

## Braconagem<sup>1</sup>: um novo modo de apropriação do lugar?

Simon Harel

*Resumo:* O conceito de braconagem, que tomamos emprestado de Michel de Certeau, nos possibilita identificar as estratégias de resistência ou de sobrevivência empregadas pelo sujeito (tanto individual quanto coletivo) em seu meio. Essas estratégias são variadas em gênero e em número; declinam-se de acordo com os contextos: sobreviver em uma favela no Rio, pensar sob um regime totalitário, traduzir um texto sem a ele submeter-se ou sobreviver a um trauma psicológico. Essas estratégias têm por característica comum serem contra-produtivas aos olhos das autoridades política, econômica e estética. Atividade ao mesmo tempo ilícita e contingente, a braconagem é uma invasão, um transbordamento, uma camuflagem que permite a um sujeito de se imiscuir, sujeitando-se aos perigos, no território do outro (proprietário de terra, território nacional, propriedade intelectual). A noção de braconagem tem o mérito de situar tanto o indivíduo quanto a coletividade o mais próximo possível do seu espaço de ação (texto, corpo, espaço social). Sujeito e meio não são mais independentes: este constitui-se das opressões impostas por aquele. Assim, a prática da escritura como a da vida em sociedade não são mais vistas como naturais; elas procedem de estratégias de resistência dirigidas contra as autoridades locais, quer se trate de instituição literária dominante (língua *standard*, belo estilo) ou de conformismos sociais (gentileza, boa educação). Mais comumente a braconagem descreve um modo singular de enunciado estético, político ou histórico – muitas vezes dificilmente aprazível – engajado no espaço que é o seu. Referindo-se à questão da “diversidade” cultural, a braconagem permite reavaliar as relações sociopolíticas entre culturas. Longe da harmonia da mestiçagem ou da justaposição do comunitarismo, a braconagem apóia as relações interculturais nos termos camuflagem, mimetismo, tradução ou resistência, bem mais precisos e refinados.

*Résumé:* Le concept de braconnage, que nous empruntons à Michel de Certeau, nous permet d’identifier les stratégies de résistance ou de survie mises en œuvre par le sujet (individuel comme collectif) dans son milieu. Ces stratégies sont variées en genre et en nombre; elles se déclinent selon les contextes: survivre dans une favela à Rio, penser en régime totalitaire, traduire un texte sans s’y soumettre ou survivre à un trauma psychologique. Ces stratégies ont pour caractéristique commune d’être contre-

---

<sup>1</sup> N. da T.: O termo braconagem (tradução de *braconnage*) não está dicionarizado em português, assim como os equivalentes a *braconner* (verbo) e *braconnier* (substantivo). Existe braco (raça de cães de caça), mas o termo não dá conta da riqueza semântica em francês, que supõe caçar ou pescar sem permissão, em tempos e lugares proibidos, podendo sugerir ainda a idéia de invasão, de usurpação. Optamos por utilizá-lo aportuguesado ou às vezes substituído pela palavra “caça” e seus derivados – caçar, caçador.

productives aux yeux des autorités politique, économique et esthétique. Activité à la fois illicite et contingente, le braconnage est un empiètement, un débordement, un camouflage qui permet à un sujet de s’immiscer, à ses risques et périls, sur le territoire de l’autre (propriétaire terrien, territoire national, propriété intellectuelle). La notion de braconnage a le mérite de situer l’individu comme la collectivité au plus près de son espace d’activité (texte, corps, espace social). Sujet et milieu ne sont plus indépendants: celui-ci se constitue des contraintes imposées par celui-là. Dès lors, la pratique de l’écriture comme celle de la vie en société ne sont plus envisageables comme allant de soi; elles procèdent de stratégies de résistance dirigées contre les autorités en place, qu’ils s’agissent de l’institution littéraire dominante (langue standard, beau style) ou des conformismes sociaux (politesse, bienséance). Plus généralement, le braconnage décrit un mode singulier d’énociation esthétique, politique ou historique – souvent difficilement détectable – engagé dans l’espace qui est le sien. Rapporté à la question de la “diversité” culturelle, le braconnage permet de réévaluer les rapports socio-politiques entre cultures. Loin de l’harmonie du métissage ou de la juxtaposition du communautarisme, le braconnage repose les relations interculturelles dans les termes beaucoup plus précis et raffinés du camouflage, du mimétisme, de la traduction ou de la résistance.

A noção de ambiologia é de grande atualidade, tanto que o desenvolvimento das práticas tecnocibernéticas nos leva a considerar novos modos de representação.

Falamos de ambiologia quando desejamos fazer referência ao estudo científico do meio ambiente. Mas referimo-nos então às ciências do meio ambiente, ou à ecologia. A noção de mesologia, cara a Augustin Berque, estaria mais próxima de nossa reflexão. Mas o discurso de Berque, apesar de sua indiscutível pertinência, é ainda fortemente tributário da reflexão geográfica, e portanto de uma leitura realista do ecúmeno. Se aceitamos amplificar a reflexão de Augustin Berque sobre a mesologia, parece-me possível renovar substancialmente o discurso atual sobre a hibridação cultural e as noções de entre-dois, de terceiros-incluídos.

