

24/7

CAPITALISMO

TARDIO E OS FINS

DO SONO/

JONATHAN CRARY/

TRADUÇÃO JOAQUIM TOLEDO JR.

Sou especialmente grato a Sebastian Budgeen pelo apoio e as sugestões valiosas ao longo da realização desse projeto.

Trechos desse trabalho foram apresentados em conferências, uma experiência extremamente produtiva. Gostaria de agradecer a Jorge Ribalta, Carles Guerra e ao Museu de Arte Contemporânea de Barcelona por terem me oferecido a oportunidade de mostrar pela primeira vez parte do conteúdo deste livro. Agradeço também a Ron Clark e aos participantes do Programa de Estudos Independentes do Museu Whitney pelo estímulo que recebi em meus seminários. Também me foram feitos generosos convites por parte de Hal Foster, Stefan Andriopoulos, Brian Larkin, Lorenz Engell, Bernhard Siegert, Anne Bonney, David Levi Strauss e Serge Guilbaut, e pelos alunos do curso de belas-artes da Universidade de British Columbia.

Agradeço também a ajuda que, de diferentes maneiras, me foi prestada por Stephanie O'Rourke, Siddhartha Lokanandi, Alice Attie, Kent Jones, Molly Nesbit, Harold Veese, Chia-Ling Lee, Jesper Olsson, Ceciliz Grönberg, e o falecido Lewis Cole. Devo a meus filhos Chris e Owen tudo que me ensinaram. Este livro é para minha mulher, Suzanne.

Quem já viveu na costa oeste da América do Norte deve saber que, em função das estações, todo ano centenas de espécies de pássaros migram para o Norte e para o Sul, perfazendo distâncias variadas ao longo da plataforma continental. O pardal de coroa branca é uma dessas espécies. No outono, eles voam do Alasca até o norte do México; na primavera, voltam para o Norte. Diferentemente da maioria dos outros pássaros, esse pardal tem a capacidade extraordinária de permanecer acordado por até sete dias durante as migrações, o que lhes permite voar e navegar de noite, e procurar por alimento de dia, sem descansar. Nos últimos cinco anos, o Departamento de Defesa dos Estados Unidos gastou uma expressiva soma de dinheiro para estudar essas criaturas. Com recursos do governo, pesquisadores de diversas universidades, notadamente em Madison, no estado de Wisconsin, têm investigado a atividade cerebral desses pássaros durante os longos períodos de vigília, com a esperança de obter conhecimentos aplicáveis aos seres humanos e descobrir como as pessoas poderiam ficar sem dormir e funcionar produtiva e eficientemente.

O objetivo inicial é tão somente a criação de um soldado que não durma — e o estudo dos pardais de coroa branca é só uma tração de um amplo esforço militar para obter algum controle, mesmo que limitado, sobre o sono humano. Por iniciativa da Darpa (Defense Advanced Research Projects Agency) — divisão de pesquisas avançadas do Pentágono —, diversos laboratórios estão conduzindo testes experimentais de técnicas de privação de sono, recorrendo a substâncias neuroquímicas, terapia genética e estimulação

CAPÍTULO
UM

magnética transcraniana. O objetivo de curto prazo consiste em desenvolver métodos que permitam a um combatente ficar pelo menos sete dias sem dormir, e, no longo prazo, a ideia é duplicar esse período, preservando níveis altos de desempenho mental e físico. Os atuais meios de indução à insônia têm apresentado preocupantes déficits cognitivos e psíquicos (a diminuição da atenção, por exemplo), como ocorreu com o uso difundido de anfetaminas em grande parte das guerras do século XX, e, mais recentemente, de medicamentos como o Provigil (modafinil). Agora, em vez de investigar formas de estimular a vigília, a ciência pretende reduzir a *necessidade* de sono do corpo.

Por mais de duas décadas, a lógica estratégica do planejamento militar dos Estados Unidos tem procurado remover a presença do indivíduo de algumas etapas do circuito de comando, controle e execução. Gastam-se incontáveis bilhões de dólares em sistemas de mira e assassinato robóticos e de operação remota, com resultados desanimadores, como é sabido, no Paquistão, no Afeganistão e em outros lugares. Apesar das inúmeras reivindicações por novos paradigmas de material bélico, e ainda que os analistas militares com frequência imputem ao agente humano o fracasso de operações avançadas, a necessidade militar de grandes contingentes humanos não vai diminuir no futuro próximo.

Deveria-se entender os estudos sobre privação de sono no contexto de uma busca por soldados cujas capacidades físicas se aprimorassem em cada vez mais da eficácia de aparatos e redes não humanas. O exemplo científico-militar vem se dedicando à pesquisa *de fronteira* de "cognição ampliada" que prometem aprimorar a interação entre homem e máquina. Simultaneamente, as Forças

Armadas têm financiado diversas áreas de investigação do cérebro, buscando inclusive o desenvolvimento de

uma droga contra o medo. Haverá ocasiões em que, por exemplo, drones armados com mísseis não poderão ser empregados, e esquadrões da morte de soldados resistentes ao sono e à prova de medo serão necessários para missões de duração indefinida. Como parte desses esforços, o experimento com os pardais de coroa branca — apartados dos ritmos sazonais do meio ambiente da costa do Pacífico — deve auxiliar o projeto de impor ao corpo humano um modelo de máquina eficaz e resistente. A história mostra que inovações relacionadas à guerra são inevitavelmente assimiladas na esfera social mais ampla, e o soldado sem sono seria o precursor do trabalhador ou do consumidor sem sono. Produtos contra o sono, após agressiva campanha de marketing das empresas farmacêuticas, iriam se tornar uma opção de estilo de vida — e depois, para muitos, uma necessidade.

Mercados atuando em regime de 24/7 — 24 horas por sete dias na semana — e infraestrutura global para o trabalho e o consumo contínuos existem há algum tempo, mas agora é o homem que está sendo usado como cobaia para o perfeito funcionamento da engrenagem.

No fim dos anos 1990, um consórcio espacial russo-europeu anunciou que construiria e lançaria satélites que refletiriam a luz do Sol para a Terra. O esquema previa colocar em órbita uma cadeia de satélites, sincronizados com o Sol, a uma altitude de 1700 quilômetros, cada um deles equipado com refletores parabólicos retráteis, da espessura de uma folha de papel. Quando completamente abertos, cada satélite-espelho, com duzentos metros de diâmetro, teria a capacidade de iluminar uma área da Terra de 25 quilômetros quadrados, com uma luminosidade

dade quase cem vezes maior do que a da Lua. Em princípio, o projeto visava fornecer iluminação para a exploração industrial de recursos naturais em regiões remotas com longas noites polares, na Sibéria e no leste da Rússia, permitindo atividade ao ar livre, noite e dia. Mas o consórcio acabou expandindo seus planos para a possibilidade de oferecer iluminação noturna a inteiras regiões metropolitanas. Calculando que se reduziriam os custos de energia da iluminação elétrica, o slogan da empresa era "Luz do dia a noite toda".

A oposição ao projeto surgiu de imediato e de diversas frentes. Astrônomos temeraram os efeitos nefastos da observação espacial a partir da Terra. Cientistas e ambientalistas apontaram consequências fisiológicas prejudiciais tanto aos animais quanto aos humanos, uma vez que a ausência de alternância regular entre dia e noite interromperia vários padrões metabólicos, inclusive o sono. Associações culturais e humanitárias também protestaram, alegando que o céu noturno é um bem comum ao qual toda a humanidade tem direito, e que desfrutar da escuridão da noite e observar as estrelas é um direito humano básico que nenhuma empresa pode eliminar. De qualquer modo, direito ou privilégio, ele já está sendo violado para mais da metade da população do planeta, em cidades que estão permanentemente envolvidas na penumbra da poluição e da intensa iluminação.

Defensores do projeto, todavia, afirmaram que tal tecnologia diminuiria o uso noturno de eletricidade e que a perda da noite e de sua escuridão seria um preço razoável, considerando-se a redução do consumo global de energia. Seja como for, esse empreendimento, ao fim inevitável, ilustra o imaginário contemporâneo, para o qual um estado de iluminação contínua é inseparável da ininterrupta operação de troca e circulação globais. Em seus

excessos empresariais, o projeto é uma expressão hiperbólica de uma intolerância institucional a tudo que obscureça ou impeça uma situação de visibilidade instrumentalizada e constante.

Desde 2001, a privação de sono tem sido uma prática de tortura aplicada a vítimas de custódia extrajudicial e a outros presos. Foram amplamente divulgadas as circunstâncias em que um dos detidos em particular, Mohammed al-Qahitani, se viu envolvido, ainda que não fossem muito diferentes do tratamento recebido por centenas de outros detidos cujos casos não foram tão bem documentados. Al-Qahitani foi torturado, de acordo com as especificações do que é agora conhecido como o Primeiro Plano de Interrogatório Especial do Pentágono, autorizado por Donald Rumsfeld. Praticamente privado de sono durante os dois meses em que foi submetido a sessões de interrogatório que chegavam a durar vinte horas, ele ficou confinado em cubículos onde não podia deitar, iluminados com fortes lâmpadas e equipados com alto-falantes que emitiam uma música muito alta. A comunidade de inteligência das Forças Armadas se referia a essas sessões como *dark sites* [locais escuros], ainda que um dos lugares em que Al-Qahitani esteve encarcerado tenha recebido o código *camp bright lights* [campo de luzes intensas]. Certamente, isso foi a primeira vez que norte-americanos ou seus colaboradores se valeram da privação de sono. De certo modo, é equivocado realçar a técnica — para Mohammed al-Qahitani e muitos outros, a supressão do sono era apenas parte de um programa maior de esparnecamentos, humilhações, reclusão prolongada e simulações de afogamento. Muitos desses "programas" para prisioneiros extrajudiciais eram elaborados sob me-

ditada por psicólogos que, integrando equipes de consultoria de ciência do comportamento, empenhavam-se em explorar vulnerabilidades emocionais e físicas de cada detento.

A privação de sono como forma de tortura é aplicada há muitos séculos, mas seu uso sistemático coincide historicamente com a disponibilidade de luz elétrica e a facilidade para amplificar o som de modo contínuo. Utilizada rotineiramente pela polícia de Stálin nos anos 1930, em geral era a primeira etapa do que os torturadores da NKVD [Comissariado do Povo para Assuntos Internos] chamavam de “esteira rolante” — a sequência ordenada de brutalidades, da violência gratuita que danifica irreparavelmente os seres humanos. Em experimentos, ratos morrem depois de três semanas de insônia. Em humanos, basta um período relativamente curto para tal prática induzir à psicose; após algumas semanas, surgem danos neurológicos. A falta de sono acarreta um estado de extremo desamparo e submissão — é impossível extrair informações relevantes da vítima, que confessará ou inventará qualquer coisa. A negação do sono é uma desapropriação violenta do eu por forças externas, é o aniquilamento calculado de um indivíduo.

Sabe-se que os Estados Unidos estão envolvidos há tempos na prática de tortura, diretamente ou por meio de governos fanáticos. O período pós-11 de Setembro, porém, notabilizou-se pela naturalidade com que se escancarou a prática, tida como apenas um dentre outros procedimentos. Pesquisas de opinião revelam que a maioria da população norte-americana aprova a revolta em algumas circunstâncias. As discussões na grande imprensa são unânimes em não qualificar como tortura a privação de sono; ao contrário, considera-se uma forma de persuasão psicológica tão aceitável quanto a alimentação forçada

de prisioneiros em greve de fome. Jane Mayer relatou em seu livro *The Dark Side* que o Pentágono justificava clinicamente a privação de sono, alegando que soldados da divisão de elite Seals da Marinha eram obrigados a participar de missões simuladas nas quais passavam dois dias sem dormir.¹ Vale lembrar que o tratamento dos assim chamados prisioneiros de “alto interesse” em Guantánamo e em outros lugares combinava métodos explícitos de tortura com controle absoluto sobre a experiência sensorial e perceptiva. Os detentos, encarcerados em celas permanentemente iluminadas, sem janelas, eram obrigados a usar vendas nos olhos e tampões nos ouvidos. Assim, luz e som estavam sempre bloqueados quando os indivíduos eram conduzidos para fora, de modo a impedir que soubessem se era dia ou noite, ou que pudessem discernir algo que identificasse seu paradeiro. Esse regime de privação sensorial muitas vezes se estende ao contato rotineiro entre prisioneiros e guardas — estes estão sempre paramentados, de luvas e capacete com visores espelhados de acrílico, impossibilitando que se lhes veja o rosto ou mesmo um pedaço de pele. São técnicas e procedimentos pensados para induzir a estados abjetos de submissão, e uma das instâncias desse processo é a fabricação de um mundo que exclui radicalmente a possibilidade de cuidado, atenção ou consolo.

Tal constelação de eventos recentes pode nos servir de prisma para entender algumas das consequências da globalização do

¹ Jane Mayer, *The Dark Side*, Nova York: Doubleday, 2008, p. 206. esse conjunto de fatos um significado explicativo em particular, procureu tomá-lo

como acesso temporário a alguns dos paradoxos de um mundo onde o capitalismo do século XXI conhece uma expansão ilimitada — paradoxos que são inseparáveis das configurações intermitentes que revestem sono e vigília, luminosidade e escuridão, justiça e terror, e das formas de exposição, desamparo e vulnerabilidade. Pode-se contestar que eu tenha privilegiado fenômenos excepcionais ou extremos; ainda assim, tais fenômenos não estão desvinculados do que hoje, em qualquer lugar, rege certas trajetórias e condições de vida. Por exemplo, a inscrição generalizada da vida humana na duração sem descanso, definida por um princípio de funcionamento contínuo. É um tempo que não passa mais, apartado do relógio.

Para além da vacuidade do slogan, a expressão 24/7 é uma redundância estática que desautoriza qualquer imbricação com as tessituras rítmicas e periódicas da vida humana. Evoca um esquema arbitrário e inflexível de uma semana de duração, esvaziado de quaisquer desdobramentos de experiências, cumulativas ou não. Dizer “24/365”, por exemplo, não é a mesma coisa, pois a expressão sugere, ainda que de modo arrevesado, uma temporalidade estendida ao longo da qual algo pode de fato mudar, eventos inesperados podem ocorrer. Como já mencionei, muitas instituições no mundo desenvolvido funcionam há décadas em regime 24/7. Mas só recentemente a elaboração, a configuração da identidade pessoal e social foi reorganizada para ficar conforme à operação ininterrupta de mercados, às redes de informação e outros sistemas. Um ambiente 24/7 aparenta ser um mundo social, mas na verdade é um modelo não social, com desempenho de máquina — e uma suspensão da vida que não revela o custo humano exigido para sustentar sua eficácia. Deve ser distinguido do que Lukács e

outros no início do século XX identificaram como o tempo vazio e homogêneo da modernidade, o tempo do calendário ou linear dos países, do mercado financeiro ou da indústria, do qual tanto a esperança como os projetos individuais estavam excluídos. A novidade está na renúncia absoluta à pretensão de que o tempo possa estar acoplado a quaisquer tarefas de longo prazo, inclusive fantasias de “progresso” ou desenvolvimento. Um mundo sem sombras, iluminado 24/7, é a miragem capitalista final da pós-história — do exorcismo da alteridade, que é o motor de toda mudança histórica.

O tempo 24/7 é um tempo de indiferença, ao qual a fragilidade da vida humana é cada vez mais inadequada, e onde o sono não é necessário nem inevitável. Em relação ao trabalho, torna plausível, até normal, a ideia do trabalho sem pausa, sem limites. É um tempo alinhado com as coisas inanimadas, inertes ou atemporais. Como slogan publicitário, institui a disponibilidade absoluta — e, portanto, um estado de necessidades ininterruptas, sempre encorajadas e nunca aplacadas. A ausência de restrições ao consumo não é simplesmente temporal. Foi-se a época em que a acumulação era, acima de tudo, de coisas. Agora nossos corpos e identidades assimilam uma superabundância de serviços, imagens, procedimentos e produtos químicos em nível tóxico e muitas vezes fatal. A sobrevivência do indivíduo, a longo prazo, é sempre dispensável, se para tanto seja preciso contar, mesmo que indiretamente, com a possibilidade de interregnos sem compras ou sem o fomento delas. Da mesma forma, o imperativo 24/7 é inseparável da catástrofe ambiental, em sua exigência de gasto permanente e desperdício sem fim, e na interrupção fatal dos ciclos e estações dos quais depende a integridade ecológica do planeta.

Em sua profunda inutilidade e intrínseca passividade, com perdas incalculáveis para o tempo produtivo, a circulação e o consumo, o sono estará sempre a contrapelo das demandas de um universo 24/7. O fato de passarmos dormindo um bom período da vida, libertos de um atoleiro de carências simuladas, subsiste como uma das grandes afrontas humanas à voracidade do capitalismo contemporâneo. O sono é um hiato incontrolável no roubo de tempo a que o capitalismo nos submete. A maior parte das necessidades aparentemente irreduzíveis da vida humana — fome, sede, desejo sexual e, recentemente, a necessidade de amizade — se transformou em mercadoria ou investimento. O sono afirma a ideia de uma necessidade humana e de um intervalo de tempo que não pode ser colonizado nem submetido a um mecanismo monolítico de lucratividade, e desse modo permanece uma anomalia incongruente e um foco de crise no presente global. Apesar de todas as pesquisas científicas, frustra e confunde qualquer estratégia para explorá-lo ou redefini-lo. A verdade chocante, inconcebível, é que nenhum valor pode ser extraído do sono.

Dada a dimensão do que está economicamente em jogo, não surpreende que se encontre em curso uma corrosão generalizada do sono. Ao longo do século XX houve incursões regulares contra o tempo de sono — o adulto norte-americano médio dorme hoje cerca de seis horas e meia por noite, uma redução do patamar de oito horas da geração anterior e, por incrível que pareça, de dez horas do começo do século XX. Em meados do século passado, a proverbial afirmação de que “passamos um terço de nossas vidas dormindo” parecia uma certeza axiomática — uma certeza que vem sendo sistematicamente minada. O sono é o lenhete, tão ubíquo quanto despercebido,

de uma pré-modernidade jamais completamente superada, um vestígio do universo agrícola que começou a desaparecer há quatrocentos anos. O escândalo do sono é o enraizamento em nossas vidas das oscilações rítmicas de luz solar e escuridão, de atividade e descanso, de trabalho e recuperação — erradicadas ou neutralizadas em outros âmbitos. É evidente que o sono possui uma história densa, assim como tudo que é supostamente natural. Ao longo de séculos e milênios assumiu diversas formas e padrões, jamais foi um estado monolítico ou imutável. Nos anos 1930, Marcel Mauss incluiu tanto o sono quanto a vigília em seu estudo de “técnicas corporais”, no qual mostrou que comportamentos aparentemente instintivos eram na verdade aprendidos de diversas maneiras por imitação ou educação. No entanto, ainda assim é possível supor que houvesse características comuns do sono na enorme diversidade de sociedades agrárias pré-modernas.

Em meados do século XVII, o sono se desprendeu da posição estável que ocupava nas concepções aristotélicas e renascentistas, hoje obsoletas. Sua incompatibilidade com modernas noções de produtividade e racionalidade passou a ser notada, e Descartes, Hume e Locke foram apenas alguns dos filósofos que desprezavam o sono por sua irrelevância para o funcionamento da mente e para a busca de conhecimento. Foi desvalorizado em face do privilégio conferido à consciência e à vontade, a noções de utilidade, objetividade e ações em interesse próprio. Para Locke, o sono era uma lamentável, ainda que inevitável, interrupção das prioridades que Deus estabeleceu para os seres humanos: a industriiosidade e a racionalidade. No primeiro parágrafo de seu *Tratado da natureza humana*, Hume compara o sono à febre e à loucura — é um dos obstáculos ao conhe-

cimento. Em meados do século XIX, a relação assimétrica entre sono e vigília passou a ser caracterizada segundo modelos hierárquicos nos quais o primeiro era tratado como uma regressão a um modo inferior e mais primitivo, no qual era inibida a atividade cerebral supostamente superior e mais complexa. Schopenhauer é um dos raros pensadores que viraram essa hierarquia contra si mesma e afirmaram que apenas no sono é possível encontrar “o verdadeiro cerne” da existência humana.

Em muitos aspectos, o status incerto do sono está relacionado à dinâmica particular da modernidade, que invalida qualquer organização da realidade fundada em conceitos binários complementares. A força homogeneizadora do capitalismo é incompatível com qualquer estrutura inerente de diferenciação: sagrado-profano, carnaval-dia útil, natureza-cultura, máquina-organismo e por aí vai. Assim, tornam-se inaceitáveis quaisquer reminiscências do sono como algo de certa forma “natural”. As pessoas continuarão a dormir, é claro, e mesmo nas megalópoles em expansão haverá intervalos noturnos de relativo sossego. No entanto, o sono é agora uma experiência desvinculada de ideias de necessidade e natureza. Ao contrário, e como tantas outras coisas, é tratado como uma função variável, mas controlada, que só pode ser definida em termos instrumentais e fisiológicos. Pesquisas recentes mostram que cresce exponencialmente o número de pessoas que acordam uma ou mais vezes durante a noite para consultar mensagens ou acessar seus dados. Existe uma expressão recorrente e aparentemente inócua, inspirada nas máquinas: o *sleep mode*. A ideia de um aparelho em modo de consumo reduzido e de prontidão transforma o sentido mais amplo do sono em mera condição adiada ou diminuída de operacionalidade e acesso. Ela supera a lógica

do desligado/ligado, de maneira que nada está de fato “desligado” e nunca há um estado real de repouso.

O sono é uma afirmação irracional e intolerável de que não é restrita a compatibilidade de seres vivos com as forças supostamente irresistíveis da modernização. Um dos conhecidos truismos do pensamento crítico contemporâneo é que não existem características naturais inalteráveis — nem mesmo a morte, segundo aqueles que preveem que em breve estaremos transferindo os dados de nossa mente para uma forma digital de imortalidade. Acreditar que existam traços essenciais que distinguem seres vivos de máquinas é, dizem-nos críticos célebres, ingênuo e delirante. Por que alguém protestaria, pode-se argumentar, se novas drogas nos permitissem trabalhar por cem horas seguidas? Períodos de sono mais flexíveis e reduzidos não possibilitariam uma liberdade pessoal maior e a organização da própria vida de acordo com necessidades e desejos individuais? Menos sono não permitiria mais oportunidades de “viver a vida ao máximo”? Alguém poderia contestar que os seres humanos foram feitos para dormir à noite, que nossos corpos estão alinhados com a rotação diária do planeta e que comportamentos que reagem às estações e à luz do Sol existem na maioria dos organismos vivos. A resposta provavelmente seria: isso é uma bobagem *new age* perniciososa, ou pior, uma nefasta nostalgia por certo retorno heideggeriano à terra. No paradigma neoliberal globalista, dormir é, acima de tudo, para os fracacos.

No século XIX, após os piores abusos no trato dos trabalhadores durante a industrialização europeia, os administradores das fábricas se deram conta de que seria mais lucrativo oferecer aos empregados módicas horas de descanso a fim

de torná-los produtores mais eficazes e sustentáveis no longo prazo, como mostrou Anson Rabinbach em seu estudo sobre a ciência da fadiga. Mas nas últimas décadas do século XX e até o presente, com o colapso de formas controladas ou mitigadas de capitalismo nos Estados Unidos e na Europa, desapareceu a necessidade interna de repouso e recuperação enquanto componentes do crescimento econômico e da lucratividade. O tempo para descanso e regeneração dos seres humanos é caro demais, não é estruturalmente possível no capitalismo contemporâneo. Teresa Brennan cunhou o termo *biodesregulamentação* para descrever as discrepâncias brutais entre o funcionamento temporal de mercados desregulamentados e as limitações físicas intrínsecas aos seres humanos obrigados a se conformar a essas demandas.²

O declínio no valor de longo prazo do trabalho vivo não faz do repouso ou da saúde prioridades econômicas, como mostram recentes debates a respeito de políticas de saúde. Hoje são raros os momentos significativos na existência humana (com a exceção do sono) que não tenham sido permeados ou apropriados pelo tempo de trabalho, pelo consumo ou pelo marketing. Em sua análise do capitalismo contemporâneo, Luc Boltanski e Ève Chiapello salientaram o conjunto de forças que valorizam o sujeito constantemente envolvido, operando, interagindo, comunicando, reagindo ou processando em algum meio telemático. Em regiões afluentes do planeta, dizem os autores, isso ocorreu em meio à dissolução de grande parte das fronteiras entre tempo privado e profissional, entre trabalho e consumo. Nesse paradigma de conexão permanente, o maior prêmio é conferido à atividade em si mesma,

2. Teresa Brennan, *Globalization and its Terrors: Daily Life in the West*. Londres/Nova York: Routledge, 2003, pp. 19-22.

“estar sempre fazendo algo, movimentar, mudar — é isso que confere prestígio, em oposição à estabilidade, que é muitas vezes sinônimo de inação”.³ Tal modelo de atividade não é uma transformação do paradigma anterior da ética do trabalho, mas um modelo de normatividade completamente novo, cuja realização demanda temporalidades do tipo 24/7.

