se propõem (nos termos de Michel De Certeau) Des Arts de Faire/Artes de Fazer, assim como novas modalidades de estar na linguagem e no mundo. Sobretudo discorre-se sobre a subjetividade, a comunidade a alterar ou abolir com vista a um “re façonnage” (como diz Georges Balandier), uma reconstrução. Chega-se a um (in)certo utopismo. Parece que estamos saindo do mundo dos textos e do significado, para nos dirigirmos rumo ao mundo da experiência. É uma mudança que Roland Barthes previa nos anos 70.*

1. Barthes

Roland Barthes (1997:811-822) tem apostado na energia e “vibrações da linguagem”, no texto-produção, que culminam na concepção lacaniana de significância: “A significância significa um trabalho infinito do significante sobre si mesmo: o texto não pode, pois, coincidir exatamente (ou de direito) com as unidades lingüísticas ou retóricas ainda reconhecidas pelas ciências da linguagem, e cuja divisão subtendia sempre a idéia de uma estrutura finita”.

Mais adiante, Barthes precisará a sua definição da significância: ela é um “processo” liberado da «lógica do ego-cogito» cartesiano e que se envolve em «outras lógicas ... desconstrutoras», indiferentes à significação imediata, sendo esta a face de uma vontade de domínio. Ora, em vez de procurar qualquer domínio, o sujeito (leitor ou escritor) que ingressa na língua deveria aceitar a crise da enunciação e a perda que ela acarreta. Ele é ultrapassado pela atividade de linguagem e caem na heterogeneidade, num além-normas e afora da metafísica da verdade, que supõem essas normas. Resta como tarefa: a exploração da língua que trabalha o sujeito, uma atividade que o expulsa de posições convencionais ou preestabelecidas.

Se entendessemos bem o pensamento de Barthes, afirmaríamos que a língua-signo nos colonizava; ao passo que a língua-discurso, a língua dinamizada pela enunciação e pela significância nos descoloniza. Veio um momento de sua exposição onde Barthes (op. cit., 818) assimila a significância às imagens dialéticas de Walter Benjamim: «La signifiance est lueur, fulgurations imprévisibles des infinis du langage... / A significância é clarão, fulgor imprevisível dos infinitos da linguagem», e o trabalho significante se assemelha ao «trabalho do sonho».

Há, neste Barthes do verbete “théorie du texte” do *Dicionário* citado, uma passagem escandalosa para a tradição literária, como serão quinze a vinte anos depois certas passagens de Pierre Lévy sobre o hipertexto e a cybercultura (Sallenave, 1997:79-85). Vale a pena citar *in extenso* essa guinada:

“La théorie du texte ne se croira pas tenue d’observer la distinction usuelle entre la “bonne” et la “mauvaise” littérature: les principaux critères du texte peuvent se retrouver, isolément, dans des oeuvres rejetées ou dédaignées par la culture noble, humaniste (...). On ne peut, en droit, restreindre le concept de “texte” à l’écrit (à la littérature) (...). Toutes les pratiques signifiantes peuvent engendrer du texte.”

“A teoria do texto não se acha obrigada a respeitar a distinção habitual entre a boa e a má literatura; os principais critérios de texto podem ser encontrados, isoladamente, nas obras rejeitadas ou desprezadas pela cultura humanista (...). Não se pode, de direito, restringir o conceito de “texto” à escrita (à literatura) (...). Todas as práticas significantes podem engendrar texto.”

Barthes citou logo depois a pintura, a música, o canto, a escultura e preconiza uma “subversão dos gêneros”, uma “transtextualidade”. Tudo isso se aparenta à nova visão da hipermedia, com seu achatamento das hierarquias e a promoção das enunciações de onde vieram. Em termos expressos, Barthes descarta do texto a hermenêutica e, através delas as noções de comunicação, de “mensagens”, de “enunciados”, de “produtos finitos”(Barthes:1997:819) e propõe uma prática ou pragmática ou ação social, via, por parte de cada falante, o seu empenho em «produções perpétuas, em atos enunciativos, através dos quais o sujeito continua lutando” a caminho de seu vir-a-ser. Por ele, esta se realizando assim, aqui, “uma prática erótica da linguagem”, obras de amadores e não de tecnocratas da linguagem, como têm-se revelado a casta tradicional dos “escritores, professores, intelectuais”. Barthes era perfeitamente consciente de que tomava uma crucial virada ideológica. Para assegurar sua posição, recorreu a um recurso sociológico à altura: encontrou-o na noção kristeviana de **ideograma**. Com efeito, esse conceito « permite articular o texto com o intertexto e de pensá-lo nos textos da sociedade e da história”. No entanto, Barthes completa esta definição entrelaçando texto e intertexto num único tecido inconsútil, proliferação infinita de escrita/enunciação sempre nova que anula toda relação de exterioridade entre texto e comentário, escrito e leitor, destinador e destinatário, mas assevera “variações irracionais (inverossímeis) da pessoa e do tempo.”