Como se sabe, esses discursos dispõem de uma fortuna crítica considerável. De maneira justificada, tentamos abandonar as figuras mais convencionais do território, da toponímia: formas sensíveis e visíveis de nossa relação com o espaço. Mas nossa utilização destes conceitos rizomáticos e híbridos permanece essencialmente metafórica. Apelamos para a noção de mestiçagem de maneira performativa como se a injunção (o fato de se recorrer ao discurso) contribuísse de maneira franca e clara para modificar a realidade. Talvez o esquematismo de nossas representações deva ser avaliado de maneira

fundamental. Melhor do que opor, por exemplo, o caráter limitado do território às formas híbridas e mestiças, não seria mais válido abandonar esta lógica antagonista em proveito de uma ambiologia dos lugares habitados? Prestar toda a atenção necessária nos “meios” sensoriais, psíquicos, culturais nos quais evoluímos não é reabilitar a idéia de formas móveis e plásticas?

No rastro dos trabalhos pioneiros de um Michel de Certeau (sobre “a invenção do cotidiano”), é preciso aceitar renovar de maneira sistemática nossa representação das relações entre identidade e alteridade, lugar e espaço, sedentarismo e nomadismo. Mesmo tentando nos livrar destas oposições formais, não deixa também de ser verdade que nossos discursos críticos retomam de maneira tradicional esta idéia de uma subversão nômade, rizomática, em todos os casos móvel, ao encontro dos dispositivos tópicos dos aparelhos de poder. Seguindo este discurso, retemos ainda uma vez a idéia de que a subversão é móvel, que a hibridação é plural, enquanto as formas do poder são fixas e prescritivas.

Ora, a ambiologia, esta ciência do meio que reivindico, fez exatamente o contrário deste discurso ingênuo. Vivemos em um mundo de atmosferas geradas artificialmente nos espaços comerciais, nos aeroportos, nos meios de transporte que utilizamos quotidianamente. Vale ressaltar que esta manipulação sensorial não é nova. Mas esta criação de microclimas sensoriais não é mais a única característica de nossos dispositivos ecotópicos. Como veremos, a “jogada” não é mais criar, em um lugar fixo, ambiências localizadas. Do elevador dos arranha-céus às salas de espera das grandes empresas, sem esquecer as ágoras dos hotéis internacionais, é aceita a estimulação sensorial, codificada de maneira sistemática. Mas a ambiologia à qual me refiro é de uma outra ordem. A ambiologia, se não é uma ciência, depende de uma tecnologia muito sofisticada.

Pode-se pensar na arquitetura de Jean Nouvel, sobretudo no prédio da Ópera de Lyon, que joga com a interação da luminosidade e do espaço para melhor coreografar a natureza das atividades aí desenvolvidas. Pode-se pensar também no que se chama, nos Estados Unidos, o MP29 (*Mobile Peer-to-Peer*

*Net*). No momento, este tipo de conectividade interativa é característica de comunidades de profissionais interligados que sincronizam seus dados com seus “organizadores” Palm ou Handspring, marcam à distância seus encontros e atualizam suas agendas. Mas pode-se imaginar, sem entrar na futurologia, a criação próxima de conectividades *ad hoc* que permitirão às comunidades, cada vez mais móveis, instaurar redes de sentidos ao mesmo tempo fluidas e resistentes. Eu poderia multiplicar os exemplos dessa ambiologia emergente: a criação de “jardins” sensoriais para viajantes em trânsito, a popularidade crescente das telas táteis no *design* das habitações contemporâneas, o desenvolvimento dos ICDT:

ICDT (created in/partnership with Levi's) was the first step towards the realization of Philip's wearable electronic vision, originally presented at Philip's Design's *Vision of the future* exhibition (1995). Inspired by the “nomadic lifestyle” that was just beginning to emerge, it featured concepts such as multimedia T-shirts that enabled the wearer to download and listen to music on solid-state chips while on the move, and ski jackets with built-in GPS positioning and communication functions (AARTS; MARZANO, 2003, p. 344).

Podemos sorrir diante desta profusão de invenções que se origina ao mesmo tempo da utopia radiosa e do delírio multimidiático. Podemos nos perguntar também qual será o futuro real destas “invenções” que pretendem constituir o que serão nossas novas artes do cotidiano. Em *L'invention du quotidien: arts de faire 1*, Certeau destaca as figuras do mapa e do percurso, da soleira e da fronteira: balizas e espaços de liberdade que nos permitiam pensar o mundo contemporâneo. Mas em apenas vinte anos, nossas representações do espaço conheceram modificações substanciais. A mobilidade das redes de comunicação eletrônica é nossa realidade cotidiana. A criação de plataformas interativas tornou-se uma característica de objetos móveis como o Blackberry da Research in Motion (um aparelho portátil sem fio de comunicação com a Internet), ou o iPod da Apple (um aparelho portátil de leitura de arquivos musicais numéricos).

De maneira crescente, esses objetos móveis contribuem para modificar nossas definições do “lugar” e da “habitabilidade”. Devemos, portanto, concluir que abandonamos definitivamente o espaço sedentário das comunidades territoriais pelo *networking* dos novos nômades? Evidentemente, as multinacionais das cibercomunicações (Nokia, Nortel ou Verizon) tentam nos convencer, dia após dia, de que temos esta liberdade de movimento, fator de emancipação e de autonomia. Mas esse discurso é um engodo. Nossos objetos de comunicação são talvez móveis, mas nosso mundo é povoado de dispositivos ecotópicos normativos e móveis. Inovação recente, essas instituições (prisões, escolas e hospitais) deslocaram suas estratégias de intervenção (expressão que circunscreve, da governança à ciber-previdência, os discursos atuais de controle do espaço público). Certamente isso não é inteiramente novo. Os escritos de um Illich (sobre a escola e o mundo hospitalar), os de um Foucault ou de um Michel de Certeau, a reflexão importante desenvolvida por teóricos diretos e indiretos da contracultura americana (de William Burroughs a Buckminster Fuller) substituíram marcos importantes.