Voltemos brevemente ao projeto dos satélites. Colocar na órbita terrestre enormes refletores de luz solar que eliminariam a escuridão da noite tem algo de bizarro, parece resquício de algum projeto de tecnologia tosca, mecânica, saído dos livros de Júlio Verne ou da ficção científica do começo do século XX. Na verdade, as primeiras tentativas de lançamento fracassaram — em uma ocasião, os refletores não abriram corretamente, e em outra a presença de densas nuvens sobre a cidade escolhida para o teste impediu uma demonstração convincente de seu potencial. As ambições por trás de um programa como esse nos trazem à mente todo um conjunto de práticas panópticas desenvolvidas nos últimos duzentos anos. Isto é, remetem à importância da iluminação no modelo original do Panóptico de Jeremy Bentham, que propunha inundar de luzes os espaços a fim de suprimir as sombras e criar condições de controle graças à visibilidade completa. Mas por décadas outros tipos de satélites realizaram, com procedimentos bem mais sofisticados, essas operações de vigilância e coleta de informação. Um panopticismo modernizado se expandiu muito além das ondas visíveis de luz, em direção a outras regiões do espectro, para não mencionar os diversos tipos de escâneres não óticos e sensores térmicos e biológicos. Talvez o projeto do saté-

3. Luc Boltanski e Ève Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*. Londres: Verso, p. 155 [ed. bras.: *O novo espírito do capitalismo*, trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Wauw Martins Fontes, 2009, p. 193].

lize deva ser compreendido como a perpetuação de práticas mais claramente utilitárias que tiveram início no século XIX. Em sua história da tecnologia de iluminação, Wolfgang Schivelbusch mostra como o desenvolvimento da iluminação pública por volta da década de 1880 atingiu dois objetivos inter-relacionados: reduziu antigos temores a respeito dos perigos associados à escuridão noturna e expandiu a duração e, portanto, a lucratividade de muitas atividades econômicas.⁴ A iluminação noturna substituiu uma demonstração simbólica do que os defensores do capitalismo prometiam ao longo de todo o século XIX: ela tanto garantiria a segurança como a ampliação das possibilidades de enriquecer, melhorando para todos, supostamente, o tecido da existência social. Nesse sentido, o triunfo de um mundo 24/7 é uma realização daquele projeto anterior, mas com benefícios e prosperidade que se acumulam sobretudo em favor de uma poderosa elite global.

O regime 24/7 mina paulatinamente as distinções entre dia e noite, claro e escuro, ação e repouso. É uma zona de insensibilidade, de amnésia, de tudo que impede a possibilidade de experiência. Parafraseando Maurice Blanchot, é tanto o próprio desastre quanto a consequência do desastre, caracterizado pelo céu vazio, no qual não se vê estrela ou sinal, em que qualquer referência se perde e nenhuma orientação é possível.⁵ Em termos mais concretos, é como um estado de emergência, quando refletores são acessos de repente

no meio da noite, aparentemente como resposta a circunstâncias extremas; jamais são apagados, porém, e

4 Wolfgang Schivelbusch, *Disenchanted Night: The Industrialization of Light in the Nineteenth Century*, trad. Angela Davies, Berkeley: California University Press, 1988.

5 Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster*, trad. Ann Smock, Lincoln: Nebraska University Press, 1955, pp. 48-50.

acabamos por nos habituar a eles, numa situação permanente. O planeta é repensado como um local de trabalho ininterrupto ou um shopping center de escolhas, tarefas, seleções e digressões infinitas, aberto o tempo todo. A insônia é o estado no qual produção, consumo e descarte ocorrem sem pausa, apressando a exaustão da vida e o esgotamento dos recursos.

Último obstáculo — na verdade, a última das “barreiras naturais”, para usar a expressão de Marx — à completa realização do capitalismo 24/7, o sono não pode ser eliminado. Mas pode ser destruído e espoliado; como mostram meus exemplos, existem métodos e motivações para destruí-lo. O dano ao sono é inseparável do atual desmantelamento da proteção social em outras esferas. Assim como a água — sabemos como, ao redor do planeta, o acesso universal à água potável tem sido sistematicamente cercado pela poluição e pela privatização, responsável pela crescente valorização comercial da água engarrafada —, o sono vem sofrendo um processo de produção da escassez. Os abusos que ele sofre criam as condições de insônia que nos obrigam a pagar por ele (ainda que, no lugar do sono verdadeiro, compreemos um estado quimicamente modificado que dele apenas se aproxima). As estatísticas sobre o aumento do uso de barbitúricos mostram que, em 2010, compostos como Ambien (zolpiden) ou Lunesta (eszopiclona) foram prescritos para cerca de 50 milhões de norte-americanos, e muitos outros milhões compraram medicamentos para o sono que dispensam receita. Mas seria equivocado imaginar uma melhoria nas condições atuais de modo a permitir que as pessoas tenham um sono profundo e restaurador. A essa altura, mesmo um mundo organizado de maneira menos opressiva dificilmente eliminaria a insônia. O sentido histórico da insônia, com sua

particular tessitura afetiva, só pode ser pensado em relação a experiências coletivas que lhe são externas; a privação do sono é hoje inseparável de muitas outras formas de desapropriação e ruína social, em curso no mundo todo. Como privação individual no presente, ela se inscreve numa condição generalizada de *desmundanização* [worldlessness].

O filósofo Emmanuel Lévinas é um dos muitos pensadores que tentaram compreender os sentidos da insônia no contexto da história recente.⁶ A insônia, ele diz, é um modo de imaginar quão difícil é a responsabilidade individual diante das catástrofes de nosso tempo. Parte do mundo modernizado no qual vivemos é composta da visibilidade omnipresente da violência inútil e do sofrimento humano que ela causa. Essa visibilidade, em todas suas formas híbridas, é um clarão que desestabiliza qualquer prazer e frustra o alheamento regenerador do sono. A insônia corresponde à necessidade de vigiância, à recusa de fechar os olhos para o horror e a injustiça que assolam o mundo. Traduz a perturbação acarretada pelo esforço de não ignorar o sofrimento alheio. Mas essa perturbação também é sinal da decepçante ineficácia de uma ética da vigiância; o ato de testemunhar e sua monotonia podem se tornar mera resignação diante da noite, diante do desastre. Não é nem público nem completamente privado. Para Lévinas, a insônia sempre paira entre a introspecção e a despersonalização radical; não exclui o interesse pelo outro, tampouco oferece uma clara noção de espaço para a presença do outro.

28 Nela enfrentamos a quase impos-

6 Sobre algumas das muitas discussões de Lévinas sobre a insônia, ver *Existence and Existents*, trad. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001 [ed. bras.: *Da existência ao existente*, trad. Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998]; e *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trad. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.

sibilidade de viver humanamente. Porque é preciso distinguir a insônia do fardo da vigília, com sua quase insuperável atenção ao sofrimento e à gigantesca responsabilidade que ele impõe.

Um mundo 24/7 é um mundo desencantado, com sua erradicação das sombras e da obscuridade, e de temporalidades alternativas. É um mundo idêntico a si mesmo, um mundo com o mais raso dos passados, e por isso sem espectros. Mas a homogeneidade do presente é um efeito da luminosidade fraudulenta que pretende se estender a tudo e se antecipar a todo mistério ou ao desconhecido. Um mundo 24/7 produz uma equivalência aparente entre o que está imediatamente disponível, acessível ou utilizável, e o que de fato existe. O espectral é, de alguma maneira, a intrusão ou irrupção no presente de algo que está fora do tempo, dos fantasmas daquilo que a modernidade não descartou, das vítimas que não serão esquecidas, da emancipação abortada. As rotinas 24/7 são capazes de neutralizar ou absorver desorientadoras experiências de retorno que poderiam virtualmente minar o caráter substantivo, bem como a identidade do presente e sua aparente autossuficiência. O filme *Solaris*, de Andrei Tarkovski, lançado em 1972, traz uma das abordagens mais visionárias sobre o lugar do espectral num mundo iluminado, sem dia ou noite. Numa nave espacial, um grupo de cientistas percorre a órbita de um planeta enigmático para observar sua atividade, no intuito de investigar possíveis inconsistências em relação às teorias científicas então existentes. Nesse ambiente intensamente iluminado e factício da estação espacial, a insônia é uma condição crônica. Em tal meio hostil ao descanso e à solidão, no qual se leva uma vida exposta e externalizada, o controle cognitivo entra em colapso. Sob essas condições extremas, os indivíduos são

surpreendidos não apenas por alucinações, mas pela presença de fantasmas, no filme chamados de "visitantes". O empobrecimento sensorial do ambiente da estação espacial e a perda do tempo diurno afrouxam os vínculos com um presente estável, permitindo que o sonho, enquanto portador da memória, seja realocado na vigília. Para Tarkóvski, essa proximidade do espectral e da força viva da rememoração consente que se permaneça humano em um mundo desumano, e torna suportáveis a privação de sono e a exposição pública. *Solaris* — surgido nos interstícios do experimentalismo cultural dos anos 1970 na União Soviética — mostra que o reconhecimento e a afirmação desses retornos fantasmagóricos, depois de repetidas negações e repressões, é um caminho possível para se conquistar a liberdade e a felicidade.

Uma corrente da teoria política contemporânea afirma que expor-se é uma característica constitutiva fundamental, ou trans-histórica, do indivíduo. Antes de ser autônomo ou autossuficiente, um indivíduo só pode ser entendido em relação ao que está fora dele; a uma alteridade que o enfrenta.⁷ Apenas nesse estado de vulnerabilidade pode haver uma abertura para as relações de dependência que mantêm a sociedade. No entanto, vivemos um momento histórico no qual essa condição nua de exposição foi desarticulada de sua relação com formas coletivas que, ainda que de maneira tímida, ofereciam salvaguarda ou proteção. O modo como Hannah Arendt explora esses problemas em sua obra é especialmente significativo. Por muitos anos, ela recorreu a imagens de luz e visibilidade em

7 Ver, por exemplo, Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, Minneapolis: Minnesota University Press, 1991.

30 para uma vida política digna do nome.

Para um indivíduo ter relevância política, deve haver um equilíbrio, um movimento pendular entre a exposição ofuscante, estridente, da atividade pública, e a esfera protegida, blindada, da vida doméstica ou privada, do que ela chama de "trevas da existência resguardada". Em outro momento ela se refere à "meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima". Sem o espaço ou o tempo da privacidade, longe da "luz implacável e crua da constante presença de outros no mundo público", não se pode alimentar a singularidade do eu, um eu capaz de fazer uma contribuição substancial para os debates a respeito do bem comum.

Para Arendt, a esfera privada devia ser distinguida da busca individual de felicidade material na qual o eu é definido por suas aquisições e por aquilo que consome. Em *A condição humana*, ela desenvolveu esses dois conceitos em termos de um equilíbrio rítmico entre exaustão e regeneração: de um lado, a exaustão que resulta do trabalho ou da atividade no mundo; do outro, a regeneração que ocorre regularmente no interior de um espaço doméstico acolhedor e sombreado. Arendt sabia muito bem que seu modelo de relações mutuamente amparadas entre público e privado raras vezes havia sido realizado ao longo da história. Mas ela via as possibilidades de tal balanço profundamente ameaçadas pela ascensão de uma economia na qual "todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo", tornando impossível qualquer reconhecimento compartilhado de interesses ou objetivos comuns. Escrevendo em meados dos anos 1950, em plena Guerra Fria, ela teve a perspicácia de dizer: "Se realmente fôssemos apenas membros de uma sociedade de consumidores, já não mais viveríamos num mundo — seríamos sim-

31

plesmente impelidos por um processo em cujos ciclos perenes as coisas surgem e desaparecem”.⁸ Ela estava igualmente ciente de como a vida pública e a esfera de trabalho eram experiências alienantes para a maioria das pessoas.

Existem muitas afirmações semelhantes e relacionadas, como “Deus nos proteja da visão única e do sono de Newton”, de William Blake; “Sobre as nossas mais nobres faculdades se espalha um sonho repleto de pesadelos”, de Thomas Carlyle; e “O sono arrasta toda a nossa vida diante de nossos olhos”, de Emerson, até “O espetáculo expressa nada mais do que o desejo de sono da sociedade”, de Guy Debord. Seria fácil reunir centenas de outros exemplos dessa caracterização às avessas da parte *desperta* da experiência social moderna. Imagens de uma sociedade de adormecidos vêm da esquerda e da direita, da alta e da baixa cultura, e têm sido um elemento constante no cinema, de *O gabinete do dr. Caligari* a *Matrix*. Essas evocações do sonambulismo em massa têm em comum a associação de comportamentos rotineiros, habituais ou de quase transe, à debilitação ou redução das capacidades perceptivas. As teorias sociológicas dominantes, em sua maioria, sugerem que os indivíduos hoje vivem e agem, ainda que de modo intermitente, em estados que são claramente distintos do sono — estados de autoconsciência nos quais o sujeito pode avaliar eventos e informações, na condição de partícipe racional e objetivo da vida pública ou cívica. Eventuais posições que caracterizem as pessoas como desprovidas de iniciativa, autômatos passivos à mercê da manipulação ou do controle de seu comportamento, são em geral tidas como redutoras ou irresponsáveis.

8 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: Chicago University Press, 1958, p. 134 [ed. bras.: *A condição humana*, trad. Roberto Raposo, São Paulo: Forense Universitária, 2010, p. 147. Citação ligeiramente modificada na presente edição].

Ao mesmo tempo, quase todas as noções de despertar político são consideradas igualmente perturbadoras, na medida em que implicam um processo de conversão repentino e irracional. Basta lembrar o principal slogan eleitoral do partido nazista no começo da década de 1930: “Deutschland Erwache!” [Despertaí, Alemanha!]. Mais remota historicamente é a epístola de São Paulo aos romanos: “Tanto mais que sabeis em que tempo estamos vivendo: já chegou a hora de acordar [...] deixemos as obras das trevas e vistamos a armadura da luz!”. Ou, mais recente e pedestre, o chamado das forças anti-Ceauscescu em 1989: “Despertaí, romenos, do sono profundo em que fostes colocados pelas mãos de um tirano”. Despertares políticos e religiosos são tratados em termos perceptivos, como uma habilidade recém-adquirida de vislumbrar, através de um véu, um estado verdadeiro das coisas, de discriminar um mundo invertido de outro que está na ordem correta, ou de recuperar uma verdade perdida que se torna a negação daquela da qual despertamos. O despertar — perturbação epifânica da insipidez entorpecida da existência rotineira — recupera a autenticidade, em oposição ao ócio entorpecido do sono. Nesse sentido, ele é uma forma de decisionismo: a experiência de um momento redentor que parece interromper o tempo histórico, no qual um indivíduo se submete a um encontro transformador com um futuro até então desconhecido. Mas toda essa gama de imagens e metáforas já não condiz com um sistema global que jamais dorme, garantia de que nunca mais algum despertar potencialmente perturbador seja necessário ou relevante. Se algo sobrevive da iconografia do crepúsculo e da aurora, é em torno daquilo que Nietzsche identificou como a demanda, formulada por Sócrates, por “uma permanente luz diurna

da razão”.⁹ Mas desde os tempos de Nietzsche tem havido uma transferência enorme e irreversível da “razão” humana às operações 24/7 de redes de processamento de informação e à incessante transmissão de luz por circuitos de fibra ótica.

Paradoxalmente, para a subjetividade o sono é uma imagem sobre a qual o poder opera com a menor resistência política possível e uma condição que não é passível de ser instrumentalizada ou externamente controlada — que evade ou frustra as demandas da sociedade de consumo global. Assim, não é preciso lembrar que os muitos clichês do discurso social e cultural dependem de um sentimento monótono ou vazio do sono. Maurice Blanchot, Maurice Merleau-Ponty e Walter Benjamin são apenas alguns dos pensadores do século XX que refletiram sobre a profunda ambiguidade do sono e sobre a impossibilidade de encaixá-lo em qualquer esquema binário. Ele deve ser entendido em relação às distinções entre público e privado, entre individual e coletivo, mas sempre levando em consideração sua permeabilidade e proximidade. Penso sobretudo que, no contexto de nosso próprio presente, o sono pode representar a durabilidade do social, e seria análogo a outros pilares nos quais a sociedade poderia se escorar ou proteger-se a si mesma. O sono — estado mais privado e vulnerável de todos — depende crucialmente da sociedade para se sustentar.

No *Leviatã*, de Thomas Hobbes, um dos exemplos mais impressionantes da insegurança do estado de natureza é a vulnerabilidade de um indivíduo adormecido, à mercê dos inúmeros perigos e predadores que se devem temer a cada noite. Assim, uma obriga-

9 Friedrich Nietzsche, *Twilight of the idols*, trad. R. J. Hollingdale, Londres: Penguin, 1968, p. 33 [ed. bras.: *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*, trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 22].

ção rudimentar do Estado é oferecer segurança para aquele que dorme, não apenas contra perigos reais, mas — igualmente importante — contra a ansiedade que geram. A proteção daquele que dorme, responsabilidade do Estado, ocorre no interior de uma reconfiguração maior da relação social entre segurança e sono. No início do século XVII, ainda se podem encontrar resquícios de uma hierarquia imaginária que distinguia as capacidades sobre-humanas do senhor ou do soberano — cujos poderes oniscientes, ao menos no plano simbólico, não sucumbiam às condições incapacitadoras do sono — dos instintos somáticos de homens e mulheres dedicados ao trabalho. No entanto, em *Henrique V*, de Shakespeare, e em *Dom Quixote*, nos deparamos tanto com a formulação quanto com o esvaziamento desse modelo hierárquico. Para o rei Henrique, a distinção relevante não é apenas entre sono e vigília, mas entre uma vigilância perceptiva mantida ao longo da “noite totalmente vigiada” e a sonolência profunda, bem como a “mente vazia”, do pequeno proprietário ou do camponês. Sancho Pança, de outro ponto de vista, divide o mundo entre aqueles que, como ele próprio, nasceram para dormir, e aqueles que, como seu senhor, nasceram para vigiar. Em ambos os textos, ainda que subsistam as obrigações associadas à posição na hierarquia, emerge uma consciência paralela da obsolescência e da persistência meramente formal desse modelo paternalista de vigilância.

A obra de Hobbes fornece um indício significativo da transformação que afeta tanto a garantia de segurança quanto as necessidades daqueles que dormem. Perigos de outro tipo substituíram aqueles que preocupavam Henrique e o senhor de Sancho Pança, e esses perigos são tratados segundo um acordo contratual que não se funda mais numa ordem natural de

posições terrenas e celestes. As primeiras grandes repúblicas burguesas, bem como o Estado imaginado por Hobbes, eram baseadas na exclusão — existiam para servir às necessidades das classes proprietárias. Assim, a segurança oferecida àquele que dorme diz respeito não apenas à segurança física ou corporal, mas à proteção de sua propriedade e de seus bens enquanto ele está dormindo. E mais: a ameaça potencial ao sono pacífico da classe proprietária viria dos pobres e dos indigentes, enquanto entre aqueles cujo sono cabia ao rei Henrique zelar estavam incluídos os inferiores, até mesmo o “escravo infeliz”. A relação entre a propriedade e o direito ou privilégio de um sono tranquilo tem suas origens no século xvii e permanece em vigor nas cidades do século xxi. Os espaços públicos são agora totalmente planejados com a finalidade de impedir o sono, muitas vezes inserindo — com uma crueldade particular — o serrilhado de bancos e outras superfícies acima do chão que impedem que um corpo humano se deite sobre eles. O fenômeno dos sem-teto urbanos, disseminado mas socialmente ignorado, é marcado por inúmeras privações, mas poucas tão agudas como os riscos e a falta de segurança do sono desabrigado.

Em um sentido mais amplo, no entanto, o contrato que oferecia proteção a qualquer pessoa, proprietária ou não, foi rompidado há muito tempo. Na obra de Kafka, são onipresentes as condições que Arendt identificou como a ausência de espaços ou tempos nos quais pode haver repouso e regeneração. O romance *O castelo*, a novela “A construção” e outros textos evocam constantemente a insônia e a vigilância obrigatória associadas às formas modernas de isolamento e alienação. Em *O castelo*, há uma inversão do antigo modelo de proteção soberana: aqui, a vigilância inútil e afixiva do agrimensur marca

sua inferioridade e irrelevância perante os funcionários sonolentos da burocracia do castelo. “A construção”, uma história da redução da existência humana à busca obsessiva e ansiosa de autopreservação, é um dos retratos mais lúgubres, em toda a literatura, da vida como solidão, da qual se extirpou qualquer reciprocidade. É uma visão sombria da vida humana na ausência de comunidade ou sociedade civil, infinitamente distante das formas coletivas dos recém-criados *kibutzim* pelos quais Kafka se sentia tão atraído.

O desastre na fábrica de produtos químicos em Bhopal, na Índia, em 1984, expôs de forma terrível a absoluta falta de proteção ou segurança para os mais carentes. Pouco depois da meia-noite de 1.º de dezembro, um gás altamente tóxico vazou de um tanque de armazenamento mantido em condições precárias e matou dezenas de milhares de moradores da região — a maior parte deles dormia no momento do acidente. Outros milhares de pessoas morreram nas semanas e meses seguintes, e houve um número ainda maior de feridos ou inválidos para toda a vida. O desastre de Bhopal é até hoje a revelação brutal da discordância entre globalização corporativa e possibilidade de segurança e sustentabilidade para as comunidades humanas. Nas décadas seguintes, a empresa Union Carbide sempre negou qualquer responsabilidade ou ressarcimento às vítimas, numa confirmação que o desastre não poderia ser tratado como um acidente e que, no contexto das operações corporativas, as vítimas eram supérfluas. Com certeza as consequências teriam sido igualmente horríveis se o vazamento tivesse ocorrido de dia, mas o fato de ter acontecido à noite ressaltava a extrema vulnerabilidade da pessoa adormecida, num mundo do qual desapareceram ou foram enfraquecidas antigas garantias sociais. 37

Diversos pressupostos fundamentais a respeito da coesão das relações sociais acompanham a questão do sono — na reciprocidade entre vulnerabilidade e confiança, entre exposição e proteção. A guarda de outros é crucial para a despreocupação revigorante do sono, para um intervalo de tempo no qual se está livre de temores, e para um temporário “esquecimento do mal”.¹⁰ À medida que se intensifica a corrosão do sono, pode-se compreender melhor como a solicitude essencial em relação àquele que dorme não difere, em termos qualitativos, da proteção exigida por formas mais imediatamente óbvias e agudas de sofrimento social.

¹⁰ Roland Barthes, *The Neutral*, trad. Rosalind E. Krauss e Denis Hollier. Nova York: Columbia University Press, 2005, p. 37 [ed. bras.: *O neutro*, trad. Ivone Castilho Benedetti, São Paulo: Martins, 2003, p. 82].

O 24/7 anuncia um tempo sem tempo, um tempo sem demarcação material ou identificável, sem sequência nem recorrência. Implacavelmente redutor, celebra a alucinação da presença, de uma permanência inaltrável, composta de operações incessantes e automáticas. Inscreve-se num momento em que a vida comum se transformou em objeto da técnica. Também repercute, indireta mas poderosamente, como uma intimação, como o que alguns teóricos chamam de “palavra de ordem”. Deleuze e Guattari descrevem *le mot d'ordre* como uma ordem, um comando — uma instrumentalização da linguagem que tem como objetivo preservar ou criar a realidade social, e cujo efeito, ao fim, é gerar medo.¹ A despeito de sua falta de substância e de sua abstração — afinal é um slogan —, o caráter inexorável do 24/7 repousa em sua temporalidade impossível. É sempre uma reprimenda e uma depreciação da fragueza e da inadequação do tempo humano, com suas tessituras confusas e irregulares. Ele solapa a relevância e o valor de qualquer intervalo ou variação. As loas ao acesso contínuo mascaram o fim da periodicidade que por milênios deu forma à vida da maioria das culturas: o ritmo diário de acordar e dormir, e as alternâncias mais longas entre dias de trabalho e dias de devoção ou descanso, que para os habitantes da Mesopotâmia, hebreus antigos e outros resultou numa semana de sete dias. Em outras culturas antigas, em Roma e no Egito, havia semanas de oito e dez dias, organizadas em função da feira

CAPÍTULO DOIS

¹ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trad. Brian Massumi. Minneapolis: Minnesota University Press, 1987, pp. 107-09 [ed. bras.: *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995, pp. 58-60].

e das fases da lua. O fim de semana é o resíduo moderno desses sistemas antigos, mas até essa marca de distinção temporal é corroída pela imposição da homogeneidade 24/7. É claro que essas distinções anteriores (dias da semana, feriados, descansos sazonais) persistem, mas seu sentido e legibilidade estão sendo abalados pela monotona indistinção da temporalidade 24/7.

Ainda que o 24/7 possa ser provisoriamente caracterizado como uma palavra de ordem, sua força não vem da exigência a uma obediência efetiva ou da submissão a sua natureza incontestável. Sua eficácia reside mais na incompatibilidade que desvela, na discrepância entre um "mundo da vida" humano e a evocação de um universo aceso, cujas tomadas se perderam. É claro que ninguém pode fazer compras, jogar games, trabalhar, escrever no blog, fazer downloads ou enviar mensagens de texto num regime 24/7. No entanto, uma vez que não existe momento, lugar ou situação na qual *não* podemos fazer compras, consumir ou explorar recursos da rede, o não tempo 24/7 se insinua incessantemente em todos os aspectos da vida social e pessoal. Já não existem, por exemplo, circunstâncias que *não* podem ser gravadas ou arquivadas em imagens ou informações digitais. A disseminação e a adoção de tecnologias *wireless*, que aniquilam a unicidade dos lugares e dos acontecimentos, é simplesmente um efeito colateral de novas exigências institucionais. Ao espoliar as tessituras complexas e as indeterminações do tempo humano, o 24/7 nos incita a uma identificação insustentável e autodestrutiva com suas exigências fantasmagóricas; ele solicita um investimento sem prazo, mas sempre incompleto, nos diversos produtos que facilitam essa identificação. Se não elimina experiências externas a ele ou dele independentemente, certamente as empobrece e as diminui.

Exemplos do impacto de dispositivos e aparelhos nas formas de sociabilidade de pequena escala (feições, conversas ou salas de aula) talvez tenham se tornado lugares-comuns, mas o dano cumulativo é, ainda assim, considerável. Habitamos um mundo onde a antiga ideia de experiência compartilhada está se atrofiando, e ao mesmo tempo as grificações ou recon-pensas prometidas pelas opções tecnológicas mais recentes jamais serão alcançadas. Apesar das declarações omnipresentes da compatibilidade, ou mesmo harmonia, entre o tempo humano e as temporalidades dos sistemas em rede, disjunções, fraturas e desequilíbrio contínuo compõem a experiência real dessas relações.