Trata-se de uma “prática transgressiva”, que derruba todas nossas tradições da escrita, da forma de socialidade, que através dela, se expressava. O discurso da comunidade virtual dos cibercibernetas dirá que aqui não há texto-modelo a imitar, nem código universal ao qual submeter-se queira ou não queira. O inter-texto do inter-leitor ou do ator do texto “se situa”, tal como o hipertexto, ao alcance de muitos, e próprios a ninguém, «no *intercourse* (itálico no original) infinita» de códigos peculiares de seres singulares em devir, e “a percepção está”, como queira Nietzsche “para além da forma grosseira das coisas”. «Não somos bastante sutis, diz Barthes citando Nietzsche, para perceber o **escoamento** provavelmente **absoluto** do **devir**; o **permanente**» da escrita «só existe graças a nossos órgãos grosseiros, que resumem e reduzem as coisas aos planos comuns, enquanto nada existe sob forma (*sous cette forme*). A árvore é a cada instante uma coisa nova, afirmamos a **forma** porque não apreendemos a sutileza de um movimento absoluto. Conclui, então Barthes: «O texto também é esta árvore, de que a etiqueta nominal colada (provisoriamente) sobre ela não passa de uma iniciativa de nossos órgãos grosseiros».

Constatamos uma grande convergência entre Henri Meschonnic (In Barthes,1997: 702-706) e Roland Barthes: mesma recusa das convenções que aprisionam o sujeito, elogio do deslocamento permanente, a prevalência da significância. Meschonnic enfatiza ainda mais o ritmo, o corpo, a não consciência dos inter-sujeitos de discurso barthesianos, atropelando o lingüístico em sua derivação organizada para o «desconhecido» (in Barthes1997: 706).

Esse atropelamento ou saída do lingüístico, da linguagem dos signos, corresponde a uma recusa do discurso instituinte e instituído, que encontraremos ao mesmo tempo que uma desconstrução do sujeito clássico, nos escritos dos estudiosos apelidados de pós-coloniais.

2. Os Pós-Coloniais

Caminharemos daqui em diante na companhia dos estudiosos da Pós-colonialidade. A tonalidade das pesquisas “pós-coloniais” se percebe no livro de Leela Gandhi (1998) assim como nos escritos e ficções de J. M. Coetze.. Mas também em diversos estudos brasileiros entre os quais se destacam o último livro de Eurídice Figueiredo (1999) e uma meia dúzia de opúsculos de Zilá Bernd.

2.1. Leela Gandhi e pós-colonialistas anglófonos.

Começamos pelo livro de L. Gandhi, porque esse ramo de estudos foi iniciado pelos anglo-saxões. O livro de Leela Gandhi é um repertório considerável de textos de filósofos como Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, e também de representantes do pensamento pós-colonialista.

Esta segunda categoria se divide em dois grupos: de um lado, há os pensadores pós-colonialistas *strictu sensu*, entre os quais contam-se percussores como Mahatma Gandhi, Jean-Paul Sartre e seus discípulos (Frantz Fanon, Albert Memmi) e os grandes expoentes atuais Homi K. Bhabha, Gayatri Spivak, Ashis Nandy; de outro lado, há os escritores que muitas vezes se expressam implícita ou explicitamente em teóricos como Salman Rushdie, Yole Soyinka, J. M. Coetze. Gandhi os faz dialogar entre si.

Como Barthes o deu a entender, o poder está instalado na linguagem. O colonizador falou, cobrindo com sua voz a voz do colonizado; o ex-colonizado terá que levantar voz e se tornar audível por uma substituição do lugar, uma mudança de espaço, de enunciação e de altura. Isto, Leela Gandhi o exprime admiravelmente numa citação de Ashis Nandy: «(...) *Modern colonialism did, of course, rely on the institutional uses of force and coercion*”(“*hierarchies of subjects and knowledges*”).» (Nandy, in Gandhi, 1998:15). Tem que ter uma “reinscrição”, na qual o colonizado inversará a imagem, a fala e até a mente: “*This colonialism colonises minds ...*”(Gandhi, 1998:15), “*it is crucial for postcolonial theory to take seriously the idea as a psychological resistance to colonialism’s civilising mission*” (Gandhi,1998:17).