A tese da virtualização do mundo, atrelada ao motivo da deslocalização, continua a ser um discurso dominante. Se desejarmos levar a sério estas questões, é preciso admitir que a democratização da *web*, a multiplicação das redes de pertencimento eletrônico, são apenas fenômenos comerciais consagrados tardiamente, posto que estas inovações científicas se estabeleceram no imediato pós-guerra. O discurso social atual se desloca dentro de um mundo tecnológico cuja única característica é a desoladora vulgarização. Um Burroughs via as coisas com mais lucidez, ele cuja escritura valorizava um imaginário técnico-científico mais verdadeiro que a natureza. Assim, o discurso atual sobre estas questões é de um conservadorismo perturbador. A dita democratização da *web* é tributária de um engodo bem orquestrado semelhante ao mito do “Frontier town” e do “Golden rush” no imaginário estadunidense do século XIX. Depois da corrida do ouro, um século mais tarde o mito do “Silicon Valley” faz sua aparição. Conseqüência lógica do processo midiático, os grandes estúdios

hollywoodianos dos anos trinta deram lugar aos “Wonder Works” e “Vivendi” da deslocalização virtual. A lista poderia ser longa e fastidiosa.

Permitam-me evitar esta nomenclatura para chegar ao argumento principal. As teses atuais sobre a deslocalização eufórica das comunidades de sentido, a virtualização eletrônica das redes de comunicação, pertencem a um paradigma tecnicista que se esgota pouco a pouco. Ao contrário da opinião vigente que vê na democratização da *web* a forma emergente de uma “economia do saber”, a situação me aparece mais sombria. A euforia dos últimos anos (do crescimento desenfreado do índice da bolsa NASDAQ à valorização da “rodovia eletrônica”) esconde uma profunda confusão que convém ser analisada.

O controle – e a repressão – cederam lugar à administração preventiva, à administração “em linha”. A antiga teoria dos jogos, assim como a semiótica, tornaram-se aplicações industriais cuja tecnicidade operatória permite resolver conflitos e problemas. Ainda assim, nada de muito surpreendente. Basta consultar as colunas econômicas dos grandes jornais, estar consciente do que se joga atualmente no mundo da economia para constatar que o não-partilhamento no domínio das tecnologias da comunicação, a telemática no domínio da medicina, o discurso da convergência, tomaram o lugar da terceirização física e territorial. Falando de outra maneira, o “capital humano” tornou-se secundário. Quanto às formas “de implantação” territoriais, tornaram-se marginais, uma vez que é possível deslocalizar rapidamente. Sabe-se que a importante zona industrial na fronteira dos Estados Unidos e do México (as “maquiladoras” criadas há 10 anos, depois da assinatura do NAFTA) perde empregos e empresas para a República Popular da China. Certamente, esta realidade não é nova mas convém lembrar – fato novo – que uma semiótica do não-partilhamento tomou o lugar dos antigos movimentos de fluxo e refluxo da mão-de-obra industrial. Sabemos disso depois dos trabalhos precursores de Baudrillard sobre a semiótica dos objetos e a teoria da economia política do signo. Resta uma questão, desta vez, central: que fazer?

De Gide a Leiris, sem esquecer nossos *traveler writers*

contemporâneos de Pico Iyer a Paul Theroux, passando por Bruce Chatwin, é uma mesma lógica turístico-cultural que prevalece. Um Michel Houellebecq pôde recentemente tratar desse assunto, mas seu romance *Plateforme* é limpo, belo, claro. É um romance cenarizado como um roteiro de um grande estúdio. É o mau Céline cujo próprio ódio é encenado. Contudo, dos lugares ditos turísticos da deambulação aos espaços “esquecidos” da desesperança e da exclusão, é a significação de nossos itinerários contemporâneos que é questionada. O mundo do gueto se opõe à quietude dos hotéis internacionais. E a própria idéia da ação política tropeça no caráter factício de nossas interrogações. Queremos realmente uma ação que mude o mundo? Este discurso é outra coisa além de um moralismo confortável que retomamos com facilidade? Os guetos dos espaços obsoletos nos dão consciência tranqüila. Eles permitem valorizar um discurso identitário da compaixão pelo outro, da generosidade, da tolerância. Este moralismo insidioso acompanha nossas práticas e nossos discursos. Ele é insuportável de boa vontade, pois o intelectual se quer atualmente do lado do bem. A questão é portanto colocada novamente: que fazer?

Vivemos com a idéia falaciosa de que somos os atores passivos do mundo em que vivemos. Não é preciso adotar uma visão mais direta na medida em que ela nos permita reatar com a atualidade de nossa intervenção no mundo? A esse respeito, a referência aos lugares habitados de nosso mundo contemporâneo é central. O mesmo acontece com o imaginário das braconagens que modelam nossa subjetividade. O estrangeiro seria então (exemplo entre outros) um *hacker* animado por uma causa altermundialista. A verdadeira utilidade da braconagem consiste em promover ativamente a dissolução das empresas territoriais. Este contrabando em pequena escala (a braconagem com fins pessoais, a travessia ilícita das fronteiras, por exemplo, em algumas comunidades autóctones) não tem nada a ver com um ato de contrabando institucionalizado. A braconagem não corresponde ao roubo legalizado pelos poderes estatais com deficiência de divisas fortes. Falando claramente, a braconagem representa um ato significativo que incita uma poética cuja “transferência” analógica e metafórica é uma forma viva. É

desta forma que é necessário compreender a braconagem em “pequena escala”, ou ainda a braconagem “localizada”.

