

# Surveillance in Latin America

“Vigilância, Segurança e Controle Social” . PUCPR . Curitiba . Brasil . 4-6 de março de 2009

ISSN 2175-9596

## O ÓDIO E O MEDO COMO DISPOSITIVOS DE CONTROLE

*Hate and fear as dispositives of control*

**Rodrigo Guéron<sup>a</sup>**

<sup>(a)</sup> Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ – Brasil, e-mail: rgueron@uol.com.br

### Resumo

O presente trabalho parte da constatação que o medo e o ódio são alguns dos principais bens produzidos pelas corporações de comunicação e pretende investigar esta produção como uma operação *biopolítica* (*biopolítica* aqui identificada com *biopoder*, como nas primeiras vezes que Foucault utilizou estes conceitos) onde estas corporações se afirmam como algumas das mais notáveis formas de poder, e portanto de controle, do capitalismo contemporâneo. Trataremos de mostrar, inclusive com alguns casos, como no âmbito da produção virtual já existe uma materialidade imanente que, no caso do modo como esta é feita nas corporações de comunicação, faz com que se constitua numa política de afetos tristes – como o medo e o ódio –, que se efetiva numa forma de controle exatamente pelo seu caráter biopolítico. Ou seja, uma política que paralisa corpos e desejos, esvazia a dimensão produtiva destes, e é capaz mesmo de mobilizá-los em devires violentos na medida que estes entram num estado de servidão maquínica e numa espécie de territórios-linguagens afetivos fechados sobre si mesmos. São territórios, portanto, onde o modo de vida é o da reprodução e da passividade de tal maneira que se pode (ou só se “sabe”) desejar o que estas corporações de comunicação dão como “escolha”, e assim tudo o que poderia existir além é temido e/ou odiado.

**Palavras-Chave:** Política de afetos, biopoder, corporações de comunicação, dispositivo de controle.

### Abstract

*This work starts from the assertion that fear and hate are among the main goods produced by corporations of communication; it is set to investigate this production as an operation of biopolitics (here identified to biopower, as in the first times that Foucault used these concepts), where these corporations affirm themselves as some of the most remarkable forms of power and therefore control, of contemporary capitalism. We will show, including some cases, that, as part of a virtual production, there exists already an immanent materiality which, as in the case of how this is done by corporations of communication, creates a policy of sad affects - such as fear and hate - which is an effective way to control, exactly by its biopolitical character. So it is a policy that paralyses bodies and desires, empties their productiveness and is even able to mobilize them in violent becomings, as they enter in a state of machinal bondage and in a sort of affectional language-territories closed on themselves. In these territories, the way of living is that*

*of reproduction and passivity; and there one can only (or only "knows") to desire what the corporations offer as "choice."*

*Keywords: Politics of affects, biopower, corporations of communication, dispositives of control*

## INTRODUÇÃO

Num debate realizado no bairro de Santa Tereza, Rio de Janeiro, com o filósofo Antonio Negri, alguém pediu a palavra para afirmar que considerava o ódio como a principal mercadoria produzida e posta a circular pelas grandes empresas de comunicação, que aqui chamaremos de “corporações de comunicação”.

Esta afirmação me fez refletir por alguns dias, e destas reflexões saíram algumas anotações que se tornaram o ponto de partida deste texto. De início percebemos que a afirmação do “ódio”, e portanto de um afeto, como uma “mercadoria”, tem como pressuposto uma relação entre linguagem e poder distinta daquela que a tradição marxista consagrou, qual seja, a de uma relação dialética entre base econômica e superestrutura ideológica. Nestes parâmetros marxistas, as corporações de comunicação constituiriam uma superestrutura ideológica que serviriam como instrumento de poder da base econômica. A base econômica, por sua vez, seria não só o modo de organização produtiva do Capital, mas também a forma de poder que aí se constitui, ou seja, os “proprietários dos meios de produção”. Em outras palavras, a produção ficaria concentrada na base econômica, seus parques industriais e suas cadeias produtivas, enquanto a instância da superestrutura, mesmo que identificada com uma “produção” ideológica, não se caracterizaria por uma produção eminentemente econômica, mas uma produção de certa forma “a serviço” da base econômica. A superestrutura seria então o lugar da produção artística, da produção de linguagem em geral, das opiniões e o dos valores que circulariam na imprensa, e também de grande parte da produção acadêmica e científica.