Deluz e Guattari compararam a palavra de ordem a uma "sentença de morte". Histórica e retoricamente, a comparação talvez esclareça seu sentido original, mas um juízo assim enunciado continua a operar dentro de um sistema no qual o poder é exercido sobre os corpos. Eles também notam que uma palavra de ordem é tanto um "grito de alerta [quanto] um chamado à fuga". E essa dualidade também se encontra no 24/7, anunciando sua absoluta incompatibilidade com a vida. Se, por um lado, o 24/7 incita o indivíduo a adquirir, ter, ganhar, desejar ardentemente, desperdiçar e desprezar, por outro se entremeia a mecanismos de controle que tornam supérfluo e impotente o sujeito submetido a suas demandas. Ao externalizar o indivíduo, transforma-o em objeto de escrutínio e regulação ininterruptos, o que se coaduna perfeitamente com a organização do terror estatal e com o paradigma militar-policial da dominância absoluta.

Para dar um exemplo, o emprego de mísseis drones não tripulados expandiu-se graças a um sistema de coleta de informações que a aeronáutica norte-americana chama de 41

Operação Olhar de Górgona (Operation Gorgon Stare). É um conjunto de meios de vigilância e de análise de dados que “vê” no modo 24/7 o tempo todo, sem nunca piscar, seja de dia, seja de noite, independentemente das condições climáticas, numa letalidade que desconsidera as especificidades de seus alvos. O terror 24/7 se evidencia não só nos ataques de drones, mas também nas incursões noturnas de forças especiais, primeiro no Iraque e agora no Afeganistão e em outros lugares. Dotadas das informações logísticas fornecidas pelo sistema de satélites do Olhar de Górgona, equipadas com aparelhos de visão noturna sofisticados e surgindo sem aviso prévio em helicópteros furtivos e silenciosos, equipes norte-americanas realizam ataques noturnos em vilas e assentamentos com o objetivo declarado de assassinato seletivo. Os drones e as incursões noturnas suscitaram uma fúria descomunal entre a população afegã, não apenas por suas consequências mortíferas, como pelo aniquilamento calculado do tempo noturno. A destruição do intervalo comunitariamente compartilhado de sono e restauração, no contexto das culturas tribais do Afeganistão — substituído por um estado permanente e inescapável de medo —, integra objetivos estratégicos mais gerais. Como em Abu Ghraib e em Guantánamo, mas em maior escala, aplicam-se técnicas psicológicas que, por meio de formas mecanizadas de terror, se aproveitam da vulnerabilidade do sono e dos padrões sociais que o mantêm. Ainda que eu tenha recorrido a uma série de imagens de iluminação perpétua para caracterizar o 24/7, elas não nos são muito úteis se tomadas ao pé da letra, uma vez que o 24/7 denota tanto a destruição do dia quanto da escuridão e da obscuridade. Ao devastar toda condição de luminosidade, exceto as funcionais, o 24/7 participa de um imenso processo

de incapacitação da experiência visual. Ele corresponde a um campo onipresente de operações e expectativas a que estamos expostos e no qual a atividade ótica individual é transformada em objeto de observação e administração. Nesse campo, não temos mais acesso à contingência e à variabilidade do mundo visível. As mudanças recentes mais importantes dizem menos respeito às formas mecanizadas de visualização do que à desintegração da capacidade humana de ver, em especial da habilidade de associar identificação visual a avaliações éticas e sociais. Com uma oferta infinita e perpetuamente disponível de solicitações e atrações, o 24/7 incapacita a visão, por meio de processos de homogeneização, redundância e aceleração. Apesar de afirmações em contrário, assistimos à diminuição das capacidades mentais e perceptivas em vez de sua expansão e modulação. A situação hoje é comparável ao clarão da iluminação de alta intensidade ou à névoa cerrada, nos quais a ausência de variações tonais não nos permite fazer distinções perceptivas e nos orientar em função de temporalidades compartilhadas. O clarão, nesse caso, não é o brilho literal, mas a estridência ininterrupta do estímulo monótono, no qual é congelada ou neutralizada uma extensa gama de capacidades reativas.

Em *Floquio do amor* (2001), de Jean-Luc Godard, uma voz em off pergunta: “Quando o olhar entrou em crise?” (“Quand est-ce que le regard a basculé?”), e procura uma resposta possível com outra questão: “Terá sido dez, quinze ou mesmo cinquenta anos atrás, antes da televisão?”. Não há resposta à vista, uma vez que, nesse e em outros filmes recentes, Godard deixa claro que a crise do observador e da imagem é de ordem cumulativa, com raízes históricas sobrepostas, independentemente de quaisquer tecnologias específicas. *Floquio do amor* é uma

meditação sobre memória, resistência e responsabilidade entre gerações, e no filme o diretor mostra que houve uma mudança fundamental na maneira como vemos — ou deixamos de ver — o mundo. Tal decadência, diz ele, se deve em parte a uma relação problemática com o passado e com a memória. Embora imersos em imagens e informações a respeito do passado e suas catástrofes recentes, somos cada vez mais incapazes de lidar com esses vestígios de um modo que nos permitiria superá-los em nome de um futuro compartilhado. Em meio à amnésia coletiva instigada pela cultura do capitalismo global, as imagens se tornaram um dos muitos elementos esvaziados e descartáveis que, por serem arquiváveis, jamais são jogados fora, contribuindo para um presente cada vez mais congelado e desprovido de futuro. Às vezes Godard parece depositar sua esperança na possibilidade de produzir imagens absolutamente inúteis para o capitalismo; porém, como qualquer um, ele não aposta na imunidade dessas imagens: elas sempre podem ser reapropriadas e neutralizadas.

Um dos clichês mais disseminados quando se discute a cultura tecnológica contemporânea é que teria ocorrido um deslocamento histórico num intervalo de tempo relativamente curto, no qual novas tecnologias de informação e comunicação teriam suplantado todo um conjunto de formas culturais mais antigas. Essa ruptura histórica é descrita e teorizada de diversas maneiras, como a passagem da produção industrial a processos e serviços pós-industriais, das mídias analógicas às digitais ou de uma cultura fundada na imprensa a uma sociedade global unificada pela circulação instantânea de dados e informações. Em geral, tais periodizações dependem de paralelos comparativos —

44 análises de períodos históricos anteriores caracterizados

segundo inovações tecnológicas específicas. Assim, a despeito de se dizer que entramos em uma era nova sem precedentes, tal afirmação vem a reboque da insistente comparação com, por exemplo, “a era de Gutenberg” ou “a Revolução Industrial”. Em outras palavras, as descrições dessa ruptura afirmam simultaneamente uma continuidade mais geral de padrões e sequências das inovações e transformações tecnológicas.

Com frequência se diz que estamos em meio a uma fase de transição, na passagem de uma “era” a outra que estaria apenas no começo. Pressupõe-se um momento instável de adaptações sociais e subjetivas que podem se estender por uma ou duas gerações, antes que se firme uma nova era de relativa estabilidade. A representação da contemporaneidade global como nova era tecnológica implica, entre outros, na aparente inevitabilidade histórica que se atribui a mudanças econômicas de larga escala e a micromfenômenos da vida cotidiana. A concepção da mudança tecnológica como um processo semiautônomo, impulsionado por um processo de autopoiesis ou de auto-organização, permite que se aceitem como circunstâncias necessárias, inalteráveis — quais fatos da natureza — muitos aspectos da realidade social contemporânea. A inserção, equivocada, dos produtos e ferramentas mais visíveis numa linhagem explicativa que inclui a roda, o arco ogival, o tipo móvel e assim por diante, omite as técnicas mais importantes inventadas nos últimos 150 anos: os diversos sistemas para administração e controle de seres humanos.

A caracterização pseudo-histórica do presente como era digital, supostamente homóloga a uma Idade do Bronze ou era do vapor, perpetua a ilusão de um nexu unificador e duradouro entre os inúmeros e incommensuráveis elementos

45

constitutivos da experiência contemporânea. O trabalho produtivo e intelectualmente espúrio de futuristas como Nicholas Negroponte, Esther Dyson, Kevin Kelly e Raymond Kurzweil são exemplos flagrantes das numerosas versões dessa ilusão. Subjaz a esse pressuposto o difundido truismo de que adolescentes e crianças de hoje vivem em harmonia com a inteligibilidade inclusiva e sem arestas de seus universos tecnológicos. Essa formulação em termos de geração supostamente confirma que, em algumas décadas ou antes disso, terá se encerrado uma fase de transição e existirão bilhões de indivíduos dotados de níveis similares de competência tecnológica e pré-requisitos intelectuais. Estabelecido o novo paradigma, haverá inovação, mas em tal cenário ela ocorrerá dentro dos estáveis e duradouros parâmetros conceituais e funcionais dessa "era digital". No entanto, a realidade bastante diversa de nosso tempo se caracteriza pela manutenção calculada de um permanente estado de transição. Diante de exigências tecnológicas em transformação permanente, jamais chegará um momento em que nós finalmente as "alcançaremos", seja enquanto sociedade ou enquanto indivíduos. Dada a velocidade com que surgem novos produtos e se reconfiguram completamente os sistemas, será de alheamento e derrota a relação perceptiva e cognitiva da maioria das pessoas com as tecnologias de informação e comunicação. Esse ritmo intensificado impede que nos familiarizemos com qualquer ordem. Alguns teóricos da cultura insistem que tais condições podem facilmente oferecer as bases para a neutralização do poder institucional, mas não há evidências concretas que fundamentem essa visão.

No fundo, nada disso é novo. A lógica da modernização econômica dos dias de hoje remonta diretamente a

meados do século XIX. Marx foi um dos primeiros a entender a incompatibilidade intrínseca do capitalismo com formações sociais estáveis ou duradouras, e a história dos últimos 150 anos é inseparável da "revolução contínua" das formas de produção, circulação, comunicação e construção de imagens. No entanto, ao longo desse século e meio, houve, em alguns setores da vida econômica e cultural, inúmeras fases de aparente estabilidade, quando certas ordens institucionais pareciam sólidas ou duradouras. O cinema, por exemplo, enquanto forma tecnológica, parecia dotado de alguns elementos e relações relativamente fixos desde fins dos anos 1920 até os anos 1960 ou 1970. Como se verá mais adiante, a televisão nos Estados Unidos, dos anos 1950 até os anos 1970, parecia dotada de consistência material, assim como as formas de experiência a ela associadas. Esses períodos, nos quais certas características básicas se mostravam como permanentes, permitiam aos críticos a elaboração de teorias do cinema, da televisão e do vídeo fundadas no pressuposto de que essas formas ou sistemas possuíam certas características essenciais que as definiam. Em retrospecto, os elementos considerados essenciais não passavam de componentes provisórios de constelações mais vastas, cujo ritmo de transformação era variável e imprevisível.

De modo parecido, desde os anos 1990 assistimos a ambiciosas tentativas de dar conta de traços definidores ou intrínsecos das manifestações das "novas mídias". Mesmo os esforços mais inteligentes são frequentemente limitados por seus pressupostos implícitos — condicionados por estudos de momentos históricos anteriores —, segundo os quais a tarefa central seria descrever e analisar um novo paradigma ou regime tecnológico/discursivo, que, atenção, poderia ser inferido dos

próprios dispositivos, redes, instrumentos, códigos e arquiteturas globais correntes. Mas é preciso enfatizar que, a despeito de tais análises, não estamos passando simplesmente de uma ordem dominante de sistemas máqunicos e discursivos a outra. É bastante reveladora a obsolescência de livros e ensaios sobre as novas mídias publicados há apenas cinco anos — e qualquer texto escrito hoje com o mesmo propósito se tornará obsoleto em ainda menos tempo. Hoje, mais do pensar sobre o funcionamento e os efeitos particulares de novas máquinas ou redes específicas, importa avaliar como a experiência e a percepção estão sendo reconfiguradas pelos ritmos, velocidades e formas de consumo acelerado e intensificado.

Tomemos um dos muitos exemplos possíveis da produção crítica recente: há alguns anos, um especialista em mídia, alemão, afirmou que o surgimento do telefone celular equipado com vídeo representaria uma ruptura “revolucionária” com as formas tecnológicas de até então, inclusive todos os telefones que o precederam. Ele argumentou que, devido à mobilidade, à miniaturização da tela e à capacidade de exibir dados e vídeo, o aparelho era um “desenvolvimento genuinamente radical”. Mesmo quem se disponha a considerar a história da tecnologia como uma sequência demarcada por invenções e rupturas há de concordar que será de curta duração a relevância desse instrumento em particular. É mais útil entender tal aparelho como apenas mais um elemento de um fluxo transitório de produtos compulsórios e descartáveis. Formatos bem diferentes já estão num horizonte próximo; alguns envolvem tecnologias de realidade aumentada ou interfaces translúcidas e pequenos dispositivos de realidade virtual em que a tela ocupará todo o campo de visão do usuário. Também está sendo desenvol-

vida uma informática gestual — em vez de um clique, os comandos serão feitos por um aceno, um movimento da cabeça ou o piscar de um olho. Em breve esses recursos poderão botar para escanteio a onipresença e a aparente necessidade de aparelhos baseados no toque, e assim acabar com qualquer reivindicação histórica em especial. Mas se e quando tais aparelhos forem introduzidos (e serão, sem dúvida, considerados revolucionários), eles simplesmente tornarão mais fáceis a perpetuação do mesmo exercício banal de consumo ininterrupto, isolamento social e impotência política, em vez de representar um ponto de virada historicamente relevante. E também circularão por um breve período, antes que sejam inevitavelmente substituídos e atirados aos tecnolixões globais. O único fator consistente dessa sucessão, de resto incoerente, de produtos de consumo e serviços, é a crescente integração de nosso tempo e de nossa atividade aos parâmetros de intercâmbio eletrônico. Gastam-se bilhões de dólares em pesquisas dedicadas a reduzir o tempo de tomadas de decisões, a eliminar o tempo inútil de reflexão e contemplação. Essa é a forma do progresso contemporâneo — o encarceramento e o controle implacáveis do tempo e da experiência.

Como muitos já notaram, a inovação no capitalismo consiste na simulação contínua do novo, enquanto na prática as relações de poder e de controle permanecem as mesmas. Por boa parte do século XX, a produção de novidades, apesar de seu caráter repetitivo e nulo, era frequentemente vendida de maneira a satisfazer a imaginação social de um futuro mais avançado ou pelo menos diferente do presente. No quadro do futurismo de meados do século XX, os produtos comprados e incorporados à vida pareciam vagamente relacionados a evocações populares da prosperidade global futura, da substituição ben-

fazêja do trabalho humano pela automação, da exploração espacial, da erradicação do crime e de doenças e assim por diante. Ainda que equivocada, havia a crença de soluções tecnológicas para problemas sociais insolúveis. Agora, o ritmo acelerado dessas mudanças aparentes elimina a perspectiva de um tempo estendido compartilhado, que poderia fundamentar a antecipação, ainda que nebulosa, de um futuro diferente da realidade contemporânea. O 24/7 é estruturado em torno de objetivos individuais de competitividade, promoção, aquisição, segurança pessoal e conforto à custa dos outros. O futuro está tão à mão que só pode ser imaginado como idêntico à luta pelo ganho ou pela sobrevivência individual no mais superficial dos presentes.

Minha argumentação parece se fundamentar em dois eixos contraditórios. Por um lado, afirmo, com outros autores, que o formato da atual cultura tecnológica se inscreve na continuidade de uma lógica da modernização desenvolvida desde o final do século XIX — isto é, que algumas características fundamentais do capitalismo do começo do século XXI ainda podem estar atreladas a certos aspectos dos projetos industriais de Werner von Siemens, Thomas Edison e George Eastman — nomes insígnies do desenvolvimento de impérios corporativos de integração vertical, que reconfiguraram aspectos cruciais do comportamento social. Se puderam realizar suas ambições premonitórias, foi graças a (1) uma compreensão das necessidades humanas como realidades em constante mutação e expansão; (2) uma concepção embrionária da mercadoria como uma coisa potencialmente convertível em fluxos abstratos, quer se trate de imagens, sons ou energia; (3) medidas eficazes de redução do tempo de circulação; e (4), no caso de Eastman e Edison, 50 uma visão precoce mas clara da reciprocidade econômica

entre hardware e software. As consequências desses modelos do século XIX, sobretudo ao facilitar e maximizar a distribuição de conteúdo, se impuseram à vida humana de forma muito mais abrangente no século XX.

Por outro lado, em algum momento do final do século XX é possível identificar uma constelação de forças e entidades distintas das do século XIX e suas fases sequenciais de modernização. A década de 1990 foi marcada por uma profunda transformação dos modelos de integração vertical, como provam as inovações da Microsoft, Google e outras empresas, ainda que alguns vestígios de estruturas hierárquicas mais antigas tenham persistido, a par de formatos de implementação e controle mais flexíveis e capilarizados. Nesse contexto emergente, o consumo de tecnologia coincide com estratégias e efeitos de poder, a ponto de se tornar indistinguível deles. Se, por boa parte do século XX, a organização das sociedades de consumo esteve ligada a modalidades de regulação e obediência sociais, hoje a gestão do comportamento econômico é idêntica à formação e perpetuação de indivíduos maleáveis e submissos. Uma lógica mais antiga de obsolescência programada continua em vigor, estimulando a demanda por substituição ou aprimoramento de diversos produtos. No entanto, embora a dinâmica subjacente à inovação ainda esteja amarrada à margem de lucro ou à competição entre empresas pelo domínio de um segmento do mercado, agora o ritmo acelerado do “aprimoramento” — ou da reconfiguração de sistemas, modelos e plataformas — desempenha um papel decisivo na reinvenção do sujeito e na intensificação do controle. Docilidade e isolamento não são subprodutos indiretos da economia financeira global: estão entre seus objetivos principais. Há um liame cada vez mais estreito entre 51

necessidades individuais e programas funcionais e ideológicos aos quais todo produto novo se integra. Esses "produtos" não são apenas artefatos ou dispositivos físicos, mas os diversos serviços e interconexões que rapidamente se tornam o padrão ontológico dominante ou exclusivo da nossa realidade social.

Mas esse fenômeno contemporâneo de aceleração não é mera sucessão linear de inovações, na qual cada item obsoleto é substituído por um novo. A cada substituição corresponde um aumento exponencial do número de escolhas e opções disponíveis. É um processo contínuo de distensão e expansão, que ocorre simultaneamente em diferentes níveis e em diferentes lugares — multiplicam-se as áreas de tempo e experiência que são anexadas a novas tarefas e demandas que envolvem máquinas. Uma lógica de deslocamento (ou obsolescência) se acopla a um fenômeno de ampliação e diversificação dos processos e fluxos aos quais o indivíduo se vincula efetivamente. Toda aparente novidade tecnológica é também uma dilatação qualitativa de acomodação e dependência a rotinas 24/7, e vem acompanhada de uma proliferação de aspectos que transformam um indivíduo em uma aplicação de novos sistemas e esquemas de controle.

É preciso reconhecer, porém, que no momento presente os indivíduos experimentam de modo muito diversificado o funcionamento da economia global. Nos setores cosmopolitas do planeta, as estratégias de empoderamento que utilizam técnicas compulsórias de personalização e autoadministração digital florescem mesmo entre grupos de baixa renda. Ao mesmo tempo, os inúmeros seres humanos que vivem no — ou abaixo do — nível de subsistência não podem ser integrados às novas exigências dos mercados e passam a ser irrelevantes

ou dispensáveis. A morte, em seus muitos disfarces, é um dos subprodutos do neoliberalismo: quando as pessoas já não têm mais nada a perder, sejam recursos ou força de trabalho, elas se tornam simplesmente descartáveis. No entanto, o atual aumento de casos de escravidão sexual e o crescente mercado de tráfico de órgãos e partes do corpo sugerem que os limites da dispensabilidade podem ser dilatados, com lucro, para corresponder às demandas de novos setores do mercado.

Nas últimas duas ou três décadas, o ritmo incessante de consumo tecnológico impede que exista um tempo para que nos familiarizemos com um determinado produto, ou uma combinação deles, a ponto de esse produto integrar o cenário de nossas vidas. O que se considerava "conteúdo" é atropelado por capacidades operacionais e de desempenho, as prioridades de hoje. Longe de ser um meio para um conjunto maior de fins, o dispositivo é um fim em si mesmo; sua função é proporcionar tarefas e funções de rotina. É sistemicamente impossível haver um momento de compensação ou pausa, dedicado a preocupações ou projetos coletivos. A vida efêmera de determinado dispositivo ou combinação de dispositivos acarreta prazer e prestígio a quem o possui, mas, ao mesmo tempo, desde o início introduz a consciência de que tal objeto é marcado pela transitoriedade e pela decadência. Ciclos mais antigos de reposição eram pelo menos longos o bastante para que a ilusão consensual de semipermanência pairasse por algum tempo. Agora, o intervalo que separa a transformação em lixo de um produto de alta tecnologia é tão breve que nos obriga a duas atitudes contraditórias: tanto a necessidade e/ou o desejo de um produto, como a identificação afirmativa com seu inexorável

processo de aniquilamento e substituição. A produção acelerada de novidades desativa a memória coletiva — a evaporação do conhecimento histórico nem precisa mais ser imposta de cima para baixo. As condições cotidianas de comunicação e acesso à informação garantem o apagamento sistemático do passado como parte da construção fantasmagórica do presente.

Para alguns, esses ciclos fugazes inevitavelmente provocarão não só o sentimento de ser *démodé* como frustrações de todo tipo. No entanto, não deixa de ser atraente a tentação de nos alinharmos a uma sequência de consumo contínua, baseada em promessas de maior eficiência — a despeito da permanente postergação de todos os benefícios reais. O desejo de acumular objetos é secundário: o que está em jogo é a confirmação de que nossa vida, bombardada de publicidade, acompanha os aplicativos, dispositivos ou redes disponíveis. Desse ponto de vista, o modelo acelerado de aquisição e descarte, longe de ser laminado, apresenta-se como sinal palpável do nosso acesso às correntes e aptidões mais demandadas. De acordo com Boltanski e Chiapello, fenômenos sociais aparentemente estáticos, ou cujo ritmo de mudança é lento, são marginalizados e destituídos de valor ou interesse. Convém evitar atividades — ou nos dedicar apenas esporadicamente a elas — em que o tempo investido não possa ser alavancado por interfaces e seus links.

Submeter-se a esse arranjo se torna quase irresistível devido ao temor do fracasso social e econômico — medo de ficar para trás, de ser considerado antiquado. Os ritmos do consumo tecnológico são inseparáveis das exigências de autoadministração contínua. Todo produto ou serviço novo se apresenta como essencial para a organização burocrática de nossas vidas, 54 repletas de um número crescente de rotinas e necessidades

que não escolhemos de fato. A privatização e a compartimentação de nossas atividades nessa esfera talvez sustentem a ilusão de que podemos “ser mais espertos do que o sistema” e planejar uma relação única ou superior com essas tarefas, mais emprededora ou aparentemente menos comprometida. O mito do hacker solitário perpetua a fantasia de que a relação assimétrica entre indivíduo e rede pode oferecer a vantagem de criatividade para o sujeito. Na realidade, há uma uniformidade imposta e inescapável no nosso trabalho compulsório de autoadministração. A ilusão de escolha e autonomia é um dos pilares do sistema global de autorregulação. Afirma-se aqui e ali que a ordem tecnológica contemporânea é essencialmente um conjunto de ferramentas neutro, passível de ser usado de diferentes maneiras, inclusive a serviço de uma política emancipatória. O filósofo Giorgio Agamben refutou tais afirmações, respondendo que hoje não haveria “um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo”. Ele argumenta de modo convincente que “é totalmente impossível que o sujeito do dispositivo o use de modo correto”. Aqueles que têm discursos similares são, de resto, o resultado do dispositivo midiático no qual estão aprisionados.”²

Interessar-se pelas propriedades estéticas da imagem digital, como muitos teóricos e críticos, é esquivar-se do fato de que essa imagem se subordina a um campo extenso de operações e exigências não visuais. A maioria das imagens é hoje produzida e posta a circular a serviço da maximização do tempo gasto com formas corriqueiras de autogestão e autor-

2 Giorgio Agamben: *What is an Apparatus?*, trad. David Kishik e Stefan Pedatella. Palo Alto: Stanford University Press, 2009, p. 21 [ed. bras.: “O que é um dispositivo?”, in *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, trad. Vinícius Nicastro Honesto. Chiapello: Argos, 2009, p. 48].

regulação individual. Fredric Jameson argumentou que, depois do colapso de qualquer distinção relevante entre o que já foram as esferas de trabalho e de lazer, o imperativo de olhar as imagens é hoje central para o funcionamento da maioria das instituições hegemônicas. Ele salienta que, até meados do século XX, o imaginário da cultura de massas frequentemente forneceu meios de se contornar as proibições do superego.³ Hoje, num reverterio, é a obrigatoriedade da imersão 24/7 num conteúdo visual que se transformou num superego institucional. É claro que, mais do que em qualquer outro período, um número maior de imagens, das mais variadas, são olhadas, vistas, mas inseridas naquilo que Foucault descreveu como uma “rede de observação permanente”. Os sentidos que ao longo da história revestiram o termo “observador” são, em sua maioria, desestabilizados sob tais condições. Isto é, quando atos individuais de visão são solicitados *ad infinitum* e se convertem em informação, que por sua vez servirá ao aprimoramento das tecnologias de controle e se transformará numa forma de mais-valia, em um mercado baseado na acumulação de dados a respeito do comportamento do usuário. Com a implantação crescente de meios técnicos destinados a transformar cada ato de visão em objeto de observação, assiste-se a uma subversão ainda mais literal de teses clássicas sobre a posição e a capacidade de ação do observador.