Em oposição aos Estados-piratas que canibalizam, exploram, desviam as redes econômicas “oficiais”, a braconagem “localizada” é um fato de conjuntura. A esse respeito, quando permanece associada à efetuação de um jogo com a lei, a braconagem corresponde a uma forma inédita de transferência cultural. O *braconnier*, que se situa em um território proibido, espolia o território, usufrui do mesmo. De maneira evidente, o *braconnier* está associado a um lugar que não possui e que ele parasita. E se nos esforçarmos para olhar de mais perto, constataremos que as populações nômades são sempre acusadas de praticar uma braconagem injusta. Estas populações não respeitam a lei do mais forte. Elas não consideram o caráter privativo, exclusivo do espaço próprio. São as populações *mowaks* do nordeste da América do Norte que serão acusadas de encarar levemente as formas estatais das empresas territoriais. Na Europa, os *Rom* são malvistas. Eles se tornam os responsáveis por todos os ódios xenófobos. É preciso portanto considerar que o migrante “nômade” é um estrangeiro sob o ponto de vista de Georg Simmel, na medida em que sua proximidade é assustadora, que ela desperta um ódio digerido com dificuldade.

Mas qual é a posição do migrante *braconnier* que compõe com a ordem estabelecida, mesmo a contestando interiormente? É preciso salientar que o *braconnier* favorece uma arte do fingimento e da clandestinidade. Eu fiz ver um pouco antes que vivíamos em um mundo cuja surrealidade perceptiva era mais verdadeira que natural. Da imagenologia biomédica às novas formas de comunicação à distância, somos levados a privilegiar um *continuum* espaço-temporal da atualidade instantânea como se a “duração” humana fosse coisa do passado. Arriscando arrombar portas abertas, a *web* não é inteligente. Como também não são inteligentes as aplicações técnico-cibernéticas (boas ou más) que podem decorrer dela. Uma máquina, qualquer que seja, não será jamais outra coisa além de um substituto artificial que não conhece o princípio da incerteza. Podemos seguramente sonhar com a próxima criação de sistemas artificiais complexos que poderiam integrar regras de transferências analógicas, metafóricas, ou

paradoxais (a lista é longa) a fim de imitar a complexidade do pensamento humano. Mas isso é esquecer que o pensamento em exercício não se reduz nem à cognição, nem à hierarquização escalar (por mais complexa que seja) das “formas” do pensar. E não é por acaso se as figuras altermundialistas da braconagem cibernética (os *hackers*) puderem com facilidade reter, ou ainda desviar estas grandes máquinas metacognitivas que têm como ambição programar a eficácia das redes.

A braconagem é atual porque é humana. Não tão distanciada de outras formas simbólicas de colocação em rede (penso, por exemplo, no *potlatch*<sup>2</sup>), a braconagem confessa sua fascinação por um primitivismo atual, a promoção de formas anacrônicas, obsoletas de colocações em rede. Este primitivismo atual não é a expressão de uma recusa da ciência ou da técnica. Não é o discurso utópico, holístico e conservador da preservação de um ecúmeno refratário a qualquer ocupação humana. A braconagem traduz antes esta arte do fingimento que caracteriza em certos casos a mobilidade do aparecer, salientada por um Georges Didi-Huberman. Conseqüentemente, o *braconnier* é um clandestino do interior. Verdadeiro *braconnier*-colhedor do atual (seu parentesco com o mundo autóctone precisaria ser explorado), ele tenta aderir à paisagem. Desta maneira, ele habita o mundo visível tentando confundir-se com o ecúmeno. Aliás, o *braconnier* desenvolve uma

---

<sup>2</sup> Em Marcel Mauss, “*potlach* é bem mais do que um fenômeno jurídico: é daqueles que nos propomos chamar “*totais*”. É religioso, mitológico e xamanístico, pois os chefes que nele se engajam representam e encarnam os ancestrais e os deuses, dos quais carregam o nome, dançam as danças e cujos espíritos os possuem. É econômico e necessário medir o valor, a importância, as razões e os efeitos dessas enormes transações, mesmo atualmente, quando são calculadas em valores europeus. O *potlach* é também um fenômeno de morfologia social: a reunião de tribos, de clãs, de famílias, e até a reunião de nações que produz um nervosismo, uma excitação admiráveis: confraternizamos mas permanecemos estrangeiros; comunicamo-nos e nos opomos, em um comércio gigantesco, um constante torneio. Passamos pelos fenômenos estáticos que são extremamente numerosos. Enfim, até mesmo do ponto de vista jurídico, além do que já se depreendeu da forma desses contratos, além do estatuto jurídico dos contratantes (clãs, famílias, classes e núpcias), é preciso acrescentar o seguinte: os objetos materiais dos contratos, as coisas que nele são permutadas, têm, elas também, uma virtude especial, que faz com que as demos e sobretudo que as devolvamos”. (MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie: essai sur le don*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003 [1950], Quadriège, p. 204).

estratégia de dissimulação que se assemelha à arte do fingimento. Aquele que exerce a braconagem compõe com territórios contíguos. Ele se encontra no território do outro.