Nos termos em que propomos o debate aqui, no entanto, as corporações de comunicação são identificadas como um dos lugares fundamentais da produção tanto econômica quanto política, e até mesmo um dos centros da produção: não há a distinção entre base econômica e superestrutura ideológica. Trata-se de uma produção que poderíamos até identificar como ideológica, ainda que

preferíssemos identificá-la como um “regime de verdades” (FOUCAULT, 1989);<sup>1</sup> e que deve ser compreendida, sobretudo, como tendo um caráter político e econômico imbricados na medida que é uma produção afetiva, ou seja, uma produção de uma espécie de “pathos” que funciona ao mesmo tempo como um “estado de espírito” e um “estado de corpo”. Evidentemente é preciso distinguir os termos e as funções, a saber, a política e a econômica, para ver como estas se imbricam. Se não o fizermos corremos o risco de cair na igualmente ideológica forma de poder, ou melhor, no *regime de verdade* onde a economia domina todo o discurso político. Mas o ponto de partida para compreender esta relação, que não separa, em instâncias distintas a produção virtual, imaterial, cognitiva e afetiva, da produção econômica, é compreendermos que o que dá uma univocidade a este processo é o fato dele ser uma produção de *poder*. “Poder” aqui num sentido que inclui a dimensão de produção da própria vida, que faz com que o identifiquemos como “potência”, mas que pode se deslocar para um sentido de uma força que atua para disciplinar, controlar, ou no mínimo limitar a vida como potência produtiva.

### AFETOS E BIOPODER: SPINOZA E FOUCAULT

Não se trata aqui de dizer que o político e o econômico são a mesma coisa, mas de compreender que estes só podem acontecer como um agenciamento, um agenciamento que se constitui como um modo de vida. Admitimos que é necessário dizer que o *político* precede o *econômico*, para desmontar a forma poder, o regime de verdade, que triunfa com o predomínio absoluto do discurso econômico no capitalismo. Mas precisamos ter claro que a precedência do político não é a afirmação de nenhum transcendente, exatamente porque, se estamos instalados no político, é porque estamos instalados na troca. É, portanto, o político que nos mantém num ambiente de produção e troca de bens que é, ao mesmo tempo, tanto como produção quanto como troca (que na verdade consoma a produção), um ambiente de produção de valores.

Neste sentido a produção de bens é política porque, como produção de valor, acaba por se constituir como um modo de vida. E é exatamente para a produção de modos de vida que as corporações de comunicação estão mobilizadas, preocupadas e atentas. Na verdade muitas vezes

---

<sup>1</sup> O conceito de “regime de verdades” é cunhado por Foucault exatamente no bojo de uma crítica que ele faz ao conceito de ideologia de Marx, na medida que via neste aspectos metafísicos vindos desde uma dualidade moral ainda presente no marxismo, qual seja, consciência x ideologia como sendo análogos à verdade x ilusão. O conceito, de “regime de verdade” no entanto mantém, e aprofunda, a importante conquista que Marx traz com o conceito de ideologia, qual seja, a de estabelecer uma relação entre pensamento, ou contra força do pensamento, e poder.

se trata menos de produzir, e mais de capturar a produção; e também, o que talvez tenha especialmente a ver com o nosso caso, de agir para desmobilizar, até com violência, as possibilidades produtivas. Neste sentido, já estamos diante de um dispositivo de controle, onde o que é ao mesmo tempo a produção de modos de vida e a ação para que outros não se produzam, estabelece um território político e econômico. Trata-se de uma ação que tem a ver com o que Foucault vai identificar como *biopolítica*, e neste caso a *biopolítica* como uma operação do poder: *biopoder*.

Voltando ao centro do nosso exemplo, a produção do ódio, ao qual acrescentaríamos o medo –e assim o ódio e o medo como alguns dos principais bens produzidos pelas corporações de comunicação nos chama a atenção porque é uma produção que tem um caráter eminentemente virtual e imaterial. O que se torna ainda mais evidente na medida que estamos falando de afetos. Mas, por outro lado, toda a materialidade desta produção também vai estar no fato de estarmos falando de afetos. Em outras palavras, para entendermos porque a produção de linguagem, e a aparentemente –e apenas aparentemente– ainda mais imaterial produção de afetos, podem constituir um dispositivo de controle, é preciso que compreendamos que há um caráter eminentemente material em toda e qualquer produção, tanto de linguagem quanto de afetos.