É mister agir, comenta por sua vez Leela Gandhi (Gandhi,1998:18), afirmar a heterogeneidade onde dominava uma falsa homogeneidade (Gandhi,1998: 28). Como anteriormente Barthes, a estudiosa indiana contesta o ego-cogito cartesiano e a filosofia da identidade, da mesmidade, que rasura o outro (Gandhi, 1998:40). É preciso intervir no texto da História, em todos os textos recebidos, perturbar o dispositivo enunciativo, possibilitar um conhecer e um conhecer-se diferente. Esse ensinamento, que tem muitos patrocínios, é compreendido de modo diferente na prática dos escritores africanos (Soyinka, Rushdie). Eis aqui algumas práticas estrangeiras aos comentários de Leela Gandhi. Nos a recolhemos de Richard Samin especialista da Literatura sul-africana. Existem escritores sul-africanos cuja estratégia consiste em reificar o outro, devolvendo ao Branco o seu desprezo. Outros recusam simplesmente de representar esse outro por ser em demasia distante e imprevisível. Até agora, não saímos da escrita e não rompemos com a representação nem com a memória.

A singularidade de J. M. Coetze é de proceder de outra maneira. Ele reatualiza, diz Samin, o conselho sartreano de 1948 (Sartre:1948) e o estende a todo seu universo romanesco: «À astúcia do colonizador», diz Sartre, «era preciso responder por uma astúcia que derruba o opressor presente na língua falando esta língua por conta própria e destruindo-a» . Por isso, Coetze pula fora do espaço de representação linguageira constituída pela ideologia liberalista com seus “pressupostos semânticos” e suas estruturas; em vez de criticar a ideologia racista ou xenófoba, paternalista ou assistencialista reinante, ele «transgride as convenções genéricas e recorre a uma intertextualidade sistemática»(Samín, 1998: 156).

Como estratégia, a intertextualidade torna contemporâneos uma variedade de textos; estes em vez de olhar para a montante, tecem novas relações sincrônicas, novas

aventuras que olham à jusante e bloqueiam portanto toda representação. Eis como, no dizer de Richard Samin, Coetze consegue essa façanha:

Em seus romances concebidos no “modo alegórico, ele mistura a epopéia, a pastoral, a narrativa iniciática ou onírica as histórias de aventuras e a narrativa aparentemente realista, e ele utiliza narradores marginalizados que se questionam constantemente sobre sua existência, seus valores ou o estatuto do discurso que eles produzem. Simultaneamente os textos de Coetze insistem sobre a materialidade discursiva incorporando suas próprias condições de enunciação, — seja qual for a sua forma de apresentação (documento de arquivo, jornais, cartas, ou confissões), — de tal maneira que eles não tem sentido fora do ato de comunicação que os institui. (Samin, 1998:156)

Assim como a texto-produção de Barthes, o texto coetziano é a-referencial, começa e caminha com o próprio ato de leitura, torna logicamente impossível a coincidência entre o eu da enunciação e o eu do enunciado, nos envolve em “contradições”, “silêncios”, “aporias”, se assemelha aos eventos que pontuam a experiência de um estar-no-mundo.

2.2. Pós-colonialistas brasileiros e francófonos.

Depois deste exemplo, que ultrapassou os limites que temos estabelecidos, passamos a ótica francófona da Pós-colonialidade. É a partir daqui que pretendemos principalmente mostrar o paralelismo dos discursos literários e tecno-científicos sobre a tradição da escrita assim como a utopia que vislumbram esses discursos.

Em 1998 e 1999, saíram no Brasil dois livros que oferecem uma visão mutuamente complementar sobre o pensamento pós-colonialista: o livro de Eurídice Figueiredo, *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana* e o livro organizado por Edson Luiz André de Sousa intitulado *Psicanálise e colonização*.

O segundo livro (Edson de Sousa: 1999) tematiza a memória (Amélia de Bulhões), a identidade mestiça e a utopia (Zilá Bernd). O livro de Eurídice Figueiredo elabora em torno das noções aparentadas de criouliização, mestiçagem, hibridismo, heterogeneidade. Zilá Bernd retoma à sua maneira esses assuntos. Ela vê no ideologema da mestiçagem algo que recebe apoio teórico da noção deleuziano-guattariana de rizoma e que, em nosso tempo, põe em xeque o “ideal” de homogeneidade. Este “ideal” da alta “modernidade” é para Zilá Bernd, como um canto de sereia perante as subjetividades emergentes da colonização de ontem e de hoje.