Michel de Certeau não diz as coisas de outra maneira em *L'écriture de l'histoire* a propósito da palavra dos autóctones representada por Jean de Léry. A palavra autóctone não é estrangeira: supor-se-ia que a identificaríamos para melhor localizá-la em um repertório constrangedor. Esta palavra é atópica. Ela escapa de qualquer discurso coercitivo que pretende dar conta de sua singularidade. Dos índios Guarani às históricas do século XIX, esta palavra nos escapa por sua paixão, seu excesso. Ela é o signo de uma desordem passageira. Esta palavra não responde mais às injunções da história, do biográfico, do sentido manifesto, da responsabilidade. Na verdade, esta palavra se mantém à espreita, às vezes escondida e aterrorizada, nos calabouços da história, do mesmo modo que um animal assustado, preso na armadilha, espera o momento de sua condenação ou de sua liberação. É de espantar que eu faça intervir mais uma vez a figura da braconagem destacada por Michel de Certeau?

O *braconnier* se situa nos antípodas de um pensamento do humanitário cosmopolita. Ele não respeita o direito de propriedade. Ele é ardiloso, algumas vezes intruso, sem consideração pelo espaço do outro. O humanitário cosmopolita é um pensamento do idílio identitário em que a “pluralidade” tem voz ativa, enquanto a caça é o percurso de territórios que são proibidos à permanência. Esta arte de fazer é espacial na medida em que compõe um périplo cuja forma é ilimitada. Este espaço, ao mesmo tempo contido e ilimitado, está no centro de minha reflexão. Em todos os casos, esta reflexão sobre o espaço habitado supõe o relacionamento conflituoso da não-limitação e do caráter circunscrito dos dispositivos ecotópicos. Parece-me impossível manter um discurso rigoroso se nos contentarmos em fazer valer a não-limitação primordial do espaço que é nossa representação ideal da alteridade. A arte de fazer (Michel de Certeau) permite transgredir taticamente as disposições monumentais, disciplinares e patrimoniais que impõem a produção do “espaço”. A não-limitação primordial do espaço

não é outra coisa senão a face feliz de nosso narcisismo: desejamos que o espaço seja infinito e que corresponda aos nossos desejos de completude.

Eu defendo, por minha vez, um ponto de vista equilibrado. Para Certeau, o homem comum, o curioso, são os enunciadores de táticas, que não têm nada de guerreiro. Em oposição a uma perspectiva cínica que faz do “homem comum” o simples repetidor de práticas coercitivas de natureza disciplinar, Certeau faz intervir a mobilidade das táticas, esta astúcia dos fracos que frustra a história oficial. Para Michel de Certeau, a astúcia dos fracos compõe um imaginário nômade, subversivo. O homem ordinário descrito por Michel de Certeau pertence ao comum dos mortais. O mundo que ele habita não está longe do *quadripartito* heideggeriano, com a diferença de que Michel de Certeau quer pensar o apagamento de nossos lugares de nascimento e de sepultamento.

A braconagem significa ir ao território do outro, fazer incursão, espoliar o proprietário dos lugares de modo que o usufruto da exploração do território seja furtado de modo parcial. A braconagem é uma atividade ilícita. Mais ainda, refere-se a uma territorialidade organizada cujas fronteiras são temporariamente maleáveis. Com a figura da braconagem, deixamos de lado as formas da dádiva compartilhada, da reciprocidade da dádiva, ou do excesso da dádiva, quer seja de sacrifício ou expansiva. Fazer braconagem é passar despercebido em um território estrangeiro. É tentar desviar os recursos locais do lugar. Fazer braconagem implica um processo que se constitui de maneira sub-reptícia. Ao mesmo tempo ardiloso e tático, o sujeito que caça tenta se fazer invisível para melhor escapar a uma lógica do espaço próprio. Numerosos são os lugares contemporâneos da dissimulação que permitem atualizar esta lógica da caça. Quanto aos aparelhos de poder transnacionais (AOL-Warner, Microsoft), eles não praticam a caça. Estes impõem uma lógica comunicacional e financeira, um “perfil” que tem valor de estado civil.

Mencionei anteriormente que esta lógica da caça traduz uma usurpação, uma invasão, em suma, camuflagem que permite se imiscuir no território do outro. Ao seu modo, os habitantes das cidades palestinas, na fronteira de Israel, têm por obrigação cotidiana praticar a caça. Eles usam de astúcia com a fronteira (na

medida em que esta não é estanque) a fim de manter a vida, de sobreviver. O mesmo acontece em todos os contextos de guerra civil, em que a passagem de um lugar a outro acontece em um renovado “qualquer atraso pode ser funesto”. De Sarajevo a Kigali, é a mesma história que se repete: viverá o que caça, o que tenta sua chance, ou que a perde. Neste domínio, a mobilidade de percurso, o poder da deambulação são muito pouca coisa ante a violência de uma proibição de permanência. E quando os lugares de permanência não existem, apenas a transmissão, com seus riscos e perigos, é dada em partilha.

Nada de *pathos* aqui, nada de utopia. Estas práticas clandestinas que nada têm a ver com o jogo, não o permitem. A caça permite o emprego de um espaço vital: os Chicanos que vivem um descentramento identitário, para outros insuportável, são sujeitos além-fronteira, mais vivos que os zumbis das grandes metrópoles americanas do sudoeste. Os ameríndios, estes ditos “nativos” que vivem na fronteira das reservas, enclaves coloniais que cobrem o território canadense, são caçadores. Eles fazem fronteira com o território do outro uma vez que não podem escapar dele. Os ameríndios que caçam, os Chicanos que fazem a mesma coisa na fronteira do México e dos Estados Unidos, são seres partidos em dois, seres desunidos. Mas esta chaga que dói, uma vez que entrava o movimento, depois obriga a claudicar, pode ao menos nos ensinar alguma coisa nova. Caçar é saber que o outro tem um território e que nós não temos. Caçar é saber que o Outro nos furtou um território, e tentar reconquistá-lo em parcelas, por adjunções que são igualmente enxertos metonímicos em que o sujeito pode ter um olhar mais amplo sobre o lugar que ele não habita. Caçar é usurpar em um território que não se possui mais. A operação é eminentemente tática: é perigosa e arriscada.