Aqui é preciso ter claro então que a crítica a um determinado aspecto do marxismo com o qual abrimos este texto deve ser compreendida como uma aspiração de radicalizar o materialismo nos termos em que, numa ação de ruptura, Marx traz para a Filosofia e para a vida. Evidentemente Marx não é o primeiro filósofo materialista, mas coloca de maneira inédita a questão da produção de bens como uma produção de valor, e também da organização desta produção como uma questão de valor, e portanto de uma questão ao mesmo tempo ética e política. O filósofo alemão faz isso de tal maneira que afirma a dimensão *poiética*, criativa do pensamento, bem além da linguagem das palavras e da tirania desta que a Filosofia, de maneira moralista, e mesmo como uma contraforça do pensamento (e portanto de certa forma como ideologia), buscou impor.

O que compreendemos ser a radicalização do materialismo está exatamente no fato de entendermos o lugar da produção virtual como sendo, imediatamente, o da produção econômica, e como esta se caracteriza também por ser uma produção política na medida que a sua dimensão afetiva ajuda a constituir uma forma de vida. Trata-se de compreender a política num lugar ontologicamente mais próximo do que aquele que a tradição iluminista nos acostumou a

entender, ou seja, a política como já o lugar de efetivação do desejo na medida que é deste que a vida se produz.

Materialismo para nós significa então o que se refere ao corpo, tanto o que se cria desde o corpo quanto o que passa existir, e portanto torna-se um valor, na medida e no modo em que é percebido pelo corpo: neste caso os corpos em torno de nossos corpos, os objetos e as imagens. E talvez até, sobretudo, as imagens, porque é o que captamos dos corpos e objetos. É por isso que compreendemos que um afeto pode ocupar um lugar tão central num sistema, na verdade num dispositivo, que é ao mesmo tempo econômico e político. De um lado, o afeto aprofunda a dimensão de bem imaterial, uma vez que nos parece ser quase que como uma pré-linguagem; do outro, o afeto ganha uma extraordinária materialidade, porque se instala no corpo de tal forma que tanto pode paralisá-lo como fazê-lo se mover de uma forma ou de outra.

É a materialidade da linguagem que torna claro que esta não pode ser compreendida apenas como representação, ou seja, como uma instância à parte e com uma lógica fechada em si mesmo, de uma maneira que o(s) sistema(s) lingüístico(s) não teriam, no limite da determinação de suas estruturas, a interferência dos corpos, objetos e acontecimentos. Ao contrário, a materialidade da linguagem está exatamente na medida que a compreendemos como uma espécie de prótese: de extensão do corpo. Uma extensão para alcançar outros corpos e agenciar corpos, formando novos corpos: um corpo de corpos agenciados. E assim o que se forma são organismos, sistemas tecnológicos que podem ser vistos como aparelhos e dispositivos.

No caso da linguagem sonora, por exemplo, a linguagem é prótese na medida que se produz da vibração dos corpos: vibração das cordas vocais que com outras partes da boca ajudam a conformar o som; som que será endereçado a um órgão receptor, e portanto a uma parte de outro(s) corpo(s), que também vibra para operar esta recepção. Mas sua materialidade está sobretudo, não apenas numa vibração imediatamente neurológica dos corpos, e sim a maneira como o sentido dos sons potencializa sensações, movimentos e todo o tipo de ações e experiências nestes. Além disso, a materialidade da linguagem é igualmente evidente quando ela é escritura. E a escritura na maneira como é compreendida por Deleuze e Guatarri quando dizem que esta seria tão inventora da linguagem quanto o som (DELEUZE; GUATTARI, 1972). Isso porque os corpos desde sempre teriam desenvolvido suas línguas, quer dizer, os corpos constituem grafias tanto em seus movimentos quanto na maneira como riscam a terra e ocupam o território num determinado desenho. É como se nunca estivessem existido civilizações ágrafas.

Neste sentido, o que o evolucionismo ocidental se acostumou a chamar de invenção da escrita foi na verdade o movimento de sujeição da grafia ao som (DELEUZE; GUATTARI, 1972). Portanto a materialidade da linguagem também estava, e está (de maneira até mais fácil de se perceber), no grafismo que emana dos movimentos dos corpos e no sentido que daí se deriva.