As mais avançadas formas de vigilância e análise de dados que as agências de inteligência utilizam são agora também indispensáveis às estratégias de marketing de grandes empresas. São amplamente empregadas telas e outros displays que rastream os movimentos oculares, apresentam os movimentos ou fluxos de informações gráficas que mos-

3 Fredric Jameson, Comunicação na Film Society of Lincoln Center, Nova York, 12 jun. 2011.

tram as durações e os pontos de fixação do interesse visual. Uma espiadela fortuita a uma única página da internet pode ser minuciosamente analisada e quantificada em função de como o olho a percorre, se detém, se move e dá mais atenção a algumas áreas em detrimento de outras. Mesmo no espaço físico de grandes lojas de departamento, escâneres de rastreamento do olhar fornecem informações detalhadas sobre o comportamento individual — por exemplo, determinam por quanto tempo olhamos para produtos que *não* compramos. Há tempos existe um campo de pesquisa de ergonomia ótica que recebe generosos financiamentos. Passiva e muitas vezes voluntariamente, colaboramos para nossa própria vigilância e para a coleta de nossos próprios dados, numa espiral que refina, inevitavelmente, os procedimentos que intervêm sobre o comportamento individual e coletivo. Ao mesmo tempo, as imagens estão estreitamente ligadas a todas as formas não visuais de informação com as quais entramos em contato. A instrumentalização da percepção sensorial é apenas um dos elementos envolvidos nas atividades cumulativas de acesso, armazenamento, formatação, manipulação, circulação e troca. Fluxos incalculáveis de imagens estão onipresentes 24/7, mas o que ocupa a atenção do indivíduo, na verdade, é administrar as crescentes condições técnicas que as circundam: tudo o que diz respeito a entrega, exibição, formato, armazenamento, upgrades e acessórios.

Disseminou-se a premissa, tão complacente quanto absurda, de que esses padrões sistêmicos “viera para ficar”, e que tais níveis de consumo tecnológico podem ser estendidos a todo o planeta, hoje com 7 e em breve 10 bilhões de pessoas. Muitos dos que celebram o potencial transformador das redes de comunicação se esquecem das formas opressivas do trabalho

humano e da devastação ambiental de que dependem suas fantasias de virtualidade e desmaterialização. Mesmo entre as inúmeras vozes que afirmam que “outro mundo é possível”, muitas vezes desponha a concepção, equivocada mas cômoda, de que a justiça econômica, o arrefecimento das mudanças climáticas e a criação de relações sociais igualitárias podem de alguma maneira coexistir com empresas como Google, Apple e General Electric. Quem desafiar essa ilusão vai se deparar com patrilhas intelectuais dos mais diferentes tipos. Há uma proibição real não apenas à crítica do consumo tecnológico obrigatório, como também à reflexão sobre como empregar os recursos e capacidades tecnológicos existentes a serviço de necessidades humanas e sociais – e não das exigências do capital e do império. O conjunto restrito e monopolizado de produtos e serviços eletrônicos disponíveis em determinado momento tenta se fazer passar pelo fenômeno total da “tecnologia”. Mesmo uma recusa parcial de ofertas intensamente comercializadas por empresas multinacionais é considerada uma oposição à própria tecnologia. Caracterizar a ordem atual, ao fim inviável e insustentável, como tudo menos inevitável ou inalterável, é incorrer em uma forma contemporânea de heresia. Estão proibidas as opções de vida críveis ou visíveis fora das demandas de comunicação e consumo no formato 24/7. Desacreditar ou duvidar do que hoje é o meio mais eficiente de gerar anuência e docilidade, de promover o próprio interesse como a razão de ser de toda atividade social, são atitudes relegadas à marginalização. Elaborar estratégias de vida que poderiam desvincular a tecnologia da lógica de ganância, acumulação e espoliação ambiental é alvo de proibições institucionais contínuas. A tarefa de tal policiamento é realizada pela classe de acadêmicos e críti-

cos que Paul Nizan chamou de *chiens de garde* [cães de guarda]: hoje os cães de guarda são os intelectuais e escritores tecnológicos ansiosos pela atenção dos meios de comunicação e ávidos por recompensas e proximidade dos que detêm o poder. Mas, é claro, existem muitos outros entraves de peso que impedem que as pessoas imaginem relações criativas entre tecnologia e realidade social.

O filósofo Bernard Stiegler escreveu extensamente sobre as consequências do que considera a homogeneização da experiência perceptiva na cultura contemporânea.⁴ Ele se interessa sobretudo pela circulação global de “objetos temporais” produzidos em massa, entre os quais estariam filmes, programas de televisão, música popular e vídeos. Stiegler cita a difusão da internet em meados dos anos 1990 como um ponto de virada decisivo (para ele, o marco é 1992) no impacto desses produtos audiovisuais industriais. Nas últimas duas décadas, eles teriam sido responsáveis por uma “sincronização em massa” da consciência e da memória. A padronização da experiência em tão larga escala, diz ele, implica a perda da identidade e da singularidade subjetivas; também conduz ao desaparecimento desatrosado da participação e criatividade individuais na construção dos símbolos que trocamos e compartilhamos entre nós. Sua noção de sincronização é radicalmente diferente do que chamamos de temporalidades compartilhadas, nas quais a presença simultânea de diferenças e alteridade poderia

4 Ver Bernard Stiegler, *De la Misère symbolique. V. 1: L'Époque hyperindustrielle*. Paris: Galilée, 2004. oferecer a base para públicos ou comunidades provisórios. Stiegler conclui que há uma destruição contínua do

“narcisismo primordial” indispensável para que um ser humano seja capaz de cuidar de si e de outros, e considera que os muitos episódios recentes de assassinatos ou suicídios em massa tenham sido resultados nefastos desse dano psíquico e existencial generalizado.⁵ Ele propõe a criação urgente de antídotos capazes de reintroduzir a singularidade na experiência cultural e de alguma forma desconectar o desejo dos imperativos de consumo.

O trabalho de Stiegler é representativo de um movimento mais abrangente de se afastar do tom otimista (de meados da década de 1990) que celebrava as relações entre globalização e novas tecnologias da informação. Muitos à época previam o surgimento de um mundo multicultural de racionalidades locais, de pluralismo diaspórico e multicêntrico, fundado em esferas públicas eletrônicas. Segundo Stiegler, essa esperança se ancorava numa compreensão equivocada do processo de globalização. Para ele, os anos 1990 abriram caminho não para uma era pós-industrial, mas hiperindustrial, na qual a lógica da produção em massa de repente se alinhou a técnicas que, como nunca antes, combinaram fabricação, distribuição e subjetivação em escala planetária.

Ainda que boa parte da argumentação de Stiegler nos convença, creio que o problema dos “objetos temporais” seja secundário em relação à ampla colonização sistêmica da experiência individual que venho discutindo. O mais importante agora não é a captura da atenção por um objeto delimitado — um filme, um programa de televisão ou uma música —,

cujas recepção em massa parece ser a grande preocupação do filósofo, mas restaurar a atenção em operações e respostas repetitivas que sempre se sobrepõem a atos de visão

5 Bernard Stiegler, *Acting Out*, trad. Patrick Crogan. Palo Alto: Stanford University Press, 2009, pp. 39-59.

e de escuta. Não é tanto a homogeneidade dos produtos de mídia que perpetua a segregação, o isolamento e a neutralização dos indivíduos, mas os dispositivos compulsórios nos quais esses elementos, assim como muitos outros, são consumidos. O “conteúdo” visual e auditivo é na maioria das vezes um material efêmero, substituível, que, além de sua condição de mercadoria, circula para aclimatar e validar nossa imersão nas exigências do capitalismo do século XXI. Stiegler tende a caracterizar a mídia audiovisual em termos de um modelo relativamente passivo de recepção, em alguns aspectos derivado do fenômeno da televisão aberta. Um de seus exemplos mais notáveis é a final da Copa do Mundo de futebol, quando bilhões de pessoas assistem simultaneamente às mesmas imagens na tevê. Mas essa sua noção de recepção ignora que os produtos de mídia atuais podem ser ativamente manejados e manipulados, trocados, avaliados, arquivados, recomendados, “seguidos”. Todo ato de ver é formado por camadas de opções ativas, escolhas e respostas simultâneas e interrompedoras. A ideia de passarmos longos períodos exclusivamente no papel de espectadores é antiquada: é um tempo valioso demais para que não o alavancuemos com diversas fontes de solicitação e escolhas que maximizam as possibilidades de monetização e garantem a acumulação contínua de informações a respeito do usuário.

Cabe lembrar que existem outras indústrias eletrônicas de objetos temporais, embora seus efeitos sejam mais indefinidos e indeterminados: apostas on-line, pornografia na internet e videogames, por exemplo. Os impulsos e apetites em jogo, com suas ilusões de domínio, vitória e posse, são modelos cruciais para a intensificação do consumo 24/7. Um exame cuidadoso dessas formas mais voláteis provavelmente traria

complicações às conclusões de Stiegler a respeito da captura do desejo e do colapso do narcisismo primordial. É fato que seu postulado da sincronização global em massa tem nuances e não pode ser reduzido à ideia de todos pensando ou fazendo a mesma coisa; além do mais, apoia-se em uma fenomenologia consistente, ainda que obscura, da retenção e da memória. No entanto, à idêia da homogeneização industrial da consciência e seus fluxos podemos contrapor a compartimentação e fragmentação de zonas de experiência compartilhadas em micromundos de afetos e símbolos fabricados. A quantidade inimaginável de informação disponível pode ser aplicada e organizada a serviço de qualquer coisa, pessoal ou política, não importa se abertamente ou convencional. Graças às possibilidades ilimitadas de filtragem e personalização, indivíduos fisicamente próximos podem habitar universos incommensuráveis e sem comunicação. Porém, apesar da evidente diferença de conteúdos, esses micromundos apresentam, em sua grande maioria, uma mesmice em seus padrões e segmentações temporais.

Ainda existem outras formas contemporâneas de sincronização em massa não diretamente ligadas a redes de comunicação e informação. Pensemos nos efeitos do tráfico mundial de drogas psicoativas, legais e ilegais, inclusive aquelas de fronteiras indefinidas (analgésicos, tranquilizantes, anfetaminas e assim por diante). As centenas de milhões de pessoas que tomam novos coquetéis contra depressão, condições bipolares, hiperatividade e outras síndromes compõem um conjunto variado de indivíduos cujos sistemas nervosos foram modificados de forma semelhante. O mesmo ocorre, é claro, com os enormes contingentes, em todos os continentes, dos que

compram e usam substâncias ilegais, sejam opiáceos e derivados da coca ou uma das inúmeras drogas sintéticas. Se, por um lado, há uma vaga uniformidade de resposta e comportamento entre usuários de um produto farmacêutico específico, por outro, há a colcha de retalhos global de populações de usuários de drogas diferentes, muitas vezes próximas fisicamente, mas compostas de afetos, impulsos e incapacidades bastante distintas. Com o problema das drogas, a dificuldade é a mesma que desponta dos objetos de mídia — a impossibilidade e a irrelevância de isolar um fator determinante como único responsável pela alteração da consciência. Existem compostos mutáveis e indistintos de elementos tanto na ingestão de fluxos eletrônicos quanto na de neuroquímicos.

Minha intenção não é tratar do extenso tópico da relação entre drogas e mídia — ou testar a hipótese conhecida de que todo meio de comunicação é uma droga, e vice-versa. O que pretendo é assinalar que os padrões de consumo gerados por mídias e produtos de comunicação atuais estão igualmente presentes em outros mercados globais em expansão — por exemplo, naqueles controlados pelas grandes empresas farmacêuticas. Aqui, também é acelerado o ritmo com que se introduzem produtos novos e supostamente aprimorados. Ao mesmo tempo, multiplicam-se os estados físicos ou psicológicos para os quais cada droga nova é produzida e comercializada como tratamento eficiente e obrigatório. Assim como no caso de dispositivos e serviços digitais, há uma invenção de pseudonecessidades ou deficiências para as quais novas mercadorias se apresentam como soluções essenciais. Some-se a isso o fato de que a indústria farmacêutica, em parceria com as neurociências, é um exemplo impressionante da financeirização e terceirização do que

costumávamos chamar de "vida interior". Nas últimas duas décadas, um número cada vez maior de estados emocionais tem sido caracterizado como patologia, com o objetivo de criar novos e amplos mercados para produtos até então desnecessários. As tessituras maleáveis dos afetos e emoções humanos, que são apenas sugeridas imprecisamente por noções de timidez, ansiedade, desejo sexual instável, distração ou tristeza, foram indevidamente convertidas em distúrbios e colocadas na mira de remédios extremamente lucrativos.

Uma das muitas associações entre uso de drogas psicotrópicas e instrumentos de comunicação está na produção de formas de conformidade social. Enfatizar exclusivamente a docilidade e o apaziguamento, porém, seria ignorar as fantasias de ação e iniciativa que subjazem a ambos os mercados, ainda que centrados em diferentes categorias de produtos. O uso difundido de remédios para transtorno de déficit de atenção e hiperatividade (TDAH) é frequentemente motivado pela esperança de melhorar o desempenho e competitividade no trabalho — e, mais grave, o vício em metanfetamina está muitas vezes ligado a ilusões destrutivas de desempenho e ao autoengrandecimento. Da escala global dos mercados em questão e sua dependência nas ações coerentes ou previsíveis de grandes populações, só pode resultar uma uniformidade generalizada. Ela é obtida não pela criação de indivíduos semelhantes, como costumavam afirmar as teorias sobre a sociedade de massas, mas pela redução ou eliminação de diferenças, pelo estreitamento do espectro de comportamentos que pode funcionar de maneira eficiente ou bem-sucedida em grande parte dos contextos das instituições contemporâneas.

Assim, acima de um estrato econômico relativamente baixo, uma nova brandura floresce em quase todos os lo-

cais onde o consumo acelerado se tornou a norma — não apenas em determinados estratos profissionais, grupos sociais ou faixas etárias. Paul Valéry previu parte desse processo já nos anos 1920, quando afirmou que a civilização tecnocrática levaria à eliminação de qualquer forma de vida indefinida ou não mensurável que se encontrasse no interior de suas esferas de operação.⁶ Abrandar-se é tornar-se "suave", mais do que "amoldar-se", como muitas vezes sugere a palavra "conformidade". Os desvios são aplainados ou apagados, produzindo um efeito que não é "nem irritante nem revigorante" (segundo o dicionário Oxford). Isso ficou mais evidente por volta da última década, com o desaparecimento ou a domesticação do que antes se apresentava como uma oferta muito mais ampla de sinais de marginalidade cultural ou da condição de *outsider*. A onipresença de ambientes 24/7 é uma das condições desse aplainamento, mas o 24/7 deve ser entendido não apenas como um tempo homogêneo e sem variação, mas como uma diacronia desativada e abandonada. Existem, decerto, temporalidades diferentes, mas o âmbito e a profundidade do que as distinguía diminuíram, e a substituição fácil de uma por outra se converteram em regra. Persistem as unidades de duração convencionais e antigas ("horário comercial" ou "de segunda a sexta"), mas a elas se sobrepõem todas as práticas de administração do tempo individual possibilitadas por redes e mercados 24/7.

No passado, formas de trabalho repetitivo, apesar de entediantes e opressoras, nem sempre impediram que os empregados experimentassem satisfações decorrentes de certo domínio da operação ou do manejo eficiente de ferramen-

6 Paul Valéry, "Remarks on Intelligence" in *Collected Works of Paul Valéry*, v. 10, trad. Denise Rolliot e Jackson Mathews, Princeton: Princeton University Press/Bollingen Series, 1962, pp. 80-83.

maquinalis idênticos, há uma crescente homogeneização do que antes eram áreas de experiência inteiramente estanques. Ao mesmo tempo, eventuais bolsões de vida cotidiana que não vivem a fins quantitativos ou aquisitivos, ou que não podem ser adaptados à participação telemática, tendem a ser depreciados e deixam de ser desejáveis. Atividades da vida real que não têm seu correlato on-line se atrofiam ou perdem sua relevância. Há uma relação assimétrica insuperável que desvaloriza qualquer evento ou troca local. Graças à infimidade de conteúdo acessível 24/7, sempre haverá on-line algo mais informativo, surpreendente, engraçado, divertido, impressionante do que qualquer outra coisa nas circunstâncias reais imediatas. É fato, hoje, que a disponibilidade ilimitada de informações ou imagens triunfa – ou leva vantagem – sobre qualquer comunicação ou exploração de ideias em escala humana.

Segundo o coletivo Tiqqun, nós nos tornamos os habitantes inofensivos e maleáveis de sociedades urbanas globais.⁷ Mesmo na ausência de qualquer obrigação, escolhemos fazer o que nos mandam fazer; permitimos que nossos corpos sejam administrados, que nossas ideias, nosso entretenimento e todas as nossas necessidades imaginárias sejam impostos de fora. Compramos produtos que nos foram recomendados pelo monitoramento de nossas vidas eletrônicas, e voluntariamente oferecemos feedbacks a respeito do que compramos. Somos o sujeito obediente que se submete a todas as formas de invasão biométrica e de vigilância. E que ingere comida e água tóxicas. E vive, sem reclamar, na vizinhança de reatores

7 Ver Tiqqun, *Théorie du Bloom*. Paris: La Fabrique, 2004.

dizem, com uma fatalidade sombria, quais os mil filmes que devemos ver antes de morrer, os cem destinos turísticos que devemos visitar antes de morrer, os quinhentos livros que devemos ler antes de morrer.

Uma obra de arte bastante conhecida antecipou alguns aspectos das temporalidades 24/7 aqui discutidas. O artista britânico Joseph Wright of Derby pintou *Arkwright's Cotton Mills by Night* [Os moinhos de algodão de Arkwright à noite] por volta de 1782. O quadro tem sido reproduzido em diversos livros sobre a história da industrialização, ilustrando, muitas vezes de maneira equivocada, do impacto da produção fabril no mundo rural inglês — um impacto que só seria sentido décadas depois. A estranheza da pintura deriva em parte da inserção discreta, mas notadamente não pitoresca, de prédios de tijolos de seis e sete andares numa paisagem rural de bosques selvagens. Segundo historiadores, são estruturas sem precedentes na arquitetura inglesa. Mais inquietante, no entanto, é a elaboração de uma cena noturna na qual a luz da lua cheia, iluminando um céu repleto de nuvens, coexistiu com os pequenos pontos de luz das janelas dos moinhos de algodão, iluminadas por lâmpadas a gás. A iluminação artificial das fábricas anuncia a instauração racionalizada de uma relação abstrata entre tempo e trabalho, separada das temporalidades cíclicas dos movimentos da Lua e do Sol. A novidade dos moinhos de Arkwright não está na determinante mecânica, como o motor a vapor (os moinhos eram hidráulicos) ou as recém-inventadas máquinas de tecer, mas na reconfiguração radical da relação entre tempo e trabalho: ajuda de operações produtivas ininterruptas, do trabalho lucrativo em funcionamento 24/7. No espaço retratado, uma força de trabalho humana, infantil inclusive, era posta para trabalhar nas máquinas em turnos contínuos de doze horas.

Marx entendeu que o capitalismo

CAPÍTULO

TRÊS

era inseparável dessa reorganização do tempo, mais especificamente do tempo de trabalho vivo, como forma de gerar mais-valia, e citava as palavras de Andrew Ure, o escocês defensor da racionalização industrial, para ressaltar sua importância. Tratava-se da

disciplina necessária para fazer os homens renunciarem aos seus hábitos irregulares no trabalho e para identificá-los com a regularidade invariável de um grande autômato. A invenção e a imposição de um código de disciplina manufatureira, conveniente às exigências e à celeridade do sistema automático — eis uma empreza digna de Hércules, eis a notável obra de Arkwright.¹

As disjunções espectrais nas imagens de Wright of Derby reforçam a descrição que Marx faz da relação dissonante entre o capitalismo e o contexto rural onde ele surgiu. A agricultura, insistia Marx, “jamais poderá ser a esfera pela qual o capitalismo inicia, onde ele fixa sua sede inicial”.²

As temporalidades cíclicas, sazonais ou diárias, em torno das quais a agricultura sempre se organizou, ofereciam um conjunto de resistências insuperáveis à redefinição do tempo de trabalho, da qual o capitalismo sempre dependeu. As “condições naturais” da vida agrária impediam o controle necessário sobre o tempo de produção; daí a necessidade de uma “residência” completamente nova, livre do antigo peso dos costumes 72 e ritmos que remetiam à pré-his-

tória. A primeira exigência do capitalismo, escreveu Marx, foi a dissolução da relação com a terra. A fábrica moderna surgiu, portanto, como um espaço autônomo, no qual a organização do trabalho poderia ser desvinculada de família, comunidade, ambiente ou quaisquer formas tradicionais de dependência mútua ou associação. A agricultura, como observou Marx de forma premonitória, só poderia ser industrializada retroativamente.

A tela sugere a proximidade física dessas duas esferas, uma natural, a outra inventada, e também sua incomensurabilidade e sua incompatibilidade fatal. Somente depois de o capitalismo estabelecer sua ordem abstrata por toda parte — na verdade, apenas após a destruição causada pela Segunda Guerra Mundial —, ele poderia se impor à agricultura, com um modelo agrícola industrial aplicado a animais e plantas. Mais recentemente, corporações como Monsanto e Dupont realizaram a superação final das “condições naturais” de que Marx falava, produzindo materiais agrícolas geneticamente modificados e patenteados. Essa imagem de certo modo precece de uma contiguidade irreconciliável entre o mundo rural e o industrial contraria, no entanto, a noção de uma “revolução industrial” que teria devastado o campo e rapidamente arrebanhado os trabalhadores rurais para as cidades e fábricas. Em vez disso, houve uma deterioração prolongada e paulatina de formas e espaços mais antigos. Se recorro aos moinhos de Arkwright, tais como retratados por Wright of Derby, não penso na racionalização da manufatura, mas sim num fenômeno mais geral de homogeneização do tempo, concebido como um processo ininterrupto que ultrapassa limitações sociais e naturais. É verdade que nos cem anos seguintes, até fins do século XIX, as fábricas que funcionavam 24 horas por dia eram exceção, não regra. Organi- 73

1 Andrew Ure, *The Philosophy of Manufactures* [1835], citado em Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, Nova York: International Publishers, 1963, p. 141 [ed. bras.: *A miséria da filosofia*, trad. José Paulo Netto, São Paulo: Global, 1985, pp. 131-32]. Marx cita essa mesma passagem de Ure em *O Capital*, v. 1.

2 Karl Marx, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus, Londres: Vintage, 1973, p. 669 [ed. bras.: *Grundrisse*, trad. Mario Duayer, São Paulo: Bottempo Editorial, 2011, p. 560].

zações do tempo ininterruptas e antinaturais se disseminaram primeiramente em outras esferas de modernização econômica. Junto com a reestruturação em larga escala do trabalho e da produção na década de 1880, surgiram projetos essenciais para o crescimento do capital: a aceleração e o controle do tempo de circulação e de comunicação. Nos anos 1830 e 1840, esses projetos incluíam a construção de rotas de transporte, principalmente ferrovias, mas também de canais e túneis através de cadeias de montanhas, e o aprimoramento da velocidade e do desempenho dos navios a vapor. Houve também o desenvolvimento paralelo de redes de telégrafo, e esse período inicial assistiu às primeiras transferências monetárias via cabo, em meados dos anos 1840, e à instalação, em 1850, de um cabo submarino através do canal da Mancha. Por volta de 1858, Marx faria algumas de suas formulações cruciais sobre o significado dessas transformações: "É da natureza do capital mover-se para além de todas as barreiras espaciais. A criação das condições físicas de troca — de meios de comunicação e transporte — devém uma necessidade para o capital em uma dimensão totalmente diferente — a anulação do espaço pelo tempo".³ No entanto, é preciso enfatizar que, para a análise de Marx, não era simplesmente a possibilidade de uma velocidade maior no transporte de bens ou de uma comunicação quase instantânea que importava: se a circulação era um processo essencial do capital, isso se devia à "permanente continuidade do processo". Marx está enunciando as temporalidades 24/7 como elemento-chave do funcionamento do capital; ele entendia que esses processos de duração eram também metamórficos. Nessa "permanente continuidade" ocorre "a passagem desim-

³ *Ibid.*, p. 524
[ed. bras.: *Id.*, *ibid.*, p. 421].

à outra". Isto é, o valor estava num estado de transição infundável, aparecendo "ora como dinheiro, ora como mercadoria, ora como valor de troca, ora como valor de uso". Essas redes operavam a partir de princípios que permaneceriam em vigor em diversas materializações tecnológicas até o presente. Não eram apenas meros condutores neutros de alta velocidade — eram instrumentos alquímicos para a geração das abstrações indispensáveis ao capitalismo, necessariamente destinadas a serem globais. Não apenas bens manufaturados, mas linguagens, imagens, formas de troca social seriam refeitas a fim de garantir sua compatibilidade com esses sistemas. Não se tratava de uma transmutação única, pois a cada desenvolvimento e a cada expansão dessas redes emergiam novas formas de fluidez e conversibilidade.

Mas nos 150 anos seguintes (digamos, de 1850 a 1990), as metamorfoses e acelerações de um capitalismo em constante globalização só se impuseram sobre a vida social e individual de forma lenta e incompleta. A modernidade, ao contrário de suas conotações mais populares, não é o mundo em estado drasticamente transformado. Como mostraram alguns críticos, é sobretudo a experiência híbrida e dissonante de viver intermitentemente no interior de espaços e velocidades modernizadas e, no entanto, habitar ao mesmo tempo os resquícios de "mundos da vida" pré-capitalistas, sejam sociais ou naturais. A imagem de Wright of Derby é uma revelação precoce da convergência e da contiguidade, na modernidade, de sistemas em última instância incompatíveis. A manufatura fabril, por exemplo, não extinguiria abruptamente os ritmos diurnos ou os laços sociais antigos dos meios agrários. Em vez disso, houve um longo período de coexistência durante o qual a vida no campo foi

Progressivamente desmantelada ou englobada por processos novos. Existem inúmeros exemplos da persistência, mesmo que parcial e degradada, de formas, valores, técnicas e hierarquias antigas no interior da modernização capitalista. Fredric Jameson sugere que, ainda no começo do século XX,

somente uma diminuta percentagem do espaço físico e social do Ocidente podia ser considerada completamente moderna em tecnologia ou produção, ou substancialmente burguesa em sua cultura de classe. Estes desenvolvimentos similares não foram concluídos na maior parte dos países europeus até o fim da Segunda Guerra Mundial.⁴

Embora se possa discutir como a modernização ocorreu em diferentes momentos da história, a periodização de Jameson nos lembra que o século XIX e boa parte do XX eram na verdade um mosaico de espaços e tempos dissociados, alguns racionalizados e moldados por novas exigências institucionais e de mercado, enquanto em muitos outros lugares sobreviviam, obstinados, padrões e pressupostos pré-modernos.