Quanto a essa questão, gostaria de voltar à figura do átrio de John Portman para melhor delimitar minha reflexão. Os trabalhos desse arquiteto são conhecidos. Mas eu lembro, a título de indicação, suas grandes características. Portman revolucionou, nos anos sessenta, o princípio do átrio nos complexos hoteleiros internacionais, entre outros, em Atlanta. Podemos evocar o Peach Tree Center, em Atlanta, o Westin Peachtree Plaza, o New York

City Marriott Marquis, em Times Square, o Shanghai Centre e o Marina Square, em Cingapura. Os átrios de Portman se elevam a quase trinta andares (como é o caso do Hyatt Regency Atlanta, construído em 1967). Eles são vitrificados, ou revestidos de uma película refletora. Geralmente oferecem uma visão do espaço contíguo (espaços locativos, escritórios). Enxertam-se nesses átrios elevadores externos transparentes.

Fredric Jameson dedicou uma reflexão de peso a essa recriação do espaço público em *Postmodernism: the cultural logic of late capitalism*. Para Jameson, a estética do vazio e da auto-referência traduz o esgotamento de nossas práticas de habitabilidade. Do mesmo modo, fazemos valer freqüentemente, com uma ironia apenas dissimulada, que a síndrome do *jet-lag* tornou-se nossa referência identitária maior. Ou seja, o átrio de Portman pode estar localizado em Atlanta, Hong Kong ou Caracas, sem que isso mude em nada sua função. O átrio de Portman é o exemplo perfeito de uma arquitetura “incívica”. Talvez salientem o caráter saudosista, um pouco retrógrado, de meu discurso. Talvez ressaltem também que não existe ontologia do ato de habitar – o que é verdade –, e que o caráter plástico das ecotopias se caracteriza por sua enorme diversidade na história das civilizações. E isto é totalmente justo. No tempo de Walter Benjamin, a passagem era percebida como uma forma industrial sumária, não muito longe do que se diz atualmente do átrio de Portman.

Evitemos, por esta razão, empenhar nossa reflexão em valores totalmente discutíveis quanto à autenticidade. Em referência aos “lugares habitados”, não promovo a permanência do *home* contra a artificialidade do átrio de Portman. Insisto antes de tudo sobre a necessidade de “situar” nossas ações e discursos, de sermos vigilantes quanto ao lugar que ocupamos no mundo. Essa vigilância é necessária se desejamos evitar a descontextualização violentamente pacífica que caracteriza o mundo contemporâneo. Em suma, não é tanto o átrio de Portman que é preciso rejeitar, mas a falta de espaço significativo do entorno, contextual, que proíbe apreciar (“situar”) o quadro no qual ele se insere.

O modelo estético reivindicado por Portman é o

complexo hoteleiro internacional. Pico Iyer, autor de narrativas de viagem, personagem muito conhecido no mundo anglo-saxão, retoma esse modelo em uma de suas obras recentes, *The global soul*. A narrativa faz parte de deambulações por lugares tão diferentes quanto a Coréia do Norte, a Nova Zelândia, a Islândia ou Bali. De modo repetido, Pico Iyer demonstra um espanto ingênuo que caracteriza um *ethos* do *jet-lag*. Iyer se surpreende com a reprodução de uma experiência em que o dispositivo ecotópico é convocado de maneira serial, repetitiva. Em lugares bem diferentes como Dubai, Sidney, Cape Town, Iyer dá prova de um arrebatamento infantil. É possível que o mundo seja Um, que a diversidade dos lugares de ocupação se traduza, no fim do percurso, pela aura pós-moderna de um quarto de hotel no Marriott, ou no Hilton? O discurso de Pico Iyer faz do cosmopolitismo atual uma estranha “terra da fantasia” à moda Michael Jackson. A experiência emocional é convocada (à vontade) em situações perfeitamente previsíveis. É o caso, ainda uma vez, dos bares e quartos de hotéis internacionais, ou do LAX de Los Angeles. Pico Iyer é fascinado pela existência desses lugares impessoais que permitem viver “em trânsito”. Em suma, Iyer é deslumbrado por esta diluição do tempo e do espaço, a multiplicação de simulações seriais que têm por objetivo neutralizar o afeto que está associado à ocupação emocional de um lugar.

O propósito explícito de Pico Iyer é banal. É um discurso insípido do qual eu gostaria, no entanto, de extrair alguns aspectos salientes. Do LAX de Los Angeles ao novo aeroporto de Hong Kong, é a convocação de uma identidade *hub*, de uma identidade rede e de uma identidade terminal que está no centro do pensamento de Pico Iyer. Do mesmo modo, o átrio de Portman é um *hub terminal*, jogo de palavras que bem demonstra, espero, esta encenação de uma ecotopia “tanatológica”. Nesses lugares protegidos que são os aeroportos e os complexos hoteleiros internacionais, a neutralidade é adequada. Esses espaços silenciosos do ciberespaço conjugam atualmente o privilégio da extraterritorialidade, antigamente reservado aos enclaves diplomáticos.