O analista Contardo Calligaris emite críticas contundentes sobre o “essencialismo e o apego ilusório à verdade deste sujeito moderno;” mais ainda sobre a saudade que muitos brasileiros pretensamente emancipados nutrem em segredo para essa dimensão arcaica de sua mente; ele finalmente chama atenção sobre um trabalho de luto inacabado na América Latina, ao descrever o sujeito daqui em oscilação permanente entre a memória e a utopia.

Maria Amélia Bulhões arranca também as máscaras. Se valendo do socioleto do construtivismo e das neurociências, ela começa por traçar positivamente as linhas norteadoras da nova subjetividade que deveríamos cultivar em sintonia com a atualidade: uma individualidade “que realiza, a cada momento, reelaborações das recordações”, de tal sorte que o passado se reconstrói, se traduz num permanente devir ... Amélia Bulhões bate forte nos maníacos das comemorações e celebrações. Para ela são avestruzes que evitam mexer numa identidade que necessita de ser substituída. O passado vira assim como um armazém de acessórios e de disfarces. As minorias não podem, não devem se pagar o luxo de se entregar a um “passado embalsamado” e paralisante. A urgência é de ir em frente, rumo à descoberta de nova socialidade e novos sentidos. Observando a interatividade trazida pela Cybercultura, Amélia Bulhões acrescenta: “A globalização, através das redes de

informatização, estabeleceu uma intercomunicação de signos que rompeu com as territorialidades, impondo a temporalidade do presente permanente.”

Nesta configuração interativa, já estamos deixando para trás o paradigma literário que vanguardista como Roland Barthes já não representava mais. A autora insiste sobre a diversidade e a multiplicidade de memórias, que assegurariam heterogeneidade, pluri-pertencimento; aptidão a renegociar incessantes pactos sociais ... Amélia se expressa como uma internauta que teria se penetrado no campo de estudos pós-coloniais. Antes de entrar em mais detalhes, convém escutar uma das vozes mais autorizadas do Brasil na problemática da pós-colonialidade: Eurídice Figueiredo (1998).

A memória da época colonial só pode ser uma memória espúria, uma falsificação, parece dizer Eurídice, quer sozinha, quer em companhia de E. Said, A. Memmi, Edouard Glissant. Daí, a urgência de uma desconstrução de uma derrocada, como diz Sartre, do poder instalado na linguagem. É, do resto, rente à linguagem que Eurídice Figueiredo procede à sua desconstrução do homogêneo e da memória, tendo por escolha os escritores e pensadores das Antilhas. Focalizamos em especial Edouard Glissant. Cronologicamente, Glissant é uma figura-emblema da resistência cultural nas Antilhas, depois de Frantz Fanon (o autor de *Les Damnés de la terre, Peau noire, masques blancs*). Adotando ao ângulo de visão de Glissant, Eurídice(Figueiredo, 1998: 74-79) apresenta dois componentes da antilhanidade: a hipótese de uma koiné, ou língua franca, que circularia do francófono Glissant aos anglófonos Derek Walcott, V. S. Naipaul, passando pelo cubano Nicolas Guillen; um segundo componente, que seria «o pensamento arquipélago».O grande livro de Glissant, *Poétique de la Relation* (cf. Figueiredo, 1998: 79) explicita o que se entende por «pensamento arquipélago».É “uma abertura para a complexidade do diverso, em ruptura com qualquer essencialismo, com qualquer pensamento de sistema. Note-se de passagem que a linguagem escrita/tipográfica é tida por ‘um pensamento de sistema’.”

A *Poética da relação* de Glissant ergue-se contra essa cristalização, protesta contra as “construções identitárias” duras e puras, e hasteia a bandeira das identidades nômades, mutantes, múltiplas. Analisando os romances de Edouard Glissant, Eurídice se depara com reflexões que achamos consoantes com a “filosofia” hipertextual. O romancista (e poeta) acabava de qualificar a escritura dos novos descolonizados como sendo uma intraduzível e descontínua «irrupção de irrupção» (Figueiredo, 1998:92). Lemos em seguida, a respeito da recusa de um certo universal racionalizante que impera no Ocidente. Glissant, dando as costas a este universal, formula uma estética crioula. Nela, como antes em Meschonnic, o ritmo será rei, um ritmo que “desterritorializa a língua francesa” engendrando um outro falar, barroco, multilíngue, dessacralizante, de-sistematizante, imprevisível, impredictível.