É particularmente significativo atribuir ao ano de 1945 a condição provisória de ponto de virada histórico. No nível concreto da especificidade histórica, pode-se lembrar que os nazistas, por exemplo, ao mesmo tempo que desenvolviam seus mísseis V-2, dependiam de 1,5 milhão de cavaleiros para transporte militar essencial.⁵ E o

mesmo para o truismo do século XX da “guerra mecanizada”. Mais impor-

tante — como mostraram escritores de Ernest Mandel a Tho-

mas Pynchon —, a Segunda Guerra Mundial, em seu caráter destrutivo e impacto global, constituiu um evento inédito de homogeneização, no qual foram destruídos por completo territórios, identidades e tecidos sociais ultrapassados. Ela criou, na medida do possível, uma *tabula rasa* que seria a plataforma da atual fase da globalização do capitalismo. A Segunda Guerra Mundial foi o cadinho no qual se forjaram novos paradigmas de comunicação, informação e controle, e no qual se consolidaram as conexões entre pesquisa científica, corporações transnacionais e poder militar.

A análise que Foucault faz das instituições disciplinares é uma das formas de mapear a tessitura tão desigual da modernização incompleta ou parcial ao longo do século e meio que precedeu a Segunda Guerra. Para ele, controlar e administrar populações potencialmente indisciplinadas — que haviam sido desatragadas de meios e padrões de trabalho pré-modernos — foi um dos problemas centrais confrontados pelos Estados pós-revolucionários e outros interesses poderosos no começo do século XIX. Surge nesse contexto uma tecnologia do poder que disseminou métodos de controlar o comportamento de grande número de pessoas — em fábricas, escolas, prisões, exércitos modernos e, mais tarde, nos escritórios das burocracias que pululavam. Sobre tudo na segunda metade do século XIX e no começo do século XX, os indivíduos eram literalmente confinados por boa parte do dia ou da semana (ou por muito mais tempo, no caso de prisões) a esses lugares, submetidos a um rol de rotinas e procedimentos obrigatórios. Esses eram também locais de treinamento, normalização e acumulação de conhecimento a respeito de encarcerados e empregados.

4 Fredric Jameson, “The End of Temporality”, *Critical Inquiry*, n. 4, v. 29, Chicago, 2003, p. 699 [ed. bras.: “O fim da temporalidade”, trad. Maurício Miranda, *ArtCultura*, n. 22, v. 13, Uberlândia, jan.-jun. 2011, p. 191.

5 Richard Overy, *Why the Allies Won*, Londres: Norton, 1995, p. 5.

Mas, ainda que Foucault tenha descrito as instituições disciplinares como um “*continuum* carcerário” a recobrir toda a sociedade, um elemento-chave do período histórico em questão é a existência paralela de tempos e lugares não regulados, não organizados e não supervisionados. Por mais elusiva que seja, a noção problemática de “vida cotidiana” é uma forma abrangente e valiosa de caracterizar o aglomerado instável e impreciso de tempos, comportamentos e locais que constituem de fato *camadas de vida não administrada*, vida descolada, ao menos em parte, de imperativos disciplinares. Ainda que atribuamos um status histórico de longa duração à vida cotidiana, imaginando-a como a base de todas as sociedades humanas, parece evidente que sua possibilidade e realização são dramaticamente transformadas pela ascensão do capitalismo. Suas bases materiais são submetidas a metamorfoses velozes, impulsionadas pela especialização econômica e pela privatização da experiência individual. No entanto, mesmo em meio a tais mudanças, a vida cotidiana é o repositório no qual são realocados os rudimentos persistentes da experiência pré-moderna, incluindo o sono.

Para Henri Lefebvre, repetição e hábito sempre foram aspectos essenciais do cotidiano. O cotidiano era inseparável de formas cíclicas de repetição, de noites e dias, estações e colheitas, trabalho e festividades, vigília e sono, necessidades da carne e sua satisfação. A despeito da erradicação contínua das tessituras reais da sociedade agrária, a vida cotidiana reteve obstinadamente, em sua estrutura, parte do pulso invisível e recorrente da vida vivida. Muitas das consequências da modernização capitalista, conforme se moldaram no século XIX e no início do século XX, pareciam anti-tiéticas ao cotidiano por serem fundamentalmente cumulativas, anticíclicas e ligadas ao desenvolvimento humano,

e também trouxeram consigo formas programadas de hábito e repetição. Há uma interação volátil e indefinida entre as camadas banais do cotidiano — que resistiram desde a pré-modernidade — e a insinuação gradativa de formas institucionalmente criadas de rotina e monotonia — que contaminam ou substituem experiências vinculadas a padrões mais antigos. Os meios sociais e comunicativos da feira ou do mercado são trocados pelo shopping center; a ocorrência periódica das festividades é substituída pelo tempo de lazer transformado em mercadoria; e inventa-se uma sequência interminável de necessidades falaciosas que rebaixam e humilham os atos simples de compartilhamento por meio dos quais os apetites humanos haviam sido, por muito tempo, atendidos ou satisfeitos. Uma das qualidades da obra de Lefebvre é sua recusa de uma relação abertamente antagonista entre modernidade e cotidiano — este é muito fugaz e indefinido para que possa ser imaginado como um campo de práticas contrárias aos códigos e instituições da modernização. Ainda que, em vários pontos da história, o cotidiano tenha sido o terreno a partir do qual formas de oposição e resistência poderiam ter surgido, é também de sua natureza adaptar-se e redefinir-se, muitas vezes de forma submissa, em resposta ao que nele irrompe ou que o invade. Alguns afirmaram que sua passividade também tem sido sua forma histórica de resiliência, mas nas últimas duas décadas essa crença tem se revelado difícil de sustentar.

No final dos anos 1940 e nos anos 1950, a ideia de vida cotidiana era uma forma de descrever o que havia sobrado, ou o que permanecia em face da modernização econômica, e da subdivisão crescente da atividade social. O cotidiano era a constelação vaga de espaços e tempos *fora* de tudo que era organizado e institucionalizado em torno do trabalho, da conformi-

dade social e do consumismo. Era o conjunto dos hábitos diários pouco notados, onde permanecíamos anônimos. Por escapar de toda tentativa de apreensão e não poder ser transformado em algo útil, alguns o viam como dotado de um núcleo de potencial revolucionário. Maurice Blanchot identificava sua essência perigosa no fato de ser anódino, tão visível quanto despercebido. Em francês, o adjetivo *quotidienne* evoca de maneira mais im-pactante a prática antiga de marcar e numerar a passagem do dia solar e enfatiza os ritmos diários que formavam há muito o fundamento da existência social. Mas Lefebvre, Debord e outros também descreveram nos anos 1950 a ocupação cada vez maior da vida cotidiana pelo consumo, pelo lazer organizado e pelo espetáculo. Nesse contexto, as revoltas do final dos anos 1960 foram, ao menos na Europa e nos Estados Unidos, travadas em torno da ideia de reconquistar o terreno da vida cotidiana das mãos da institucionalização e da especialização.

No entanto, com a contrarrevolução dos anos 1980 e a ascensão do neoliberalismo, a comercialização do computador pessoal e o desmantelamento de sistemas de proteção social, o ataque à vida cotidiana se tornou ainda mais feroz. O próprio tempo foi monetizado, e o indivíduo, redefinido como um agente econômico em tempo integral, mesmo no quadro do "capitalismo sem emprego".

Em um texto de 1990, curto mas significativo, Gilles Deleuze antecipava que a noção de sociedade disciplinar já não era um modelo adequado para explicar o funcionamento contemporâneo do poder.⁶ Ele delineava a emergência do que chamou de "sociedades de con-

6 Gilles Deleuze, "Post-critique on Control Societies", in *Negotiations*, trad. Martin Joughin, Nova York: Columbia University Press, 1995, pp. 177-82 (ed. bras.: "Post-scriptum sobre as sociedades de controle", in *Conversações 1972-1990*, trad. Peter Pál Peibart, São Paulo: Editora 34, 1992, pp. 219-26).

trole", nas quais a regulação institucional da vida social e individual procedia de forma contínua e ilimitada, operando efetivamente no regime 24/7. Para ele, ocorriam formas de coerção e vigilância em locais específicos na sociedade disciplinar — escola, trabalho e lar —, mas, quando ocupávamos os espaços *entre* esses locais, estávamos relativamente livres do monitoramento. É possível identificar esses diversos intervalos e espaços não regulados como componentes variados da vida cotidiana. Uma sociedade de controle, segundo Deleuze, é caracterizada pelo desaparecimento de brechas, espaços e tempos abertos. Mecanismos de comando e efeitos de normalização penetram em praticamente todos os lugares quase o tempo todo e se internalizam de forma mais completa e micrológica do que o poder disciplinar do século XIX e de boa parte do século XX. Deleuze não deixa dúvidas de que o surgimento desse regime de controle corresponde a transformações no sistema-mundo capitalista, à passagem do capitalismo industrial para o financeiro. Ele também afirma que todas as transformações tecnológicas recentes são apenas sintomáticas, uma manifestação de uma "mutação no capitalismo".

É claro que, por mais influente que o texto de Deleuze tenha sido, retrospectivamente as formas disciplinares de poder não desapareceram nem foram superadas, ao contrário do que ele afirma. As formas contínuas de controle que ele identifica constituíram-se como camada adicional de regulação, a par de formas de disciplina ainda em funcionamento e até ampliadas. *Contra* Deleuze, o uso de confinamento físico severo é maior hoje do que nunca, numa rede cada vez maior de prisões delirantemente panópticas. Sua evocação de espaços ilimitados, abertos e amorfos é desmentida pela construção 81

de divisas territoriais muradas e pelo fechamento de fronteiras, que têm como alvo populações e regiões específicas. Também retrospectivamente, podemos afirmar que Deleuze não abordou a sobreposição cada vez mais intensa entre sociedade de controle e a proliferação da invenção de necessidades individuais, típica da sociedade de consumo, para muito além dos produtos e mercadorias que eram obrigatórios mesmo na década de 1970. No entanto, em setores afluentes do planeta, o que era consumo se expandiu em direção à atividade 24/7, baseada em técnicas de personalização, de individualização, de interações com máquinas e de comunicação obrigatória. Modelar-se a si mesmo é o trabalho a que todos somos obrigados, e com diligência aprovamos a prescrição de continuamente nos reinventarmos a nós mesmos e administrar nossas identidades intrincadas. Como notou Zygmunt Bauman, talvez não nos damos conta de que não temos a opção de recusar esse trabalho interminável?⁷

Em um pequeno livro de Guy Debord, publicado um ano e meio antes do ensaio de Deleuze, encontramos conclusões surpreendentemente parecidas. Em seus *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, Debord mostra como os efeitos da dominação penetraram a existência individual com nova intensidade e abrangência. Ele não propõe uma mudança de paradigma como sugeriu Deleuze; em vez disso, indica que houve uma modificação na natureza do espetáculo, uma passagem do espetáculo *di-fuso* dos anos 1960 (o rótulo que utilizou

7 Ver Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity, 2000, pp. 53-76 [ed. bras.: *Modernidade líquida*, trad. Plínio Dentzien, Rio de Janeiro: Zahar, 2001, pp. 64-90].

permaneciam relativamente autônomas e livres dos efeitos do espetáculo, enquanto, no momento em que escreve (por volta de 1990), não há mais nenhuma. A vida cotidiana não tem mais relevância política — resiste apenas como simulação oca de sua antiga substancialidade. “Exceto uma herança ainda considerável, mas com tendência a diminuir, de livros e construções antigas [...] já não existe nada, na cultura e na natureza, que não tenha sido transformado e poluído segundo os meios e os interesses da indústria moderna.”⁸

Na época, Debord e Deleuze escreviam à contracorrente. O “breve século xx” chegava abruptamente ao fim, entre 1989 e 1991, com transformações que para muitos pareciam promissoras, incluindo a queda do Muro de Berlim e a dissolução da bipolaridade da Guerra Fria. Com as narrativas triunfalistas da globalização e as declarações fáceis do fim da competição histórica entre sistemas-mundo, vinham os “paradigmas”, amplamente propagandeados, para uma era pós-política e pós-ideológica. Vinte anos depois, é difícil imaginar a seriedade com a qual essas pretensões tolas foram enunciadas em nome de um Ocidente que parecia destinado a ocupar e remodelar, com naturalidade, todo o planeta. Não por acaso, esse foi também o momento em que a entidade vaga,

8 Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, trad. Malcolm Innie, Londres: Verso, 1990, p. 10 [ed. bras.: “Comentários sobre a sociedade do espetáculo”, in *A sociedade do espetáculo*, trad. Estrela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 173].

délica havia desaparecido, à medida que ficou mais claro que, embora o ciberespaço fosse, de fato, uma reinvenção do indivíduo, tal reinvenção e transformação eram realizadas por corporações internacionais.

Mas se aquele momento inaugural dos anos 1990 foi decisivo, isso ocorreu menos pelo surgimento de algo novo ou sem precedentes do que pela realização e consolidação de possibilidades sistêmicas ainda incipientes nos moinhos de Arkwright, e que se realizaram apenas parcialmente nas redes de transporte e de comunicação do século XIX. No final do século XX, houve uma integração maior e muito mais abrangente do sujeito humano à “continuidade constante” de um capitalismo 24/7 que sempre foi inerentemente global. Hoje, os domínios da comunicação, bem como da produção e da circulação de informação, operando permanentemente, penetram em todos os lugares. O alinhamento temporal do indivíduo com o funcionamento de mercados, em desenvolvimento há dois séculos, tornou irrelevantes as distinções entre trabalho e não trabalho, público e privado, vida cotidiana e meios institucionais organizados. Sob essas condições, continua sem controle a financeirização implacável de esferas antes autônomas de atividade social. O sono é a única barreira que resta, a única “condição natural” que subsiste e que o capitalismo não consegue eliminar.

No final da década de 1990, quando o Google era uma empresa privada que mal completava um ano de idade, seu futuro presidente já articulava o contexto no qual a empresa floresceria. O dr. Eric Schmidt declarou que o século XXI seria sinônimo do que chamou de “economia da atenção”, e que as corporações globais dominantes seriam aquelas que lo-

grassem mobilizar e captar o maior número de “globos oculares”.⁹ A intensidade da competição diária por acesso às horas de vigília de um indivíduo e o controle delas é resultado da enorme desproporção entre os limites humanos, temporais, e a quase infinita quantidade de “conteúdo” à venda. Mas o sucesso corporativo também será aferido pela quantidade de informação que pode ser extraída, acumulada e utilizada para prever e modificar o comportamento de qualquer indivíduo com identidade digital. Um dos objetivos de empresas como o Google, o Facebook e outras (daqui a cinco anos, os nomes podem ser outros) é normalizar e tornar indispensável, como esboçou Deleuze, a ideia de uma interface contínua – não literalmente sem costuras, mas uma ocupação relativamente ininterrupta com telas iluminadas de diversos tipos, que exigem constante interesse ou resposta. É claro que há interrupções, mas não são intervalos nos quais seja possível alimentar e apoiar qualquer tipo de contraprojeto ou linha de pensamento. Na medida em que a oportunidade de transações eletrônicas de todo tipo se torna onipresente, desaparecem os vestígios do que costumava ser a vida cotidiana livre de intrusões corporativas. A economia da atenção dissolve a distinção entre o pessoal e o profissional, entre entretenimento e informação, desbancados por uma funcionalidade compulsória de comunicação inerente e inexoravelmente 24/7. Mesmo como colocalismo contemporâneo, o termo “olhos” para o local de controle redefine a visão humana como uma atividade *motora* que pode ser submetida a direção e estímulo externos. O objetivo é refinar a capacidade de localizar o movimento do olho sobre ou no interior de locais ou pontos de interesse 85

⁹ Ver a Brazilian Digital, “Novell’s Annual Outlook Digital Me” Techno-logy in Work-Or-ld, January 1999.

intensamente visados. O olho é desalojado do reino da ótica e transformado em elemento intermediário de um circuito cujo resultado final é sempre uma resposta motora do corpo a uma solicitação eletrônica. É nesse contexto que o Google e outros *players* corporativos agora competem pelo domínio sobre o que restou do cotidiano. Alguém talvez pudesse dizer que aquilo que constitui a vida cotidiana se reinventa continuamente, florescendo hoje em áreas específicas de interação e expressão on-line. No entanto, se aceitamos que uma considerável noção de vida cotidiana é inseparável de seu anonimato fugidio, é difícil entender o que isso poderia ter em comum com um tempo no qual nossos gestos são todos gravados, permanentemente arquivados e processados com o objetivo de predeterminedar nossas escolhas e ações futuras.

Uma tradição crítica bastante conhecida, do final do século XIX, enxerga na padronização da experiência uma das características definidoras da modernidade ocidental. Em sua origem, a ideia de rotinização adveio do local de trabalho industrial e suas exigências de realização contínua de ações e tarefas repetitivas. No começo do século XX, o conceito foi expandido e incluiu aspectos fundamentais das sociedades de massa emergentes, tais como a uniformidade das burocracias estatais e corporativas e o impacto dos bens produzidos em massa no seio da moderna cultura de consumo. No entanto, durante boa parte do século passado, as esferas de trabalho e de lazer, do público e do privado, haviam mantido, na aparência ou na realidade, algum grau de distinção e separação. Em que pesem a rotinização e os hábitos muitas vezes opressores, a vida era para muitos uma tessitura diferenciada de rotinas variadas, entretidas com pelo menos alguns espaços e tempos não regulados.

Nesse sentido, o hábito pode situar o comportamento social real em algum lugar entre os extremos imaginados de uma sociedade de indivíduos adormecidos e uma nação mobilizada de indivíduos "despertos". É claro que, ao discutir os séculos XIX e XX, refiro-me a diversos fenômenos históricos únicos e específicos, bem como aos hábitos que eles produziram: as muitas estratégias de mecanização e racionalização da atividade em ambientes de trabalho e a padronização de muitas formas de consumo cultural, por exemplo. Parte de meu argumento geral é que convergências significativas dessas áreas tiveram um papel importante nas iniciativas neoliberais desde os anos 1980, resultando na emergência de formas de hábito que são inevitavelmente 24/7 e estão atreladas a mecanismos de poder que também operam de modo "contínuo e ilimitado".

No começo dos anos 1900, o problema do hábito na modernidade era uma questão para muitos filósofos e teóricos sociais que acreditavam na democracia participativa. Entre eles, John Dewey é o mais conhecido, em especial por seu receio de que formas de comportamento automáticas e rotineiras associadas à modernidade industrial entrassem em confronto com a possibilidade de existência de cidadãos inteligentes e reflexivos dos quais dependia a política democrática. Para Dewey, no entanto, a saída desse impasse era insistir, com seu otimismo característico, que o hábito em suas versões modernas seria capaz de produzir sua própria superação. A novidade e a comunicação fatalmente desencorajariam padrões repetitivos.

Cada hábito demanda condições apropriadas para seu exercício.

Quando os hábitos são numerosos e complexos, como no

caso do organismo humano, encontrar essas condições en-

volve procura e experimentação [...] Em um aparente paradoxo, o aumento do poder de criar hábitos implica maior suscetibilidade, sensibilidade e capacidade de reação.¹⁰

Seu profundo entendimento da natureza social do hábito o convenceria de que a sociedade se definia, em essência, pelos hábitos que a compunham, e esse era claramente um motivo pelo qual a reforma da educação fundamental lhe era tão cara; acreditava que hábitos “inteligentes” ou benéficos à coletividade poderiam ser alimentados pela pedagogia. Mas Dewey, nascido em 1859 (no mesmo ano de Bergson, que compartilhava muitas de suas preocupações), fazia parte de uma geração cuja formação intelectual se deu quando ainda era possível, se não perdável, explorar a ideia de novidade independentemente da dinâmica da produção e circulação capitalistas. Em meados do século XX, seria mais difícil — para ele ou para qualquer um — se esquivar do fato de que o novo é indissociável da reprodução monótona a serviço do presente, contra qualquer futuro verdadeiramente diverso. Por volta da década de 1950, a produção de novidades, sob todas as suas formas desalentadoras, tornara-se a atividade central das economias avançadas em todo o globo.

Quando Dewey morreu, em 1952, aos 93 anos, as novas modalidades de hábito já incluíam elementos essenciais do que viria a se tornar a sociedade de controle 24/7 delimitada por Deleuze, ou o espetáculo integrado de Debord.

Assim como a iluminação noturna nas fábricas de Arkwright forneceu uma pista do alinhamento futuro das temporalidades às necessidades do mercado, também a difusão

¹⁰ John Dewey, *Experience and Nature*, Chicago: Open Court, 1925, p. 229.

massiva da televisão nos anos 1950 instituiu outro ponto de vitrada na apropriação, pelo mercado, de tempos e espaços até então não anexados. Podemos imaginar, lado a lado, a pintura de Wright — cada uma das janelas da fábrica iluminada pelas lâmpadas a óleo que permitiam o trabalho contínuo —, e uma imagem de meados do século XX de um prédio não muito diferente — com o brilho dos aparelhos de televisão projetado em suas janelas. Nos dois casos, ocorre uma transformação entre o uso de fontes de luz e a construção social do tempo. O tubo de raios catódicos foi um exemplo decisivo e vívido de como o brilho e a tagarelice de um mundo público de transações penetraram mesmo o mais privado dos espaços e contaminaram o silêncio e a solidão — para Arendt, elementos essenciais à subsistência de indivíduos políticos. A televisão redefiniu rapidamente o significado de pertencimento a uma sociedade. Esgotou-se até mesmo o projeto de valorizar a educação e a participação cívica, na medida em que a cidadania foi suplantada pela condição de espectador.

Uma das muitas inovações da tevê consistiu na imposição de comportamentos homogêneos e habituais a esferas da vida antes sujeitas a formas de controle menos diretas. Ao mesmo tempo, ela criou condições que depois seriam essenciais para a “economia da atenção” 24/7 do século XXI. Surgida em meio aos efeitos retardados do choque da Segunda Guerra Mundial, a televisão era o local em que se desestabilizavam as relações entre exposição e proteção, ação e passividade, sono e vigília, publicidade e privacidade. A necessidade de uma aparência de continuidade e coesão social após Hiroshima e Auschwitz obliterou a capacidade radicalmente perturbadora da televisão. Em vez disso, atribui-se normalidade e coerência

a esse novo mundo televisivo contemplado por todos, em que uma coisa podia ser associada a qualquer outra. Era o antidoto omnipresente para o choque. Muito mais decisivo do que o rádio, o espaço da tevê foi cardinal — foi ela que rapidamente naturalizou a enorme desigualdade de escala entre os sistemas globais e as vidas locais e circunscritas dos indivíduos.

A reorganização relativamente súbita e ubíqua do tempo e da atividade humana que acompanhou a televisão conheceu poucos precedentes históricos. O cinema e o rádio anteciparam parte das mudanças estruturais introduzidas por ela. No intervalo de menos de quinze anos, populações inteiras foram colocadas em um estado prolongado de relativa imobilidade. Centenas de milhões de indivíduos de repente começaram a ficar muitas horas do dia e da noite sentados, mais ou menos estáticos, perto de objetos reluzentes, iluminados. Toda a miríade de formas de passar, usar, desperdiçar, aguentar ou dividir o tempo antes da televisão foi substituída por modos mais uniformes de duração e por um estreitamento da capacidade de reação sensorial. A televisão trouxe mudanças igualmente importantes para o mundo social externo e para a paisagem psíquica interna, revolvendo as relações entre esses dois polos, causando um imenso deslocamento da práxis humana a um leque muito mais circunscrito e invariável de relativa inatividade.

Como apontaram diversos estudiosos, a televisão está longe de ser uma invenção tecnológica autônoma. Ainda que os engenheiros dos anos 1920 pudessem dispor de suas premissas científicas e mecânicas, ela só assumiu sua forma depois da Segunda Guerra Mundial — no contexto de uma economia global baseada na mercadorria e dominada pelos Estados Unidos, 90 e de uma nova mobilidade demográfica em termos dos

padrões da vida cotidiana.¹¹ À medida que perderam eficácia as normas disciplinares do local de trabalho e das escolas, a televisão se transformou em instrumento de regulação, introduzindo efeitos de sujeição e supervisão antes desconhecidos. É por isso que ela é um elemento crucial, passível de inúmeras adaptações, num quadro de transição (ou de uma troca de guarda) relativamente longo, que levou décadas, de um mundo de instituições disciplinares mais antigas a um mundo de controle 24/7. É possível argumentar que, nas décadas de 1950 e 1960, ela introduziu nos lares estratégias disciplinares moldadas em outros contextos. Apesar dos estilos de vida mais desenraizados e transitórios do pós-guerra, os efeitos da televisão foram sedentarizantes: os indivíduos, fixos em seus lugares, ficam apartados uns dos outros e esvaziados de eficácia política. Isso corresponde, ao menos em parte, a um modelo industrial de existência próprio do local de trabalho. Apesar de não haver trabalho físico, é um arranjo no qual a administração dos indivíduos coincide com a produção de mais-valia — nessa nova acumulação, o que conta é a audiência.

Em retrospecto, durante esse período de vinte anos ou mais, do começo dos anos 1950 aos anos 1970, a televisão nos Estados Unidos foi um sistema notavelmente estável, com poucos canais, formato fixo de programação e sem um fluxo contínuo de produtos tecnológicos concorrentes.