Onde ficam então os explorados, os desprezados, os

desprovidos, as populações inteiras desterradas dessa história suntuosa e higiênica? Estes sujeitos da exclusão habitam as margens dos átrios de Portman. Os sujeitos desaparecidos das ditaduras (estes que não têm nome aos olhos do poder porque nunca foram encontrados), os sem-teto dos guetos das grandes cidades não existem. Os mecanismos de teledetecção e de telessupervisão apenas “escaneiam” sua presença fantasmática. Não é mais de cartografia que se trata (de localização em um mapa), mas de numerização de uma sombra apenas perceptível. De maneira literal, os átrios de Portman e as narrativas de Pico Iyer condenam o excluído, o despossuído ao desaparecimento. É preciso imaginar as coisas deste modo: no LAX, ou em uma zona industrial, comercial, um espaço público, as câmeras filtram o real para que toda forma de invasão de um perímetro dado seja circunscrita. Não é mais o vigia que conta, ainda menos o que antigamente fazia a ronda. Este último tentava localizar uma presença humana. A teledetecção pouco se preocupa com essa imprecisão do olhar humano. A numerização das câmeras de telessupervisão não tem mais nem necessidade de um observador humano para certificar o deslocamento atípico de um objeto em sua zona de observação. Nos terminais rodoviários, nos *halls* das estações de metrô, na orla das fronteiras que separam o Canadá dos Estados Unidos, ou os Estados Unidos do México, é a numerização do estrangeiro que domina.

Seguindo esse raciocínio, permitimo-nos antecipar que a percepção do estrangeiro é um desmentido de existência. Da teledetecção às formas mais recentes da ciber-supervisão, o estrangeiro é colocado à distância e restringido ao papel insignificante de objeto. Essa realidade não é nova. Mas o discurso social faz dessa percepção um *continuum* perceptivo “frio” (para retomar a expressão de Marshall McLuhan) que pretende “apoderar-se” do real para melhor declarar o caráter cifrado, contabilizado. Assim, os enunciados do discurso de supervisão são seqüenciados, rápidos, eficazes: “No exit”, “Must go out”, “Delete”. Esses sinais são anti-humanos. Eles não precisam de sujeitos que atualizem a expressão pelo recurso a uma enunciação pessoal. Esses enunciados são anti-humanos, uma vez que a mecanização da linguagem (a expressão é aliás bem velhusca) se

traduz por uma automatização funcional do discurso. Os enunciados são desprovidos de um predicado que permitiria situar o sujeito no mundo.

Que querem dizer na realidade: “No exit”, ou ainda “Delete”? Esses enunciados não são constatáveis, factuais. Eles não se contentam em apresentar uma situação observável que não se presta à deliberação. Há uma distância incomensurável entre “o sol se levanta às 5h45min” e “No exit”. É claro que os dois enunciados, postos em evidência, parecem partilhar, à primeira vista, a mesma neutralidade. Mas o primeiro oferece contudo uma informação capital que situa *in absentia* o sujeito no mundo. Se o sol se levanta às 5h45min, é porque um observador faz parte deste ecúmeno que conjuga natureza e cultura. Podemos certamente imaginar um cenário apocalíptico que povoa nossos imaginários de ficção científica. No mundo da destruição nuclear, não haveria mais enunciador ou observador da condição humana. A própria figura do enunciador – ou da testemunha – seria o vestígio de um mundo anacrônico. Não haveria mais então sujeito, exceto se imaginássemos uma divindade boa ou má que nos observaria de um outro sistema solar. Em outros termos, o enunciado “o sol se levanta às 5h45min” é humano. Ele postula *in absentia* a necessidade da testemunha que percebe no horizonte o despontar do dia. E só a destruição do nosso ecúmeno tornaria esse enunciado obsoleto. O mesmo não acontece com “No exit”, “Must go out” e “Delete” que acompanham nossas deambulações contemporâneas.

Pode-se realmente falar aqui de enunciados anti-humanos? Não é, da minha parte, forçar a metáfora, tentar introduzir, com uma certa imperícia, um *pathos* que situe nossa condição de sujeito habitado no mundo? Mostrei anteriormente que a automatização funcional da linguagem caracteriza esses enunciados. E insisti nessa moda que faz da linguagem uma presença inerte, sem importância. É preciso matizar esse discurso. Para quem quer que circule por uma auto-estrada em uma aglomeração urbana, digamos, nos Estados Unidos, a expressão “No exit” faz sentido imediatamente. Trata-se de um símbolo de primeira importância que é acompanhado de um suplemento sinalético: a cor vermelho vivo, a presença de um

pictograma. Em suma, o enunciado “No exit” não está tão distanciado de outras convenções lingüísticas: o famoso SOS, código telegráfico, o *mayday*. Essas expressões estão atualmente em desuso porque o aparato tecnológico torna inútil a presença de um enunciador humano. Digamos: os faróis não têm mais que uma função decorativa e a utilização do código Morse está há muito tempo disposta na linha das curiosidades de antiquário. As balizas ARGOS, os sistemas GPS, os sistemas de telefonia por satélite há muito tempo substituíram – com eficácia – as formas artesanais de percepção do estrangeiro e do perigo.

Entretanto, esses enunciados podem também sofrer uma contra-enunciação que tem valor de subjetivação – eu não chegaria a falar de enunciação. Imaginemos um comboio militar, um grupo de homens armados ao lado de um *road block* que ostenta: “No entrance” ou “No exit”. A fronteira criada inteiramente para a ocasião não é outra coisa senão a presença massiva – e repressiva – de uma força bruta. O “No exit” não significa mais. É anti-humano na medida em que descontextualiza a enunciação, tira-lhe toda a singularidade. Mas para quem se encontra em território proibido, caçador ou personagem clandestino, o “No entrance” tem um valor enunciativo preciso. O “No exit” ou o “Not trespassing” assinalam uma proibição de passagem. Nós estamos nela atualmente: os mundos habitados cederam lugar às zonas mortas necrosadas da proibição de passagem. E isso não tem nem mesmo necessidade de se tornar o objeto de uma enunciação para ser validado por um destinatário.