Chamaremos a atenção enfim a um outro tema de Glissant que Eurídice Figueiredo levantou: **a subjetividade mestiça**. É preciso ainda e sempre repartir da problemática da escrita como sistema transcendente e “imobilizador dos corpos”, apagador de vozes plurais até a revolução rabelaisiana e bakhtiniana. Lançando mão dessas descobertas, «o projeto literário de Glissant», nos diz Eurídice quer “conciliar o **absoluto da escrita** (nos frisamos) com o não absoluto da oralidade, fazer uma **síntese crioula**, mestiça híbrida entre dois mundos, o Ocidente e as tradições populares não-européias”(Figueiredo, 1998: 100). **A criouliização** como unidade na diversidade, Glissant o explicita em seu livro *Le Discours Antillais*, mas ela será reinterpretada pelo autores do **manifesto da criouliidade** (Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, - três antilhanos). No entender deles “a criouliidade seria uma ‘visão interior’ da antilhanidade, com ênfase na “cultura popular tradicional” em vez do aspecto “geopolítico” contido na palavra “americanidade” (esta, um análogo da antilhanidade).”(Figueiredo, 1998)

A expressão “visão interior” reportada por Eurídice Figueiredo, nos lembra considerações similares apresentadas por Dominique Combe no seu livro *Poétiques Francophones* (1995). O sonho conciliatório de Glissant teria sido realizado, segundo Combe,

em *Pluie et vent sur Télumée Miracle* de Simone Schwarcz-Bart e, na Suíça romana, nas ficções de Ramuz. Numa e outra obra, a imaginação dos autores cria a visão, fundada numa relação sensível com os mitos e o imaginário de seu ambiente telúrico. O resultado é uma combinação quase intraduzível, em que os termos locais não precisam ser ostensivamente marcados:

Je ne suis pas un tubercule de glaïeul, de sorte que je ne peux pas me promettre si je sortirai jaune ou rouge de la terre. Demain notre eau peut devenir vinaigre ou vin doux, mais si c'est vinaigre, n'allez pas me maudire, laissez tranquillement dormir vos malédictions au creux des fromagers, car dites-le moi, n'est-ce pas un spectacle courant, ici à Fond-Zombi, que la métamorphose d'un homme en diable. (Simone Schwarcz-Bart).

Realmente, Proust tinha razão: o estilo é uma questão de visão, e não de língua(s). E os melhores escritores pós-coloniais assim como seus exegetas ilustram perfeitamente que a antropologia cultural passa pelo estilo.

Bibliografia:

- BARTHES, Roland. Théorie du texte. In: *Dictionnaire des genres et notions littéraires*. Paris, Encyclopaedia Universalis/ Albin Michel, 1997, pp. 811-822.
- BERND, Zilá. Literatura e identidade. In: Edson Luís André de Sousa. *Psicanálise e Colonização*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1999, p. 213.
- COMBE, Dominique. *Poétiques francophones*. Paris, Hachette, 1995, chap. 7.
- FIGUEIREDO, Eurídice. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói, Editora da UFF, 1998.
- GANDHI, Leela. *Postcolonial theory*. New York, Columbia University Press, 1998.
- LIMA REIS, Eliana Lourenço de. *Pós-colonialismo, Identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Yole Soyinka*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999.
- SAID, Edward. *Culture and Imperialism*. London, Chatto and Windus, 1993.
- SALLENAVE, Danièle. *A quoi sert la littérature?* Paris, Edition Textuel, 1997, pp.79-85
- SAMIN, Richard. Représentation et post-colonialisme dans le roman sud-africain. In Michel Morel (dir.). *L'exil et l'allégorie dans le roman anglophone contemporain*. Paris, Messène, 1998, cap. XI, pp. 147-157.
- SARTRE, Jean-Paul. *Anthologie de nouvelle poésie nègre et malgache*. Paris, Présence Africaine, 1948.
- SOUSA, Edson Luiz André de. (org.) *Psicanálise e colonização*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1999. (ref. Zilá Bernd, Contardo Calligaris e Maria Amélia Bulhões).
- DE CERTEAU, Michel. *L'invention du quotidien, 1- Arts de faire*. Paris, Folio-Essais, 1990.
- BALANDIER, Georges. *Le Détour*. Fayard, 1985.