As emissoras conformavam sua programação aos padrões de sono tradicionais, com interrupções noturnas — embora o padrão de teste para as madrugadas parecesse antecipar as inevitáveis transmissões 24/7 que não demorariam a chegar. Discute-se muito se essa 91

11. Sobre os modelos institucionais concorrentes da televisão na década de 1930, ver meu artigo

"Attention, Spectacle, Counter-memory", in Tom McDonough (org.), *Guy Debord and the Situationist International*. Cambridge, MIT Press, 2002.

fase corresponde à hegemonia mundial norte-americana do pós-guerra e ao caráter monopolista da indústria de radiodifusão. Ao final dos anos 1970, talvez antes, a palavra "televisão" sugeria e recobria muito mais do que os objetos e canais que denotava literalmente. A televisão se tornou uma figura nebulosa, mas carregada, usada para evocar a tessitura da modernidade e uma vida cotidiana transformada. A palavra tornava concretas, localizáveis, experiências mais amplas de desrealização. Aludia à deterioração de um mundo imediato mais palpável e à normalização de deslocamentos espectrais da modernização, transformados em presença familiar nos âmbitos mais íntimos de nossas vidas. A televisão encarnava a falsidade do mundo, mas também eliminava qualquer posição a partir da qual um mundo "verdadeiro" pudesse ser imaginado. Demonstrava efeitos do poder que não poderiam ser explicados segundo os polos conhecidos do coercitivo e do não coercitivo, apesar de suas muitas caracterizações como um instrumento de controle do comportamento, de "máquina de influência" a "imagem-vírus". Em vez de a cultura saturada da televisão diminuir a capacidade de ação humana, sua presença ostensiva deixou claro que a própria capacidade de ação é uma noção mutável e historicamente determinada.

A era da televisão do pós-guerra acabou, claramente, em meados dos anos 1980. Já em 1983, com a ampla disponibilidade do videocassete e o estabelecimento do padrão VHS, consórcios de videogames e a tevê a cabo comercial alteraram de forma significativa as posições e capacidades da televisão até aquele momento. Em meados dos anos 1980, o computador pessoal começou a ser comercializado, e no início da década de 1990 esse produto ubíquo anunciaria simbolicamente

o advento de uma sociedade de controle depois de uma longa fase de transição. A década de 1980 é muitas vezes caracterizada como um período durante o qual foi abandonado o papel meramente receptivo ou passivo do antigo espectador da televisão. Segundo essa versão, surgiu um usuário mais criativo de um campo muito mais amplo de recursos de mídia, capaz de intervir ativamente no uso de produtos tecnológicos e que, no começo dos anos 1990, conseguiu interagir com redes globais de informação. As possibilidades de interação dessas novas ferramentas foram vendidas como capacitadoras e intrinsecamente democráticas e anti-hierárquicas — ainda que boa parte da força desse mito tenha sido esvaziada desde então. Celebrava-se mais precisamente como interatividade a mobilização e habituação do indivíduo a um conjunto aberto de tarefas e rotinas, bastante além do que se exigia de qualquer pessoa nos anos 1950 e 1960. A televisão havia colonizado arenas importantes do tempo vivido, mas o neoliberalismo exigia que houvesse uma extração de valor muito mais metódica do tempo de televisão e, no princípio, de toda hora de vigília. Nesse sentido, o capitalismo 24/7 não é a mera apreensão contínua ou sequencial da atenção, mas também uma composição densa do tempo em camadas, na qual múltiplas operações ou atrações podem ser atendidas quase simultaneamente, independente de onde estamos ou do que estamos fazendo. Os assim chamados aparelhos "smart" recebem esse nome não tanto pelas vantagens que podem oferecer aos indivíduos, mas por sua capacidade de integrar o usuário a rotinas 24/7 de forma mais completa.

No entanto, seria um equívoco pensar que houve uma total ruptura com o modelo supostamente passivo e receptivo da televisão. A tendência recente da teoria sobre mídia tem

tido avançar ou suspender a linguagem de ruptura ou descon-tinuidade na discussão das relações entre “velhas” mídias e “novas” tecnologias digitais. Os antigos modelos e dispositivos persistem sob diversas formas de hibridismo, convergência, tolerância ou recuperação. Independente da explicação teórica, é claro que a televisão, ou pelo menos elementos fundadores do que ela costumava ser, se amalgamaram aos novos serviços, redes e aparelhos, nos quais suas capacidades e efeitos são continuamente modificados. Mesmo assim, como indicam estatísticas recentes sobre os hábitos dos espectadores, parte significativa de nosso mundo 24/7 é preenchido pelo televisivo. Pesquisas de mercado da Nielsen datadas de 2010 mostraram que o norte-americano médio consumiu conteúdo em vídeo, de diversos tipos, por cerca de cinco horas ao dia. Algumas dessas horas coincidem com outras atividades e dispositivos; nossa relação com o vídeo agora implica um leque de tarefas e opções de gerenciamento — como se viu no capítulo anterior. Mesmo assim, é importante reconhecer, ainda que não seja possível quantificar, a persistência e a durabilidade de algumas das condições originais que definiram a relação da televisão com o espectador.

Em 2006, pesquisadores da Universidade Cornell publicaram os resultados de um estudo vertical que continha algumas hipóteses sobre a reorganização da televisão nos anos 1980. O projeto de pesquisa recolheu dados que sugerem uma correlação entre os hábitos de televisão de crianças muito novas e o autismo.¹² Uma das problemáticas centrais nos estudos de autismo tem sido explicar o aumento extraordinário e anômalo em sua frequência a partir de meados até o final dos anos 1980. Desde o final dos

12 Michael Waldman, Sean Nicholson e Nodir Adilov, “Does Television Cause Autism?”, *NBER Working Paper Series*, n. 12632, Cambridge, out. 2006.

anos 1970, quando o autismo atingia uma em 2,5 mil crianças, a taxa de incidência cresceu tanto que, há alguns anos, atingia aproximadamente uma em 150 crianças, sem indícios de estabilização. Predisposição genética, ampliação dos critérios de diagnóstico, ocorrências pré-natais, infecções, idade dos pais, vacinas e outros fatores ambientais foram algumas das causas aventadas. A particularidade da pesquisa de Cornell consistiu em expandir a noção do fator “ambiental”, a fim de incluir algo tão universal e aparentemente inócuo como o aparelho de tevê. Bem, a televisão estava presente nos lares norte-americanos desde os anos 1950. Por que teria consequências marcadamente diferentes a partir dos anos 1980? O estudo sugere que uma nova combinação de fatores ocorreu naquela década — em particular, a ampla difusão da tevê a cabo, a multiplicação de canais e videocassetes para crianças, a popularidade dos aparelhos VCR, bem como o considerável aumento de lares com dois ou mais televisores. Assim, havia, e ainda há, condições que expunham dia-riamente crianças muito jovens à televisão, por longos períodos. Suas conclusões específicas foram relativamente cautelosas: assis-tir tevê por períodos prolongados antes dos três anos de idade pode disparar o transtorno em crianças “predispostas”.

Muitos consideraram inaceitáveis as implicações mais amplas desse estudo, que também foi objeto de ataques e escárnio. Ele não só fazia a insinuação herética de que a tevê pudesse ter um impacto físico catastrófico no desenvolvimento humano — podendo gerar danos permanentes na aquisição de linguagem e na capacidade de interação social —, como considerou patológicos os efeitos e consequências reais do que antes eram características *metafóricas*. Independente do que pesquisas futuras possam provar ou refutar a respeito da associação 95

entre televisão e autismo. Cornell colocou em primeiro plano alguns traços definitivos da experiência do aparelho. Para comentar, ressaltou uma obviedade: televisores e telas de muitos tipos, em número crescente, estão integrando o ambiente de vigília de crianças cada vez mais jovens. Mais importante, afastou de vez a ideia de que assistimos atentamente: para efeitos de pesquisa, *somos expostos* a uma fonte de luz e som. Dadas a fragilidade e a vulnerabilidade de crianças muito pequenas — o objeto do estudo —, isso implica reconsiderar a exposição em termos de danos físicos permanentes ao sistema nervoso.

A televisão, como Raymond Williams e outros mostraram, jamais envolveu simplesmente a escolha de assistir a determinados programas — era uma interface mais promíscua com um fluxo de estímulos luminosos, embora com diversos tipos de conteúdo narrativo.¹³ A despeito de a natureza da atração fisiológica da televisão ainda não ter sido especificada (e talvez nunca o seja), um número crescente de evidências estatísticas e factuais vem confirmando o truismo de que ela é altamente viciante. No entanto, a *tevé* criou o fenômeno pouco comum de um vício incapaz de oferecer a recompensa mais básica de qualquer substância causadora de dependência: ela não oferece nem mesmo uma sensação temporária de bem-estar ou prazer intensificado, ou a passagem gratificante, ainda que breve, a um estado de dor-mência e inconsciência. Quando a ligamos, não sentimos excitação ou descarga de sensações de nenhum tipo. Ao contrário, há uma lenta passagem a um vazio do qual temos dificuldade de nos desligar. Esse é um traço decisivo da

era do vício tecnológico: podemos voltar repetidas vezes a um vácuo neutro de baixa intensidade afetiva. No estudo

¹³ Raymond Williams, *Television: Technology and Cultural Form*, Nova York: Schocken, 1974.

bastante comentado de Kubey e Csikszentmihalyi, a maioria dos entrevistados relatou que assistir televisão por períodos longos os fazia sentir pior do que quando não assistiam, e mesmo assim eles se viam compelidos a insistir nesse comportamento.¹⁴ Quanto mais assistiam, pior se sentiam. As centenas de estudos sobre depressão e uso de internet apresentam resultados semelhantes. Mesmo o caráter quase viciante associado à pornografia na internet e a games violentos parece conduzir rapidamente a um aplastamento da capacidade de reação e à substituição do prazer pela necessidade de repetição.

A televisão inaugurou toda uma categoria de dispositivos hoje à nossa disposição, quase sempre usados segundo padrões de hábito que envolvem atenção difusa e semi-automatismo. Nesse sentido, eles são parte de estratégias mais amplas de poder, nas quais o objetivo não é o engano em massa, mas estados de neutralização e inatividade, nos quais somos destruídos do tempo. Mesmo em repetições habituais, porém, permanece um fio de esperança — uma esperança sabidamente falsa — de que um clique ou um toque a mais possa dar acesso a algo que nos libertaria da monotonia insuportável em que estamos imersos. Uma das formas de incapacitação em ambientes 24/7 é a perda da faculdade de sonhar acordado ou de qualquer tipo de introspecção distraída que costumava ocorrer nos intervalos de horas lentas ou vazias. Uma das atrações dos sistemas e produtos atuais é a velocidade de operação: tornou-se intolerável esperar que um dispositivo carregue ou se conecte. Quando há atrasos ou intervalos de tempo vazio, raramente são brechas para a errância da consciência, na qual nos liberta-

¹⁴ Robert Kubey e Mihaly Csikszentmihalyi, *Attention and the Quality of Life: How Viewing Shapes Everyday Experience*, Athlinton: Fritzman, 1990.

mos das imposições e demandas do presente imediato. Há uma incompatibilidade profunda entre tudo aquilo que se asseme-
lha ao devaneio e as prioridades de eficiência, funcionalidade e velocidade.

Nossa atenção evidentemente experimenta intervalos que escapam ao controle 24/7. Dos primórdios da televisão a, sobretudo, os últimos vinte anos, viemos nos familiarizando com os momentos de transição, quando desligamos um aparelho depois de horas inersas em ambiente televisivo ou digital. Há, inevitavelmente, um breve *antes* que o mundo se recomponha por completo em sua familiaridade impensada e invisível. É um momento de desorientação, durante o qual o ambiente que nos rodeia — por exemplo, uma sala e seus objetos — parece ao mesmo tempo vago e opressivo em sua materialidade desgastada pelo tempo, seu peso, sua vulnerabilidade ao estrago, mas também em sua resistência inflexível a desaparecer instantaneamente com um clique. Temos uma intuição fugaz da disparidade entre nosso sentimento de conectividade eletrônica ilimitada e os limites duradouros do corpo e da finitude física. Esses momentos eram geralmente restritos aos locais físicos nos quais os aparelhos — ainda não portáteis — estavam disponíveis. Com o crescente número de dispositivos, que usamos praticamente à guisa de próteses, essas transições ocorrem em qualquer lugar, público ou privado. Agora vivemos a experiência de passar, súbita e frequentemente, da imersão num casulo de controle e personalização à contingência de um mundo compartilhado cujo cerne resiste ao controle. A experiência dessas transições só reforça nossa atração pelo primeiro estágio e amplifica a ilusão de que não temos nada a ver com a aparente
98 tacanhez e insuficiência do mundo que compartilhamos.

No capitalismo 24/7, qualquer forma de sociabilidade que ultrapasse o mero interesse individual está condenada ao desaparecimento — e as relações interpessoais que constituem a base do espaço público se tornam irrelevantes para nosso isolamento digital fantasmagórico.

Na abertura do curta-metragem *La Jetée* (1962), Chris Marker apresenta um futuro pós-apocalíptico, no qual os sobreviventes se apinham em subterrâneos sob cidades em ruínas, permanentemente exilados da luz do dia. Nesse futuro próximo, as autoridades, desesperadas, realizam experiências com formas toscas de viagem no tempo, em busca de ajuda para escapar daquele enclausramento. Tal estado crítico se deve em parte à deterioração e perda de memória que afeta — com poucas exceções — a todos os indivíduos. O protagonista, objeto das experiências, foi escolhido por sua capacidade de reter uma imagem do passado. É evidente que *La Jetée* não é uma história sobre o futuro, mas uma meditação sobre o presente — aqui, o início dos anos 1960. Marker nos pinta um tempo obscuro, à sombra dos campos de extermínio, da destruição de Hiroshima e da tortura na Argélia (como os trabalhos contemporâneos de Alain Resnais (*Hiroshima meu amor*), Jacques Rivette (*Paris nos pertence*), Joseph Losey (*Malditos*), Fritz Lang (*Os mil olhos do dr. Mabuse*), Jacques Tourneur (*The Fearmakers*) e muitos outros, o filme parece se perguntar como permanecer humano diante de um mundo desolador, quando se desfizeram os laços que nos conectam e vigoram formas malévolas de racionalidade. Ainda que a resposta de Marker para essa questão permaneça vaga, *La Jetée* afirma que a imaginação é indispensável à sobrevivência coletiva. Para o cineasta, isso implica misturar as capacidades visionárias tanto da memória como da criação, o que no filme se traduz pela imagem do protagonista privado da visão, com os olhos vendados. Apesar de grande parte da narrativa consistir de imagens recordadas ou imagi-

CAPÍTULO QUATRO

nadas, uma de suas premissas originais é esse modelo de um vidente cujas habilidades visuais regulares foram desativadas em circunstâncias que remetem à tortura e a experiências médicas desumanas da guerra e dos anos que a seguiram.

Marker se afasta de concepções de visão "interior" que pressupõem autonomia e autossuficiência do vidente. Em *La Jetée*, a liberdade subjetiva do vidente é limitada, em parte até direcionada, pela coerção externa de sua circunstância, e a recuperação (ou criação) extraordinária de imagens mentais ocorre numa sobreposição ambígua de, por um lado, escassez e medo, e, por outro, o fluxo maravilhoso de uma vida interior. O cineasta está claramente familiarizado com anteriores explorações do sonho e do devaneio (de Rousseau a Nerval, Proust, Bachelard e outros), mas o devaneio de seu protagonista não é a mera suspensão aleatória de si em um fluxo de consciência. Na verdade, sua errância entre imagens é sempre contrabalancada pelas exigências de um presente catastrófico, pela angústia de um estado de urgência e pelo uso do "biopoder" para forçar a cooperação mnemônica. Marker talvez estivesse aludindo ao poeta surrealista Robert Desnos, conhecido pela capacidade de cair em estados de sono profundo próximos ao transe, durante os quais era tomado por jorros verbais oníricos. O médium Desnos, que nos anos 1930 apresentava um programa de rádio sobre sonhos bastante popular, acabou condenado a uma situação não muito diferente daquela retratada na abertura de *La Jetée*: foi deportado para Auschwitz em 1944, transferido para outros campos, e morreu de tifo dias após o fim da guerra.

A riqueza do filme de Marker provém em boa parte do distanciamento entre sua fotografia e noções empíricas de realidade ou modelos indiciais da mídia fotográfica. Uma

imagem é "verdadeira", afetivamente verdadeira, quando consegue conferir verdade à intensidade de um momento vivido ou recordado. Por exemplo, quando o protagonista tem suas primeiras lembranças (ou sonhos) do passado, não há a menor dúvida a respeito do estado ontológico dessas imagens geradas internamente: são pássaros "reais", crianças "reais", aparentemente mais autênticos do que a prisão subterrânea que o cerca. Marker realiza sua obra num momento em que, na França como em outros países, há uma consciência crescente dos efeitos entorpecentes de uma cultura padronizada e saturada de imagens. Ao resistir às restrições e à administração técnica do presente, *La Jetée* exhibe a dificuldade extrema e a euforia de sua vocação central: "imaginar ou sonhar um outro tempo". Marker defende a necessidade de tal projeto visionário, mas também revela sua fragilidade e, talvez, seu fracasso inelutável. Mas, para a década de 1960 que começava e para a geração seguinte, ele criou um momento utópico, não no futuro ainda por ser realizado, mas na imbricação de memória e presente, na indissociabilidade vivida de sono e vigília, de sonho e vida, numa visão onírica da vida como a promessa inextinguível do despertar.

(*) Grande momento do filme ocorre quando a sequência es-tabla de fotografamas é brevemente suplantada pela ilusão cinematográfica de olhos humanos se abrindo, como se saíssem do sono. Essa aparência de vida animada (também criada a partir de imagens estáticas) parece uma resposta indireta a *Psicose* (1960), de Hitchcock. Nesse filme de dois anos antes, Marker deve ter aberto vindo a tomada que Hitchcock faz de Janet Leigh, após sua perna começar ser assassinada no chuveiro — caída no chão do banheiro, de olhos bem abertos. Tem-se a impressão, mesmo depois de assistir à cena diversas vezes, que foi utilizado um 103

mesmo fotograma para sugerir a imobilidade de um cadáver — um ator não teria sido capaz de suprimir de forma tão completa a motilidade e o tremor na musculatura de olhos e rosto em uma tomada de mais de 25 segundos. Antes do corte da câmera, porém, uma gota de água cai no cabelo da atriz, numa prova abrupta de que o rosto imóvel, cujos olhos estão abertos, foi mostrado em “tempo real”, cronometrado pelo som do chuveiro aberto. Em sua excelente análise dessa sequência, Laura Mulvey levanta questões que também são relevantes para *La Jetée*:

O paradoxo, no cinema, da fronteira incerta entre imobilidade e movimento também encontra uma visibilidade fugaz. A imobilidade do cadáver é um lembrete de que os corpos vivos e em movimento são apenas fotografamas animados e que a homologia entre imobilidade e morte volta para assombrar a imagem em movimento.¹

Mas nesse contexto o que une Marker a Hitchcock é a forma pela qual a relação de cada um deles com a base estática do movimento cinematográfico se origina de intuições mais profundas a respeito da tessitura da experiência social contemporânea.

La Jetée e *Psicose* revelam, no começo dos anos 1960, como a transformação ou o congelamento da vida em coisas ou imagens perturba o padrão de tempo histórico no qual toda mudança é possível. O caráter sombrio de *Psicose* advém de um presente no qual uma tentativa patológica de imobilizar o tempo e as identidades colide desastrosamente com a modernidade desenraizada e anônima. O amálgama

hitchcockiano de lar ancestral e motel de beira de estrada reúne dois componentes

¹ Laura Mulvey, *Death 24 x a Second. London: Reaktion, 2006*, pp. 87-88.

intimamente ligados da experiência de meados do século XX. Na velha casa dos Bates, todas as identificações tradicionais de lugar, família e continuidade se reduzem a uma resistência mórbida a qualquer alteração da matriz doméstica imaginária. Tempo, desenvolvimento e maturação foram interrompidos naquele espaço que lembra um museu, amplificado pelo recurso de Norman à taxidermia. Inventada nos anos 1820, a taxidermia já foi descrita como exemplo de um paradigma da “ressurreição”, no qual diferentes técnicas produzem a ilusão de vida a partir de algo morto ou inerte.² Ela está presente tanto em *Psicose* como em *La Jetée*, como um “efeito de realidade” que é inerente à ilustração cinematográfica e fotográfica.

Mas se Norman é o proprietário-curador da casa na colina “historicamente preservada”, ele é também o gerente daquele emblema central da modernidade, que expressa o não lugar e a mobilidade: o motel. Em seu anonimato degradado, o estabelecimento surge como um terreno de importância lateral, sem profundidade, de fluxo e de permutabilidade, de uma vida temporária e provisória, nutrida apenas pela circulação do dinheiro — cujo objetivo principal é “expulsar a infelicidade”. A estrutura vertical da casa de família petrificada e a mescla horizontal entre motel-estrada-desmanche-de-automóveis são elementos interdependentes de um mundo cindido e cada vez mais inanimado. As palavras de abertura do cine-romance *La Jetée* traduzem sua afinidade temática com um elemento crucial da história de fundo em *Psicose*: “Esta é a história de um homem marcado por uma imagem de infância, pela cena violenta que o perturbou...”. No entanto, o modo como Marker reconstrói a memória, o modo como a história, tempo e imagem indica sua afiliação

² Ver Stephen Bann, *The Clothing of Clois*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

a uma herança intelectual muito diferente, distante da ambivalência com que Hitchcock mantém em relação ao desejo. A memória, para o indivíduo, pode estar danificada ou incompleta, mas, como as estátuas arruinadas na visita ao museu em *La Jetée*, pelo menos contém possíveis caminhos para a liberdade individual. Mesmo a taxidermia no filme de Marker — baleias e outros mamíferos, uma amostra de história natural — não é uma natureza-morta perturbadora, mas um vislumbre, no presente, da ausência de tempo. Os objetos não são uma forma simbólica de sobrevivência face ao caráter destrutivo do tempo, mas uma apreensão do maravilhoso, de um real que está fora da dualidade de vida / morte ou vigília / sonho.

Mas as rotas de fuga em *La Jetée* estão ameaçadas por poderes institucionais que instrumentalizam o protagonista, transformando-o temporariamente em objeto útil, relegado em seguida ao status de coisa descartável. Em termos redutores, os elementos narrativos do filme de Marker podem lembrar um grande número de cenários de ficção científica, a partir dos anos 1950, no qual sonhos ou memórias são apresentados como fenômenos passíveis de exame e intervenção externos. (Em *La Jetée*: “A polícia do campo espionava até os sonhos.”) Mas, ao longo da última década ou até antes, o que em geral se restringia aos limites especulativos de um gênero de ficção popular tomou a imaginação coletiva, alimentada e reforçada por muitas fontes. Basicamente, a ideia parte da difundida premissa de que os sonhos podem ser transformados em objeto, de que são entidades à parte que, com o desenvolvimento da tecnologia necessária, poderiam ser gravados e de alguma maneira reproduzidos ou baixados. Nos últimos anos, a imprensa divulgou de forma sensacionalista pesquisas da Universidade da Cali-

fórnia, em Berkeley, e do Instituto Max Planck, em Berlim, que usavam dados de ressonância magnética da atividade do córtex visual em pessoas adormecidas para gerar imagens digitais que supostamente representariam os seus sonhos. Filmes de alto orçamento como *A origem* (2010), de Christopher Nolan, aprofundam a noção de que os sonhos são realmente um produto passível de ser usado e manipulado como outros tipos de conteúdo midiático. A credibilidade de fantasias desse gênero é reforçada pelo anúncio de programas de pesquisa sobre o cérebro, como por exemplo o desenvolvimento de escâneres cerebrais que, alojados em aeroportos e outros locais, logo serão capazes de detectar “pensamentos nocivos” de possíveis terroristas.

Mais que a evidente improbabilidade, ou o absurdo, da eventual realização de projetos como esses, importa a maneira como enformam e regulam a imaginação contemporânea. O conceito de sonho vem sendo remodelado para se transformar em algo como um software de mídia ou um tipo de “conteúdo” que, em princípio, poderíamos acessar de modo instrumental. Essa noção generalizada de acessibilidade deriva de elementos da cultura popular que surgiram em meados dos anos 1980 na ficção cibernética, mas que rapidamente contaminaram uma sensibilidade coletiva mais ampla. De diversas maneiras, desenvolveram-se figuras para novos tipos de interface ou circuitos ligando a mente ou o sistema nervoso a operações e fluxos de sistemas externos. A ideia de uma conexão neurológica real a uma rede ou matriz global servia, na maioria dos casos, para valorizar padrões intensos de exposição a fluxos de imagens, informações ou códigos. Ao se impor ao sonho um modelo de input/output, obtém-se, entre outros, a homogeneização da experiência interna e dos conteúdos das redes de comunicação, além

de se reduzir a formatos digitais o caráter infinitamente amorfo da vida mental. O romance *Altered Carbon* (2002), de Richard K. Morgan, ilustra uma corrente de ficção contemporânea que trata a consciência individual como algo passível de ser digitalizado, baixado, armazenado, instalado em um novo corpo, podendo interagir com bancos infinitos de dados. Ao mesmo tempo, narrativas que apresentam em detalhes níveis tão delirantes de exposição são normalmente tratadas como fábulas de poder, apesar da total assimetria entre o indivíduo e a escala inconcebível da "rede". A moral da história, de um modo ou de outro, demonstra como o heroísmo empreendedor é capaz de vencer essa assimetria e tirar proveito de sua incomensurabilidade para o benefício individual. A tese, porém, não seria a permeabilidade entre uma vida interior imaculada e técnicas e processos externos, mas sinalizaria a tendência mais generalizada de repensar todas as facetas da experiência individual como contínuas e compatíveis com as exigências do acelerado consumismo 24/7. Ainda que o ato de sonhar sempre escape a tal apropriação, ele não deixa de ser representado como um software ou conteúdo destacável do eu, algo que pode circular eletronicamente ou ser publicado como vídeo na internet. A atividade onírica é parte de um conjunto maior de processos no qual tudo que já foi considerado pessoal precisa ser recriado e reposicionado a fim de acrescentar valor — monetário ou simbólico — às nossas identidades visuais.