Já dissemos anteriormente que os enunciados “No exit”, “Not trespassing” eram injunções mínimas que significavam o toque de recolher do humano. Descobrimos no discurso social atual uma forma de dobra como se a linguagem gerasse seus próprios enunciados e a enunciação fosse simplesmente abolida. Enfim, percebemos nessa automatização funcional da linguagem uma desrealização de nossos mundos habitados. Retomando o exemplo do muro que separa Israel da Palestina, é claro que o enunciado “No entrance” ou “Not trespassing” não tem o mesmo valor para quem se situa de um lado ou de outro da fronteira. Para o Estado (e o que o representa: no caso em foco, as forças

policiais e militares), “No entrance” não é uma proposição que possa ser o objeto de um *bricolage* subjetivo. “No entrance” é uma proibição que se situa além de qualquer preocupação humana, ou seja, da presença de um enunciador subjetivo.

Para qualquer sujeito que se situe “do outro lado do muro”, a violência anti-humana do enunciado pode contudo ser o objeto de uma braconagem. O direito à vida (o que quer dizer para mim a liberdade de dispor um ecúmeno humano no respeito de vizinhanças contíguas) é então imperativo. Supõe que a negação de existência, que representa o “No entrance”, seja o objeto de um contradiscurso. Só as ecotopias que se nutrem de uma legitimidade repressiva podem se permitir apelar para enunciados anti-humanos. A situação palestina representa, deste ponto de vista, um caso de figura particularmente complexa e atual. Mas são numerosos os exemplos que traduzem o embaraço de grupos minoritários mergulhados na inexistência do enunciado “No entrance”.

Tivemos ocasião de ressaltar anteriormente que a despossessão não é apenas territorial. Ela é semântica, na medida em que os sujeitos da exclusão são confrontados com enunciados anti-humanos cuja primeira função é negar o direito à existência. Assim, o enunciado “No entrance” será por contigüidade semântica a indicação, não de que o estrangeiro é proibido de permanecer, mas de maneira mais literal – e brutal – de que não existe entrada. Do mesmo modo, os enunciados “Exit” ou “No exit” não têm por vocação indicar o sentido de uma trajetória. Esses enunciados asemânticos são anti-humanos na medida em que fazem abstração do predicado que seria a fonte de uma intervenção ativa e responsável em nossos mundos habitados.

Essa asemantização da linguagem não é uma coisa nova. Ela adquire entretanto um alcance inédito, pelo fato de que o processo posto em relevo chega a condenar a existência de um interlocutor subjetivo. Nessa falência do processo enunciativo, não é simplesmente o lugar do sujeito que é diminuído. Para ser exato, este último não existe mais, tanto que é substituído pela autonomização de um sinal que funciona com suas próprias regras. E nesse toque de recolher do sujeito (já anunciado há

quase cinqüenta anos por Michel Foucault), o embaraço do núcleo intersubjetivo é a atualização de uma violência implacável que nos leva a meditar. O que há de tão inquietante na figura do estrangeiro que se situa às margens das fronteiras? O que há de tão inquietante nesse personagem que gostaríamos que não tivesse mais nem nome? No mundo frio da técnica, o enunciado assemântico é um descendente do discurso de programação tecnocibernética. Face ao muro eletrônico que separa os Estados Unidos do México (mas poderíamos aqui multiplicar os exemplos), o estrangeiro “do Sul” pode se recusar a ler os avisos de proibição. Ele pode lê-los: não lhes reconhecer a existência, a validade. Ele pode também fazer desses enunciados assemânticos a fonte de uma braconagem, de uma rebelião.

(Traduzido por Maria das Graças Livino de Carvalho – UFF)

## Referências

AARTS, Emile; MARZANO, Stefano. *The new everyday: views on ambient intelligence*. Rotterdam: 010 Publishers, 2003. p. 344.

BAUDRILLARD, Jean; NOUVEL, Jean. *Les objets singuliers: architecture et philosophie*. Paris: Calmann-Lévy, 2000. Coll. Petite Bibliothèque des Idées.

BERQUE, Augustin. *Médiance: de milieux en paysages*. Montpellier: Reclus, 1990.

BOISSIERE, Olivier. *Jean Nouvel, Emmanuel Cattani and Associates*. Zurich: Artemis-Verlag, 1991.

CHATWIN, Bruce. *En Patagonie*. Paris: Grasset, 1979.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que je fais là?* Paris: Grasset, 1991.

FUTAGAWA, Yukio; GOLDBERGER, Paul. *Peachtree Center Plaza Hotel, Atlanta, Georgia : 1976 ; Los Angeles Bonaventure Hotel, Los Angeles, California : 1977 ; Renaissance Center, Detroit, Michigan : 1977 / John Portman & Associates*. Tokyo: A.D.A. Edita, 1981.

IYER, Pico. *The global soul: jet lag, shopping malls, and the search for home*. New York: Vintage, 2001.

\_\_\_\_\_. *Falling off the map*. New York: Vintage, 1994.

\_\_\_\_\_. *Video night in Kathmandu*. New York: Vintage, 1989.

JAMESON, Fredric. *Postmodernism or The cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991. Coll. Post-contemporary interventions.

MITCHELL, William J. *Space, place and the Infobahn: city of bits*. Cambridge: The MIT Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *The Cyborg self and the networked city*. Cambridge: The MIT Press, 2003.