Apesar das críticas que recebeu nas últimas décadas, o conceito de reificação — ou qualquer abordagem a ele relacionada — continua importante para a compreensão do capitalismo global e da cultura tecnológica. Que se parta ou não de um ponto de vista marxista, não há como ignorar que a internet e as comunicações digitais impulsionaram uma implacável

processo de financeirização e mercantilização que abrange um número cada vez maior de esferas da vida individual e social, criando um campo de condições marcadamente diferente do de décadas passadas. Ainda na década de 1960, a crítica à cultura de consumo identificou as linhas gerais da dissonância entre, de um lado, ambientes saturados de imagens e produtos, e, de outro, o indivíduo. Embora enredado na superficialidade e falsidade desses ambientes, o indivíduo os percebia — ainda que de modo vago — como fundamentalmente discrepantes de seus desejos e necessidades vitais. Consumiam-se sem cessar produtos que não cumpriam o que prometiam, promessas muitas vezes fraudulentas. Agora, no entanto, parece-nos datada e impertinente a ideia de que exista uma divergência entre o mundo humano e o funcionamento de sistemas globais capazes de ocupar cada hora de vigília de nossas vidas. É forte a pressão sobre os indivíduos, para que se reimaginem e se reconfigurem como seres dotados da mesma consistência e valor das mercadorias desmaterializadas e das conexões sociais em que estão profundamente imersos. A reificação chegou ao ponto de exigir que o indivíduo invente uma concepção de si que otimize ou viabilize sua participação em ambientes e velocidades digitais. Paradoxalmente, isso significa assumir um papel inerte e inanimado — termos que talvez pareçam extremamente inadequados para dar conta da relação especular e de identificação que, por meio da tecnologia, mantemos com acontecimentos e processos instáveis e intangíveis. Mas é por não podermos entrar, literalmente, em nenhuma das miragens eletrônicas que constituem o mercado conectado do consumo global, que somos obrigados a inventar compatibilidades fantasmagóricas entre o humano e um reino de escolhas essencialmente "invivível".

Ainda que seres vivos reais não possam se harmonizar com as demandas do capitalismo 24/7, somos incitados a suspender ou disfarçar ilusoriamente algumas das aborrecidas limitações da experiência vivida, seja emocional ou biológica. Metáforas do inerte ou do inanimado também operam como um escudo protetor ou entorpecente, que nos impede reconhecer o brutal sacrifício da vida para o triunfo de dispositivos econômicos e institucionais do mundo contemporâneo. Difundiu-se a ilusão de que, quanto mais a biosfera terrestre é aniquilada ou irremediavelmente danificada, mais os seres humanos poderiam, num passe de mágica, dela se dissociar, transferindo à mecânica do capitalismo global as relações de interdependência. Quanto mais nos identificamos com os substitutos eletrônicos virtuais do eu físico, mais parecemos simular nosso descomprometimento com o biocídio em curso por todo o planeta. E, ao mesmo tempo, tornamo-nos assustadoramente indiferentes à fragilidade e à transitoriedade das coisas vivas reais. No mercado contemporâneo, os diversos produtos e serviços que prometem “reverter o processo de envelhecimento”, em vez de tratar do medo da morte, oferecem maneiras superficiais de simular as propriedades e temporalidades não humanas das zonas digitais que habitamos durante boa parte do dia. E mais: a crença de que podemos subsistir independentemente da catástrofe ambiental coexiste com fantasias de sobrevivência ou prosperidade individual no contexto da destruição da sociedade civil e da eliminação de instituições minimamente voltadas à proteção social ou de apoio mútuo — seja educação pública, serviço social ou saúde para os necessitados.

Essa nova cartografia da experiência de reificação pode ser ilustrada pela diferença de duas obras afins, uma dos

anos 1960 e outra dos anos 1980: o romance *O caçador de andróides*, de Philip K. Dick, e o filme *Blade Runner*, dirigido por Ridley Scott. No futuro próximo em que se passa o romance de Dick, animais vivos são uma das mercadorias mais raras, uma vez que o colapso ambiental e a radiação nuclear extinguiram boa parte deles. Grandes corporações investem nos poucos que restam, e só os muito ricos podem possuí-los. O máximo que um sujeito de classe média consegue comprar é um animal cibernético artificial, no geral idêntico a um animal vivo, mas sem a consciência de que as pessoas existem, capaz apenas de respostas programadas — no fundo, ele permanece uma coisa irreduzível e insensível. Daí a importância, no livro, da lista de preços regularmente publicada com os valores correntes de qualquer espécie de animal vivo sobrevivente (o *Catálogo Sidney de Animais & Aves*). Dick relata o momento em que o protagonista vê um guaxinim de verdade na vitrine dos escritórios de uma empresa de robótica:

Não era surpresa o que sentia, mas algo mais parecido com desejo. Em silêncio, afastou-se da balconista em direção à gaiola mais próxima. Já sentia o cheiro, os vários odores das criaturas, de pé, sentadas, ou, no caso do que pareceu ser um guaxinim, adormecidas. Nunca em toda sua vida ele vira um guaxinim. [...] Num reação automática, sacou do bolso seu muito consultado catálogo. Sidney e procurou, em todas as categorias, pelo guaxinim. Os preços, claro, vinham em itálico; como os cavalos de Percheron, não havia no mercado nenhum à venda, por qualquer preço. O catálogo Sidney simplesmente mencionava o valor da última transação que envolvia um guaxinim. Era astronômico.

A própria etiqueta de preço, o valor em dólares, é o *locus* de uma nostalgia profundo e de um vazio emocional. Mesmo abstratamente, o preço é um signo que se reveste de nosso sentimento de assombro e desejo por algo vivo e vulnerável como nós mesmos, algo capaz de superar o que Dick chama de “a tirania do objeto”.

Boa parte de sua obra de ficção é uma análise pungente do custo subjetivo de viver em uma realidade submetida a anulação e demolição contínuas. Dick é o grande cronista de um mundo fantasmagórico, saturado de mercadorias e colorido pela transitoriedade e pela perda. Seus romances, em particular os escritos entre 1964 e 1970, costumam acompanhar um indivíduo que resiste até certo ponto, mas no geral apenas luta para sobreviver à deterioração em curso do mundo. Sua obra oferece uma das grandes análises literárias dos custos psíquicos da reificação, do que ele chama de “uma abstração maligna peculiar” da cultura do capitalismo de meados do século XX. Dick descreve um campo social que foi repetidamente refeito e modernizado, mas que preserva a imagem de um presente estratificado e coberto pelos detritos ou pela persistência abjeta de fases anteriores da modernização. Na obra de Dick, estamos presos a coisas inexploravelmente condenadas a uma inutilidade esqualida que se insinua como condição da experiência humana.

Mas se, no livro, há a recusa em capitular diante das leis de uma existência reificada, algo muito diferente ocorre na versão cinematográfica. O que, no romance, era a descrição do dilaceramento incessante e mesquinho da experiência individual, no filme transforma-se em uma celebração desesperançada da petrificação e da “abstração maligna” frente à qual Dick recuou. Lançado durante os primeiros anos da era Reagan-Thatcher, *Blade Runner* esboça uma reconfiguração da

emergente cultura de consumo global que se estabeleceria mais solidamente nos anos 1990. Em vez de rastrear a cisão entre o eu e seu meio, a película afirma a assimilação funcional do indivíduo aos circuitos e mecanismos de um campo expandido de mercantilização. Torna emocionalmente confiável o limiar sombrio no qual os produtos tecnológicos das corporações se convertem em objetos de nossos desejos, de nossas esperanças. O filme dá corpo aos espaços indiferenciados nos quais máquinas e humanos são intercambiáveis, nos quais perdem o sentido as distinções entre vivo e inanimado, memórias humanas e implantes de memórias fabricadas. A desorientação distópica de *Blade Runner* poderia representar a lessitura de um paraíso perdido, mas já não existem recordações para sequer lamentar essa perda.

Muitas décadas depois, uma indiferenciação semelhante impregna a maioria dos setores da cultura tecnológica de massa. A representação ficcional dos sonhos como algo que pode ser acessado e transformado em objeto é apenas parte do cenário da demanda infundável pela terceirização de nossas vidas para formatos digitais pré-fabricados. Em uma hiperexpansão da lógica do espetáculo, ocorre uma remontagem do eu que resulta em um novo híbrido de consumidor e objeto de consumo. Se algo tão privado e aparentemente interior como o sonho é agora objeto de sofisticadas máquinas de ressonância, passível de ser imaginado na cultura de massa como conteúdo a ser baixado, há então poucos obstáculos à objetificação de aspectos da vida individual que podem ser mais facilmente realocados em formatos digitais. Todos, dizem-nos — não apenas empresas e instituições —, precisam de uma “presença on-line”, de proposição 24/7, a fim de evitar a irrelevância social ou o 113

fracasso profissional. Mas a promoção desses supostos benefícios acoberta a transferência da maioria das relações sociais a formas monetizadas e quantificáveis. É também uma mudança das condições da vida individual que tornam a privacidade impossível e que nos transformam em local permanente de coleta de dados e vigilância. Acumulamos um mosaico de identidades substituíveis que substituem 24/7, sem dormir, continuamente, como personificações inanimadas mais do que como extensões do eu. “Inanimado”, aqui, menos que a ausência literal de movimento, significa uma liberação simulada dos estorvos de estar vivo que são incompatíveis com a circulação e com a troca. O empobrecimento sensorial, a percepção reduzida ao hábito e as respostas programadas são resultados inevitáveis de nosso alinhamento aos inúmeros produtos, serviços e “amigos” que consumimos, administramos e acumulamos durante a vigília.

Algumas das questões mais básicas em torno do sono e do sonho, relevantes até hoje, foram colocadas por Aristóteles. Ele resistiu à tentação de tratar o sono como uma condição monolítica, o mero contrário da vigília, porque a experiência para aquele que dorme não cessa — ele queria saber qual era exatamente o status dos dados perceptivos que chamamos “sonho”. Em que medida são processos de imaginação, sensoriais ou apenas psicológicos? Aristóteles e seus contemporâneos, assim como a maioria das sociedades pré-modernas, criaram distinções qualitativas entre os tipos de sonhos — por exemplo, entre aqueles que pareciam apenas repetir as emoções e eventos do passado recente, e os mais raros, que pareciam ter força profética ou de revelação. Apesar da diversidade de concepções desde a Anti-

guidade até os anos 1500, aceita-se quase universalmente que o sonho é intrínseco à vida dos indivíduos e das comunidades. Apenas no século XVII a particularidade do sonho começa a ser marginalizada e cair em descrédito: ele não pode se amoldar a concepções da vida mental baseadas na percepção sensorial empírica ou no pensamento racional abstrato. Mesmo antes, em meados do século XV — com o desenvolvimento de técnicas de representação elaboradas e quantificadas com o objetivo de excluir a falta de lógica e a inconsistência das visões oníricas —, a arte europeia rejeitara a possibilidade de interação entre sonho e vigília. Certamente, nas franjas de um Ocidente que se modernizava, persistiram concepções dissonantes em relação ao sono e ao sonho, em que pese o vasto processo de expropriação e incapacitação nos séculos XVIII e XIX, quando o sonho foi apartado de qualquer vínculo residual com visões de mundo mágico-teológicas. A capacidade imaginativa do sonhador foi implacavelmente erodida, e o papel do visionário foi reservado a uma minoria tolerada de poetas, artistas e loucos. A modernização não poderia prosseguir num mundo povoado por uma massa de indivíduos convencidos do valor ou potência de suas próprias visões ou vozes internas.

A partir do século XIX, novas indústrias da imagem (e, depois, de formas sonoras) transformaram profundamente a própria possibilidade de experiências “visionárias”. Nas décadas de 1840 e de 1840, multiplicaram-se as pesquisas sobre certos aspectos da visão humana considerados “subjetivos” ou pertencentes ao corpo, resultando de causas ou ações internas. O caso mais significativo dizia respeito a imagens residuais, fenômenos óticos e nervosos, vividamente discerníveis para o sujeito de olhos fechados. Um grande número de estudos científicos 115

sobre a duração das imagens residuais acabou acarretando o rápido desenvolvimento de tecnologias afins, por meio das quais a experiência perceptiva podia ser produzida externamente para um novo tipo de consumidor visual.³ Entre elas, o fenacistoópio, o zootropo e, mais tarde, uma variedade de atrações pré-cinematográficas. No entanto, a partir dos anos 1830, uma classe bastante diferente de eventos visuais subjetivos passou a ser explorada, muitas vezes pelos mesmos pesquisadores. Muito mais resistentes à quantificação e ao controle, ficaram conhecidas como “imagens hipnagógicas”: acontecimentos visuais multiformes (frequentemente inseparáveis de outros sentidos) exclusivos de um estado de consciência que paira entre a vigília e o sono. No entanto, o conhecimento a respeito desse fenômeno de evasão não tinha nenhuma aplicação prática ou comercializável evidente, e ao final do século XIX o estudo de imagens hipnagógicas cessou, ou se restringiu a pesquisas

3 Ver meu livro *Techiniques of the Observer: On Vision and Modernity in the 19th Century*, Cambridge: MIT Press, 1991 (ed. bras.: *Técnicas do observador: Visão e modernidade no século XIX*, trad. Verrah Chamma, Rio de Janeiro: Contraponto, 2012).

4 Italo Calvino. *Six Memos for the Next Millennium*, Cambridge: Harvard University Press, 1988. p. 92 (ed. bras.: *Seis propostas para o novo milênio. Lições americanas*, trad. Ivo Barroso, São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 107-08).

talvez o momento mais decisivo para o processo de desvalorização do sonho tenha ocorrido no último ano do século XIX, quando Freud terminou de escrever

116 *A interpretação dos sonhos*. Numa

formulação famosa, ele caracterizava o sonho como uma arena, protegida, de irracionalidade primitiva: “Aquilo que outrora dominava durante a vigília, quando a vida psíquica ainda era jovem e inepta, parece ter sido banido para a vida noturna [...] *O sonho é uma parcela de vida psíquica infantil superada*”.⁵ Para Freud, o sonho era motivo de inquietação tanto quanto os estados de transe, e seu trabalho nesse campo é um leito de Procusto no qual ele tentou domar o que estava além de seu controle e compreensão. Ainda que há algum tempo estejamos na era pós-freudiana, versões redutoras de suas ideias se tornaram senso comum para muitos que jamais leram uma palavra sequer de sua obra.

O truismo amplamente aceito de que todo sonho consiste na expressão confusa e disfarçada de um desejo reprimido é uma redução colossal da multiplicidade de experiências oníricas. A predisposição de boa parte da cultura ocidental em aceitar as linhas gerais dessa tese só evidencia o quanto a primazia do desejo e da necessidade de cada um penetrou e enformou a compreensão burguesa de si mesma no começo do século XX.

5 Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, trad. James Strachey, Nova York: Avon, 1964, p. 606 (ed. bras.: *A interpretação dos sonhos*, trad. Renato Zwick, Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 595).

6 Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, v. 1 (Cambridge: MIT Press, 1964), pp. 49-50 (ed. bras.: *Il principio di speranza*, v. 1, trad. Nélito Schneider, Rio de Janeiro: Contraponto, 2003, pp. 53-54).

Como disseram Ernst Bloch e outros, a natureza dos desejos e impulsos passou por mudanças históricas enormes nos últimos quatrocentos anos.⁶ Sem falar de um período ainda maior durante o qual a noção de “desejo individual” talvez não tivesse sentido algum. Depois de pouco mais de um século, não é difícil constatar a irrelevância de algumas afirmações de Freud. Hoje não é possível imaginar um desejo 117

ou uma vontade *individual* tão inconfessável que não possa ser conscientemente reconhecida e realizada de forma indireta. Durante as horas de vigília, reality shows e sites da internet reproduzem em detalhes romances ou tensões familiares “proibidos”, enquanto a pornografia on-line e games violentos satisfazem desejos antes inomináveis. O inconfessável, nesse ambiente, é o desejo por reverter as condições onipresentes de isolamento social, injustiça econômica e egoísmo compulsório.

A privatização freudiana dos sonhos é um dos indícios de uma supressão maior de seu provável significado coletivo. Por todo o século XX, os anseios só poderiam estar ligados a necessidades *individuais* — a casa dos sonhos, o carro incrível ou férias maravilhosas. Freud foi um dos muitos que pensaram que o grupo ou a comunidade desempenhariam um papel regressivo na economia do desejo, e sua obra é um dos exemplos da aversão burguesa à multidão, ou à horda, cujas ações grupais implicavam inevitavelmente em recusas impensadas e infantis da responsabilidade individual madura. A redução psicanalítica, porém, além de proibir anseios e necessidades que transcendam o desejo e a vontade individuais de posse, recusa a possibilidade de uma atividade onírica compreendida como um processo incessante e turbulento de convergência entre o presente vivido e os fantasmas de um futuro fugidio e ainda indiscernível. Confinada categoricamente quaisquer sonhos, anseios, a um campo de eventos esquecidos dos primeiros anos de nossa vida. E, ao delegar ao analista a capacidade de compreendê-los, incapacita ainda mais o indivíduo que sonha. Se os sonhos são veículos de anseios humanos, talvez estes sejam a expressão do desejo *inassaciável* que leva as pessoas a vencer o confinamento isolador e privatizante do eu.

Entre as poucas vozes no século XX a defender a importância social do sonho, uma das mais conhecidas foi André Breton, apoiado por seus pares, como Desnos, do grupo surrealista. Estimulado pela obra de Freud, mas ciente dos limites dela, Breton imaginou uma reciprocidade ou circulação criativa entre eventos de sonho e vigília, que seria parte de uma revolução no terreno da vida cotidiana. Pretendia desfazer qualquer oposição entre agir e sonhar, afirmando que um nutria o outro. No início dos anos 1930, porém, quando Breton escrevia, suas propostas colidiram com pressupostos da esquerda, segundo os quais o compromisso com a práxis revolucionária parecia ser a antítese do sonho enquanto impotente anseio por mudança. O curso subsequente dos eventos na Europa nos anos 1930 tornou mais improvável a relevância política das propostas do surrealista. Mesmo assim, suas páginas em *Os usos comunicantes*, nas quais imagina Paris vista ao amanhecer do alto da Sacré-Coeur, são uma evocação extraordinária dos anseios e poderes coletivos latentes de uma multidão de indivíduos adormecidos.⁷ Ele capta, no limiar entre escuridão e luz, entre a restauração do sono e o dia de trabalho, uma colaboração ainda por vir entre trabalho e sonho que animará a “eliminação do mundo capitalista”. Não é de admirar que Freud, depois de ler esse texto que Breton lhe enviou, reagisse com uma incompreensão condescendente.

Mas pelo menos a psicanálise manifestou um interesse sério, ainda que limitado, pelo sonho, considerando-o um estado que indiretamente poderia proporcionar o conhecimento de processos inacessíveis à investigação empírica (pelo menos antes das novas ferramentas das ciências neurológicas). Muito

⁷ André Breton, *Os usos comunicantes*, trans. Wald, Mary Ann e David Geoffrey, Ithaca: Mohawk University Press, 1990.

mais predominantes, hoje, são o desdém e a indiferença que tratam o sonho como mero ajuste autorregulatório da sobrecarga sensorial da vigília. O conteúdo específico do sonho, semântico ou afetivo, é essencialmente irrelevante para as explicações neuroquímicas. Com exceção da literatura *new age* e de terapias centradas no sonho como caminho para o "crescimento interior" ou autoconhecimento, a maioria das pessoas ignora e não se interessa pela própria produção onírica, que talvez pareça, na superfície, uma série de versões lamentavelmente fragmentárias ou imperfeitas de como a mídia de massa representa o sonho.

Vivemos uma era em que geralmente se proíbem anseios não ligados a aquisição, acumulação e o poder individuais. Em um mundo 24/7, esses limites são impostos tanto pelo próprio indivíduo quanto pelo ambiente, mas a possibilidade de autorregulação resulta de desenvolvimentos que remontam a muitas décadas. O neoliberalismo não só atacou os compromissos sociais herdados do New Deal, como também exigiu o desmantelamento e a erradicação das conquistas políticas e sociais concretas dos anos 1960. Foram eliminadas ou postas em descrédito esperanças, ideias e práticas associadas às culturas dos anos 1960 nos Estados Unidos e em partes da Europa. Como disseram, de forma convincente, Immanuel Wallerstein e outros, é um equívoco não retratar 1968 como a crista de uma revolução mundial sem precedentes em escala, composta de lutas plurais em muitas esferas, com determinantes complexos. Igualmente, os últimos trinta anos ou mais têm de ser entendidos como uma longa fase de contrarrevolução contínua. É evidente como a dimensão das insurreições contra o sistema na Ásia, na América Latina e nos guetos urbanos dos Estados Unidos exigiu o uso massivo de formas interconectadas de violência econômica, penal

e militar ao longo desse período — modalidades de violência que continuam a evoluir no presente, à medida que desponta uma nova onda de lutas e "primaveras". Por exemplo, o atual encarceramento em massa de milhões de afro-americanos tem origem nas consequências dos levantes urbanos dos anos 1960.

No final dos anos 1970, porém, começou a eclodir uma contrainsurgência paralela, fundamentalmente ideológica, em que pese a amplitude de seu escopo. Em sua mira, uma constelação provisória de formas de sociabilidade que, uma vez destruídas ou deformadas, franqueariam a aceitação global de modalidades mais hostis do capitalismo financeiro e da expansão da monetização da vida cotidiana. Entrelaçado aos movimentos especificamente políticos dos anos 1960, emergia um vasto conjunto de desafios informais às exigências institucionais por privatização e segregação social, à ganância do consumismo e à manutenção de hierarquias de classes. Eram desafios que se anunciavam de modo vacilante, ingênuo, incompleto — por meio de ações e da criatividade de novas coletividades e subjetividades, mas também pela defesa de comunidades existentes. Lembremos a ocupação temporária e a ativação de espaços sovietais; a demanda por noções desindividualizadas do corpo e do eu; experimentos com linguagem e formas alternativas de troca; a criação de novas sexualidades e a preservação de marginalidades definidas não por um centro repressivo, mas por suas próprias formas instáveis de organização.

Das muitas camadas da cultura e da política dos anos 1960, diversos fenômenos difundidos e inter-relacionados exigiram reação e erradicação resolutas no longo prazo. Talvez o principal tenha sido a compreensão coletiva e individual a que se chegou a partir de experiências diretas nos anos 1960 —, 121

de que a felicidade poderia não estar relacionada a propriedade, aquisição de produtos ou status individual, e, em vez disso, surgiria diretamente da vida compartilhada e da ação de grupos. As palavras de Gary Snyder, ditas em 1969, representam uma das muitas articulações desse *êthos* difundido, ainda que de vida breve: "A verdadeira riqueza é não precisar de coisa nenhuma". Igualmente ameaçadores ao poder foram o desenvolvimento de novas formas de associação que introduziram uma permeabilidade, ainda que limitada, entre as classes sociais, bem como uma série de afrontas à sacralidade da propriedade privada. Incentivos e promessas quiméricas de mobilidade ascendente começaram a perder terreno entre os jovens, e ocorreram contestações generalizadas, embora difusas, repensando o protagonismo e a necessidade do trabalho. "Abandonar" escola ou trabalho era muito mais desafiador ao sistema do que muitos gostariam de admitir. Os anos 1980 assistiram ao início de uma campanha contínua pela transformação da pobreza material em algo vergonhoso e repulsivo. O movimento antibelicista havia gerado uma identificação ampla com o pacifismo e uma empatia pública com as vítimas da guerra; nos anos 1980, porém, uma cultura da agressividade e da violência eliminou e substituiu, em todas as áreas, as condições que alimentavam essas correntes. O fato de milhões de norte-americanos supostamente liberais ou progressistas agora declararem que "apoiam as tropas", enquanto permanecem em silêncio a respeito dos milhares de assassinos em guerras imperialistas, atesta o sucesso dessas medidas reacionárias. A partir dos anos 1980 — e desde então de maneira contínua —, esses eventos dos anos 1960 e seus participantes foram ferozmente convertidos em caricaturas ocas, em objetos de ridículo, demonização e banalização. Mas a extensão

e a crueldade das falsificações históricas são uma indicação do perigo representado pela cultura dos anos 1960, mesmo após sua morte. Apesar de as experiências do período com formas de comunitarismo parecerem talvez novas em relação à esquerda dos anos 1930 e 1940, elas fizeram parte do ressurgimento de sonhos praticamente enterrados do século XIX, quando a possibilidade de um socialismo de auxílio mútuo, de um mundo desprovido de propriedade privada, floresceu como elementos visíveis de um imaginário coletivo de contestação.

A principal investida da contrarrevolução foi promover a eliminação ou a financeirização das combinações sociais que antes ofereciam apoio a muitos tipos de atividades cooperativas. Devido à apropriação de espaços e recursos públicos pela lógica do mercado, as pessoas foram expropriadas de diversas formas coletivas de apoio mútuo e compartilhamento. A carona, por exemplo, uma prática de cooperação simples e disseminada, foi transformada em um evento de alto risco com consequências terríveis, se não letais. Agora chegamos ao ponto em que há leis em estados norte-americanos que criminalizam a doação de comida para moradores de rua ou para imigrantes sem documentos. Fredric Jameson e outros revelaram em detalhes o funcionamento de uma proibição cultural, no nível estrutural, que impede até mesmo imaginar alternativas ao isolamento desolador da experiência individual na dinâmica competitiva da sociedade capitalista. São impensáveis as possibilidades de uma vida monádica ou comunitária. Em 1965, uma típica imagem negativa da vida coletiva era, por exemplo, a dos bolcheviques instalando famílias soturnas de trabalhadores na casa espaçosa e impecável do dr. Jivago, no filme de David Lean. No último quarto de século, o comunitário tem sido apresentado

como o pior dos pesadelos. Por exemplo, em um retrato neoconservador recente da Revolução Cultural chinesa, as medidas contra a propriedade privada e os privilégios de classe e em favor de formações sociais coletivas são comparadas aos crimes mais monstruosos da história mundial. Em uma escala menor, há as incontáveis narrativas de comunidades, similares a seitas, de convertidos obedientes, controlados por loucos homicidas e manipuladores cínicos. Desde 1871, ecoando temores burgueses finiseculares, a ideia de comunidade derivada de qualquer forma de socialismo continua a ser sistemicamente intolerável. A cooperativa, enquanto conjunto vivido de relações, não pode ser mostrada — só pode ser representada como paródia das relações de dominação existentes. De muitas formas diferentes, o ataque a valores de coletividade e cooperação é articulado por meio da noção de que a liberdade é estar livre de qualquer dependência em relação aos outros, enquanto na verdade vivemos uma sujeição mais completa ao funcionamento "livre" dos mercados. Como mostrou Harold Bloom, a verdadeira religião norte-americana é "ser livre de outras pessoas". Nos círculos acadêmicos, o ataque da direita à cooperação é reforçado pela moda intelectual de denunciar a ideia ou possibilidade da comunidade por suas supostas exclusões e tendências fascistas latentes. Uma das principais formas de controle dos últimos trinta anos tem sido garantir que não haja alternativas viáveis a padrões privatizados de viver.

A *Crítica da razão dialética*, de Jean-Paul Sartre, uma das grandes obras do pensamento social dos anos 1960, oferece uma descrição poderosa de como um "mundo da vida" monádico se perpetua e se torna invisível. Depreciado ou ignorado durante o auge da desconstrução nos Estados Unidos na era

Reagan-Thatcher, é um livro notavelmente relevante para as tessituras transformadas do cotidiano contemporâneo. *Central à Crítica* é sua reflexão a respeito das estratégias sistêmicas de separaçãõ que impedem que a realidade objetiva da vida cotidiana seja percebida pelos indivíduos que a habitam — um problema não menos agudo hoje do que quando foi escrita, no final dos anos 1950. Abordava diversos temas inter-relacionados, entre os quais nossa relativa incapacidade de ver a natureza de nossa situação no mundo. Para o bem ou para o mal, Sartre decidiu usar a expressão, um tanto pesada, "prático-inerte" como categoria crucial da realidade social. Mas a estranheza desse neologismo transmite algo paradoxal: a vida pública e privada zune em meio a uma azáfama nunca vista, e toda essa animação e atividade incessante está a serviço de uma paralisia real, da manutenção da inércia das relações existentes.

"Prático-inerte" foi o modo como Sartre designou o mundo cotidiano sedimentado, institucional, constituído de energia humana, mas que se manifesta como o imenso acúmulo de atividade passiva rotineira. Funciona tal uma ilusão coletiva que transforma a experiência da solidão e da impotência individuais em algo aparentemente natural ou inexorável. "O campo prático-inerte é o campo de nossa servidão [...] as forças 'aquinhadas' e aos aparelhos 'antissociais'." O termo-chave para essa impotência é "serialidade", e com ele Sartre oferece sua notável análise da produção contínua da solidão como um lastro fundamental do capitalismo. A serialidade é a dispersão da coletividade em um agregado de indivíduos emancipados que se relacionam apenas na base de identidades ocas ou narcísicas. Aos exemplos famosos de Sartre, de permanecer em fila para tomar ônibus, ficar preso no trânsito e fazer compras no

supermercado, poderíamos acrescentar o imenso tempo gasto hoje em atividades e trocas eletrônicas sem sentido. Seja em meados do século XX, seja hoje, a serialidade é a produção entorpecente e incessante do mesmo. É o peso de todas as contradições que, implacáveis, agem contra nossas próprias intenções, amores e esperanças.

Não por acaso, Sartre — como muitos outros críticos europeus — se valeu de *Técnica e civilização*, de Lewis Mumford, um estudo histórico de formas racionalizadas de organização social que dependiam da automatização do comportamento, do treinamento de homens para funcionar de forma habitual e repetitiva. Sartre descreve não apenas o isolamento individual, mas a serialidade que subjaz a situações de caráter manifestamente coletivo ou grupal. Ele usa a noção de “recoerência” para explicar como modalidades de conformismo e homogeneidade de massa são geradas na cultura imaterial ou material. Sua análise extraordinária do rádio oferece um modelo vital e relevante para debates recentes sobre as consequências das redes sociais e de telecomunicação. O rádio era um exemplo do que ele chamou de “ajuntamentos indiretos”; produzia “somente a unidade fora de si na matéria orgânica dos indivíduos: mas determina-os na separação e garante, na medida em que estão separados, a comunicação entre eles pela alteridade”.⁸ É pena que seu plano para um estudo da televisão no segundo volume da *Crítica* jamais tenha sido levado a cabo, apesar de terem sobrevivido seus apontamentos para essa seção.

O projeto sartreano de compreensão histórica converge para um tipo muito diferente de grupo em sua teorização do

8 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, v. 1, trad. Alan Sheridan-Smith, Londres: Verso, 1976, p. 271 [ed. bras.: *Crítica da razão dialética*, trad. Guilherme João de Freitas Teixeira, Rio de Janeiro: DFEA, 2002, p. 376].

“grupo fundido” ou “grupo em fusão”. É apenas por meio dessa formação privilegiada, mas precária, que se pode sair do peso do da serialização e do isolamento. Seu aparecimento na história significa a realização de um grupo cuja práxis é capaz de criar novas formas de sociabilidade, e muitas seções da *Crítica* são dedicadas a longas análises da emergência de grupos fundidos em lutas revolucionárias e anticoloniais específicas. Para Deleuze e Guattari, o modelo de Sartre é “profundamente correto”.⁹ Eles o veem como a inversão de ideias feitas a respeito da luta de classes: para Sartre, a espontaneidade de classe não existia, só a espontaneidade do grupo. Ser tão somente membro de uma classe ou de um partido político era permanecer preso a uma identidade serial. Apenas um ato *perceptivo* — um modo não habitual de olhar — poderia disparar a derubada do prático-inerte, pelo reconhecimento esclarecedor de nosso próprio pertencimento imediato e vivido a um grupo de indivíduos com as mesmas experiências materiais e subjetivas. Em resumo, travava-se de discernir, num momento carregado de amargura ou raiva, uma condição comum e uma interdependência. Fazia-se um salto de consciência para apreender nos outros nosso próprio

9 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Anti-Œdipus: Capitalism and Schizoanalysis*, trad. Robert Hurley, Mark Seem e Helen R. Lane, Nova York: Viking, 1977, p. 256 [ed. bras.: *O anti-Œdipo: Capitalismo e esquizofrenia*, trad. Luiz R. L. Orlando, São Paulo: Editora 34, 2000, p. 340].

alheamento, e essa descoberta seria a base da “liquidação da serialidade” e sua “substituição pela comunidade”. A realidade seria, pois, reconfigurada, a fim de incluir a compreensão de que existem objetivos e projetos compartilhados, que aquilo que mais queremos não pode ser obtido de modo individual, mas pela práxis comum de um grupo, mesmo que o grupo ou a comunidade assim formada seja historicamente passageira. 127

É evidente que essa seção da *Crítica* levanta questões cruciais a respeito da natureza ou da possibilidade de movimentos revolucionários hoje, e da real conformação dos grupos. Também nos indagamos se as atuais formas de segregação eletrônica e gestão perceptiva seriam parte de condições que poderiam inibir ou desviar os processos que Sartre examina. Em essência, os novos estratos das redes de comunicação e sua miríade de aplicações não seriam novos estratos do prático-inerte? Novas apropriações da vida cotidiana — a cuja estrutura cambiante a serialidade seria intrínseca? Toda interface eletrônica 24/7, toda imersão massiva, num nível microológico, na cultura tecnológica contemporânea pode ser considerada uma nova unidade negativa entre passividade e alteridade.

Outro livro dos anos 1960, bastante diferente da *Crítica*, abordava alguns desses temas de maneira igualmente relevante para os eventos políticos de então. Apesar de na época os autores pertencerem a grupos opostos, seria inútil negar algumas semelhanças entre as formulações de Sartre e de Debord, em sua *A sociedade do espetáculo*, de 1967. Evidentemente, Debord substituiu a noção das determinações do grupo fundido pelo destino histórico dos conselhos de trabalhadores. No entanto, a questão imediatamente vital que ambos enfrentam diz respeito às circunstâncias que impedem ou ampliam as possibilidades de uma ação política coletiva. Hoje é ainda maior a urgência dessa questão, considerando-se a continuidade e os desdobramentos dos eventos insurreccionais que começaram em 2011 na Tunísia, no Egito, em Wisconsin, na Espanha, em Oakland, no Bahrein, no parque Zuccotti e em outros lugares. Vale a pena lembrar que os últimos parágrafos do livro de Debord colocam em primeiro plano o problema da comunicação. Ele não é o único

a enfatizar o vínculo entre as palavras “comunidade” e “comunicação” — comunicação não como a transmissão de mensagens, mas, de alguma maneira, um *éthos* de compartilhamento. O espetáculo, ele diz, é a expropriação daquela possibilidade, é a produção de um tipo de comunicação unidirecional que ele define como “um autismo generalizado”. Debord compreendeu que, por volta dos anos 1960, o capitalismo havia promovido o colapso sistemático da faculdade de encontro (*rencontre*), substituindo-a “por uma alucinação social, uma ilusão de encontro”.¹⁰

A relevância contemporânea desses textos — em particular nesse momento em que, em nome do potencial revolucionário das mídias sociais, são feitas afirmações bizarras e ambíguas — está no fato de eles nos permitirem pensar quais encontros, hoje, são de fato possíveis. Mais especificamente, quais encontros podem levar a novas formações, a novas capacidades de insurgência, e onde podem ocorrer — em quais espaços ou temporalidades? Quanto da troca e da circulação de informação eletrônicas hoje

é uma amplificação colossal do que Sartre chamou de “inversão da práxis em atividade prático-inerte”? Quanto da energia investida em blogar, no mundo todo — por cerca de centenas de milhões de pessoas, muitas vezes utilizando a linguagem da resistência — é equivalente ao autismo em massa identificado por Debord? Se é claro que o ativismo político passa pelo uso criativo das ferramentas disponíveis e dos recursos materiais, isso não implica que tais ferramentas possuam valores

¹⁰ Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, trad. Donald Nicholson-Smith. Nova York: Zone Books, 1995, pp. 52-53 [ed. bras.: *A sociedade do espetáculo*, trad. Estrela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, pp. 39-40. A tradutora brasileira optou por solução diversa da que foi mantida aqui: “[...] eis o que é preciso compreender como uma organização sistemática da falha da faculdade de encontro”, e como a sua substituição por um *fato alucinatório social*: a falsa consciência do encontro, a ilusão do encontro.”].

redentores intrínsecos. Lênin, Trótski e seus camaradas utilizaram cada uma das tecnologias de comunicação disponíveis em 1917, mas eles jamais as elevaram à condição de determinantes privilegiados e sacrossantos de toda uma constelação de eventos históricos, como fizeram alguns ciberativistas ao exaltar o papel das mídias sociais em movimentos e levantes políticos recentes. Mistificar as redes e atribuir-lhes capacidades quase mágicas assemelha-se a acreditar num esquema Ponzi¹¹ que automaticamente redimiria os fracos e oprimidos. Os mitos da natureza ignatária e capacitadora dessa tecnologia foram cultivados por uma razão. Agências de polícia da ordem global só podem agradecer a preferência dos ativistas por concentrarem sua organização em torno de estratégias ligadas à internet, por meio das quais voluntariamente se arrebanharam no ciberespaço — lá, vigilância estatal, sabotagem e manipulação são muito mais fáceis do que nas comunidades e localidades reais onde encontros reais ocorrem. Se o objetivo é a transformação social extrema, as mídias eletrônicas em sua forma atual, amplamente disponíveis, não deixam de ser úteis — mas só funcionam se subordinadas a lutas e encontros que ocorrem em outro lugar. Se as redes não estão a serviço de relações já existentes, forjadas a partir de experiências e proximidade compartilhadas, elas irão apenas reproduzir e reforçar as segregações, a opacidade, as dissimulações e o interesse próprio inerentes a seu uso. Qualquer turbulência social cujas fontes primárias estejam nas mídias sociais será, inevitavelmente, efêmera e inconsequente em termos históricos.

11. Em 1920, o fralo-americano Charles Ponzi criou um esquema em pirâmide para especulação com selos em supostas transações internacionais. Num primeiro momento, a renumeração rápida atraiu milhares de pequenos investidores e rendeu milhões de dólares a Ponzi, mas a fraude logo veio a público e as autoridades monetárias desbarataram o esquema. [N.E.]

D'Est [Do Leste], filme de Chantal Akerman realizado entre 1991 e início de 1992, transmite uma percepção intensa das circunstâncias desse importante momento histórico. Filmado principalmente na Polónia e na Rússia no primeiro ano e meio após a dissolução da União Soviética, revela um mundo em suspensão, no limiar de um futuro indeterminado, mas ainda assolado por padrões e hábitos de longa data. Lançando mão de tomadas longas, é um retrato extenso de certas tessituras da vida cotidiana, sugerindo às vezes uma serialidade sartriana. Em seu ensaio sobre D'Est, Akerman fez a famosa declaração de que sentiu necessidade de fazer o filme "enquanto havia tempo" ("*tant qu'il en est encore temps*").¹² Em certo sentido, ela quis dizer que precisava terminar o projeto antes que fosse tarde demais, antes que forças culturais e econômicas transformassem o tema de seu trabalho em algo diferente, até mesmo irreconhecível. Mas, dadas as escolhas que ela fez a respeito do que filmar, "enquanto há tempo" é também uma forma de dizer: enquanto ainda existe um mundo de tempo comum, um mundo estruturado por uma forma coletiva de habitar e compartilhar o tempo e seus ritmos, no antigo sentido da palavra *quotidien*.

Como muitas pessoas no início dos anos 1990, Akerman entendeu que o colapso da União Soviética e de seu controle sobre o Leste Europeu facilitaria a globalização final do Ocidente e a implantação disseminada de seus valores e exigências. Por isso seu filme foi feito com a consciência do interregno fugaz que documentava. Akerman se dá conta de que haviam se tornado ilusórias as oposições que supostamente sustentavam o mundo bipolar da Guerra Fria, mas ainda assim ela afirma que "o Leste" em seu filme

12. Chantal Akerman, "Du D'Est," in *Borderline on fiction: Chantal Akerman's D'Est*. Minneapolis: Walker Art Center, 1995, p. 17.

preservava formas culturais únicas e antigas que a expansão do capitalismo ocidental estava prestes a eliminar. Ainda que ela alertasse para o perigo de toda lógica simplista de antes e depois, seu filme é o testamento de um mundo social, ainda que danificado, antes que a ele se impusessem a financeirização, a privatização e a atomização social do neoliberalismo. É um filme sobre a vida em um ambiente no qual “ainda há tempo”, antes do não tempo 24/7 de acumulação compulsória, de escolha individual.

D'Est registra viagens por um território ao longo das estações, do verão ao inverno. De um modo que pode lembrar Arendt, o filme também oscila entre espaços públicos abarrotados, ocupados coletivamente, e as tessituras muito diferentes dos espaços domésticos protegidos. Mas, acima de tudo, *D'Est* transmite a sensação do tempo de espera. Faz isso de maneira mais proveniente em suas longas tomadas em movimento de pessoas de pé em filas ou esperando em estações de trem. Akerman mostra o ato de esperar em si mesmo, sem objetivo, jamais revelando por que uma multidão se enfileirou. Como nos disse Sartre, a fila é um dos muitos exemplos banais nos quais o conflito entre o indivíduo e a organização da sociedade é sentido, mas no plano do impensado ou não visto. Akerman certamente nos deixa ver a fila à maneira de Sartre, como uma pluralidade de separações que se tornam “negação da reciprocidade”. Mas uma de suas realizações mais reveladoras é mostrar o ato de esperar como essencial para a experiência de estar junto, para a possibilidade incerta da comunidade. É um tempo no qual podem acontecer encontros. Misturada às contrariedades e frustrações está a dignidade humilde e trivial da espera, de ser paciente por respeito aos outros, pela aceitação tácita do tempo compartilhado por todos. O tempo da espera — suspenso, improdutivo, um

sujeito por vez — é inseparável de qualquer modalidade de cooperação ou reciprocidade. Todas as décadas precedentes de poder autoritário não haviam erradicado certas características persistentes da comunidade, em parte porque as formas brutais senão cruas de disciplina stalinista permitiam que muitos dos ritmos subjacentes do tempo social permanecessem inalterados.

As formas de controle que acompanharam a ascensão do neoliberalismo nos anos 1990 eram mais invasivas em seus efeitos subjetivos e em sua devastação das relações compartilhadas e coletivamente sustentadas. O regime 24/7 oferece a ilusão de um tempo sem espera, de um atendimento instantâneo, do isolamento — mesmo em presença do outro. Agora, a responsabilidade pelo outro que a proximidade implica pode ser facilmente contornada pelo gerenciamento eletrônico de nossas rotinas e contatos diários. O mais importante talvez consista no fato de o 24/7 causar a atrofia da paciência e da deferência individual — essenciais a qualquer forma de democracia direta: a paciência de escutar os outros, de esperar nossa vez de falar. O fenômeno dos blogs é um dos muitos exemplos do triunfo do modelo unidirecional de diálogo consigo mesmo, no qual a possibilidade de jamais ter de esperar e escutar outra pessoa foi eliminada. Bloquear, não importa com qual intenção, é assim um dos muitos sinais do fim da política. A espera real hoje — no trânsito, em filas de aeroporto — intensifica o ressentimento e a competição com o próximo. Um dos truismos mais superficiais e, no entanto, pertinentes a respeito da sociedade de classes é que os ricos nunca precisam esperar, e isso alimenta o desejo de imitar sempre que possível esse privilégio particular da elite.

O problema da espera está ligado à questão maior da incompatibilidade do capitalismo 24/7 com quaisquer 132

comportamentos sociais dotados de padrões rítmicos de ação e pausa -- com toda interação social que envolva compartilhamento, reciprocidade ou cooperação. Subjacente a todas essas relações está o modelo de "um de cada vez", que exige estados alternados de afirmação e aquiescência. Nos anos 1920, o filósofo social George Herbert Mead procurou listar os elementos constitutivos das sociedades humanas -- aqueles sem os quais uma sociedade não existiria. Segundo Mead, seriam vizinhança, solicitude e cooperação. "A atitude fundamental de ajudar a outra pessoa que está em dificuldades, que está doente ou vivendo algum outro infortúnio, pertence à própria estrutura dos indivíduos em uma comunidade humana."¹³ Mead também insiste que, por milhares de anos, esses valores foram igualmente a base das trocas econômicas: "Há um compartilhamento da situação de necessidade, cada um se colocando na posição do outro no reconhecimento do valor mútuo que a troca tem para ambos". A obra de Mead pode ser criticada por sua impregnação a-histórica, mas aqui a universalização do núcleo cooperativo do mundo social traz à tona com clareza o desacordo entre o capitalismo do século XX e a própria sociedade. Também oferece um pano de fundo relevante para o diagnóstico de Bernard Stiegler da patologia global contemporânea que impossibilita o cuidado com os outros ou consigo mesmo.

Como já vimos, o sono é das poucas experiências que nos restam de abandono, consciente ou não, aos cuidados de outrem. Apesar de parecer solitário e privado, ele ainda não foi apartado da trama de apoio mútuo e de confiança, por 134 mais danificados que esses vínculos

¹³ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, Charles W. Morris (org.), Chicago: Chicago University Press, 1934, p. 258 (ed. bras.: Charles W. Morris (org.), *Mente, self e sociedade*, São Paulo: Ideias e Letras, 2010).

estejam. É também uma liberação periódica da individuação -- um desemaranhar noturno da tessitura, urdida em malhas frouxas, das subjetividades rasas que habitamos e administramos durante o dia. Na despersonalização do descanso, aquele que dorme habita um mundo comum, uma deliberação compartilhada de se ausentar da calamitosa nulidade e esterilidade da práxis 24/7. No entanto, em que pesem todas as razões pelas quais o sono não pode ser explorado nem assimilado, ele não chega a ser um enclave fora da ordem global existente. O sono sempre foi permeável, impregnado pelos fluxos da atividade da vigília, embora hoje esteja mais desprotegido do que nunca dos ataques que o corroem e o fragilizam. Mesmo degradado, o sono é a recorrência em nossas vidas de uma espera, de uma pausa. Afirma a necessidade do adiantamento, e a recuperação em outros termos ou a retomada do que quer que tenha sido protelado. É uma remissão, uma liberação da "permanente continuidade" de todos os fios que nos conectam quando acordados. Parece óbvio demais afirmar que o sono exige um desligamento periódico das redes e dispositivos para que entremos em um estado de inatividade e inutilidade. É uma modalidade de tempo que nos leva a outro lugar que não às coisas que possuímos ou de que supostamente precisamos.

A experiência moderna do sono inclui, penso eu, o intervalo antes de dormir -- o momento em que permanecemos detidos na semiescuridão, esperando indefinidamente pela tão desejada perda de consciência. Durante esse tempo suspenso, recuperamos capacidades perceptivas que são desativadas ou ignoradas durante o dia. Involuntariamente, readquirimos uma sensibilidade e uma capacidade de atenção a sensações tanto internas como externas, que duram momentos não men- 135

surávies. Ouvimos os sons do trânsito, o latido de um cachorro, o zumbido do ruído branco de uma máquina, sirenes da polícia, o barulho dos canos do aquecimento; sentimos os tremores dos membros, a pulsação do sangue nas têmporas e as flutuações granulares de luminosidade da retina que vemos quando estamos de olhos fechados. Acompanhamos uma sucessão irregular de instantes de concentração e de atenção passageira, bem como a flutuação dos momentos iniciais do sono. O sono coincide com a metabolização do que ingerimos durante o dia: drogas, álcool, todos os detritos da interação com telas luminosas; mas também com a enxurrada de ansiedades, temores, dúvidas, desejos, fantasias de fracasso ou sucesso total. Essa é a monotonia do sono e da vigília, noite após noite. Em sua repetição e transparência, é um dos vestígios irreduzíveis da vida cotidiana.

Uma das muitas razões pelas quais as culturas humanas associaram o sono à morte é que em ambos se atesta a continuidade do mundo em nossa ausência. No entanto, a ausência única e temporária daquele que dorme preserva sempre um liame com o futuro, com uma possibilidade de renovação e, assim, de liberdade. É um intervalo no qual vislumbres de uma vida não vivida, ou de uma vida adiada, podem vir à consciência de forma sutil. A esperança noturna pelo estado insensível do sono profundo é ao mesmo tempo a antecipação de um despertar que poderia trazer em si algo imprevisto. Na Europa, depois de 1815, durante muitas décadas de contrarrevoluções, reversões e desvirtuamento das esperanças, alguns artistas e poetas intuíram que o sono não era necessariamente uma evasão ou fuga da história. Shelley e Courbet, por exemplo, entenderam que ele era outra modalidade de tempo histórico — 136 que seu abandono e sua aparente passividade também

incluam a agitação e a inquietude da transformação essencial para o advento de um futuro mais justo e igualitário. Agora, no século XXI, a perturbação do sono entretém uma relação mais problemática com o futuro. Localizado em algum lugar na fronteira entre o social e o natural, ele garante os padrões sazonais e cíclicos essenciais à vida e incompatíveis com o capitalismo. Sua persistência anormal deve ser entendida em simetria ao aniquilamento contínuo das condições que possibilitam a existência no planeta. Dado que o capitalismo não pode impor limites a si mesmo, a ideia de preservação ou conservação é uma impossibilidade sistêmica. Nesse contexto, a inércia restauradora do sono se coloca contra a letalidade da acumulação, da financeirização e do desperdício — responsáveis pela destruição de tudo aquilo que costumava ser de domínio comum. Agora existe apenas um sonho, que supera todos os outros: o de um mundo compartilhado cujo destino não é terminal, um mundo sem bilionários, que vislumbra um outro futuro que não a barbárie do pós-humano, e no qual a história pode assumir outras formas que não os pesadelos reificáveis da catástrofe. Imaginar — em muitos lugares diferentes, em estados os mais diversos, inclusive na fantasia e no devaneio — um futuro sem capitalismo talvez pudesse começar por sonhos do sono. Infundir no sono a ideia de uma interrupção radical, como a recusa do peso impiedoso do nosso presente globalizado — um sono que, no nível mais prosaico da experiência cotidiana, pudesse esboçar os contornos de renovações e reinícios mais consequentes.

© Ubu Editora, 2016
First published in English by Verso Books, 2013 © Jonathan Crary
Este livro foi originalmente publicado em português pela
editora Cosac Naify em 2014.

Coordenação editorial da coleção MILTON OHATA e

FLORENCIA FERRARI

Edição e revisão da tradução MARIA EMÍLIA BENDER

Assistente editorial LIVIA LIMA

Preparação MARIANA DELFINI

Revisão MARIA FERNANDA ALVARES, ELIANE SANTORO e

GABRIELLY SILVA

Projeto gráfico ELAINE RAMOS e FLÁVIA CASTANHEIRA

Produção gráfica ALINE VALLI

Nesta edição, respeitou-se o novo

Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Crary, Jonathan [1951-]

24/7: capitalismo tardio e os fins do sono: Jonathan Crary

Título original: 24/7: *Late Capitalism and the Ends of Sleep*

Tradução: Joaquim Toledo Jr.

São Paulo: Ubu Editora, 2016

144 pp.

ISBN 978-85-92886-05-9

1. Questões e práticas sociais 2. Modernidade
3. Capitalismo e sociedade: crítica 1. Título.

CDD 304.19

Índice para catálogo sistemático:

1. Ciências sociais: questões e práticas 304.19

UBU EDITORA

Largo do Arouche 161 sobreloja 2

01219 011 São Paulo SP

(11) 3331 2275

ubueditora.com.br

FORTE Edita

PAPEL Alta alvura 90 g/m²

IMPRESSÃO Ipsis