Assim, insistimos, a linguagem é a extensão do corpo que forma corpos: é a prótese, a ferramenta, que nasce num movimento de exteriorização, mas que ao mesmo tempo acaba constituindo uma parte interior de um sistema que é um aparelho, um dispositivo, qual seja, o *socius* propriamente dito. Neste sentido a linguagem só pode existir como um movimento, e todos estes dispositivos que ela constitui caracterizam-se por uma mobilidade. Assim, a linguagem além de agenciadora, é propulsora, isto é, uma espécie de combustível e motor do corpo social que ela constitui como um sistema e um organismo vivo. O filósofo Vilém Flusser (2002), por exemplo, afirma que em determinado momento os homens passaram a inventar máquinas de fabricar linguagens que ele chama de “máquinas semióticas” (FLUSSER, 2002). Eu diria que nós somos desde sempre máquinas semióticas.

A materialidade da produção da linguagem nos indica ainda que esta tem um caráter sensório motor; e assim os dispositivos semióticos que a partir dela se formam tem também este caráter sensório motor. E aqui voltamos a nossa proposição inicial: os afetos de ódio e de medo como o principal bem “produzido” pelas corporações de comunicação. É verdade que este conceito “afeto” nos remete a Spinoza (1965), para quem um afeto seria “uma afecção que aumenta ou diminui a nossa potência de agir” (SPINOZA, 1965). E quanto ao ódio e ao medo, seriam para este autor exemplos de afetos tristes, e assim que diminuiriam a nossa potência de agir, isto é, a nossa capacidade produtiva propriamente dita. A respeito destes afetos tristes Spinoza não só fez uma verdadeira tipologia, como compreendeu a função política na medida que estes estariam relacionados a um estado de servidão que seríamos lançados quando estivéssemos sob seus efeitos (Idem).<sup>2</sup> Mas, se estamos usando Spinoza como referência, convém não provocar um entendimento equivocado sobre o pensamento deste filósofo. A rigor, no que diz respeito à expressão “produção”, ela não poderia ser utilizada para afetos tristes como o ódio e o medo. A questão é que pare esse autor nós não produzimos afetos tristes, estes sempre são o que ele chama de afetos com causa inadequada, ou seja, afetos que tem parte de sua causa como sendo exterior a

---

<sup>2</sup> A partir da tristeza em si Spinoza traça um encadeamento das paixões tristes: o ódio, a aversão, a zombaria, o temor, o desespero, o morsus consciente, a piedade, a indignação, a inveja, a humildade, o arrependimento, a abjeção, a vergonha, o pesar, a cólera, a vingança e a crueldade.

nós: paixões. Também existiriam, para Spinoza, afetos alegres com causas inadequadas, ou seja, com parte de sua origem como sendo exterior a nós, mas que aumentariam a nossa potência. Mas aqueles afetos aos quais, desde Spinoza, poderíamos chamar de “produzidos” seriam apenas os com “causa adequada”, ou seja, produzidos desde nós mesmo e que seriam sempre afetos alegres, bons para nós e que, portanto, aumentariam a nossa potência de agir. Por isso vínhamos usando o termo “produzir” entre aspas; ou seja, se o conceito de afeto se refere a Spinoza, o ódio e o medo não poderiam ser produzidos postos que como afetos tristes só poderiam ser paixões e, neste caso, paixões tristes (posto que também existem paixões alegres).

Nós afastamos, neste aspecto especificamente, e provisoriamente, de Spinoza, não exatamente por uma crítica ao autor, mas porque sentimos necessidade de ressaltar um papel que nos parece ativo das corporações de comunicação na produção do ódio e do medo, por isso usamos às vezes o termo “produção” entre aspas. No entanto, temos a impressão de estarmos de acordo, de uma maneira geral, com o pensamento de Spinoza na análise dos fenômenos que aqui detalharemos. Ou seja, mesmo na mobilização que esta produção de ódio e de medo pode gerar, que chega não raramente a um ambiente de linchamento coletivo, de falas e atitudes de ódio onde os próprios sujeitos se tornam agentes, há uma notável situação de menos-ser, de impotência: impotência que nasce da própria violência ativa. Nesse sentido, qualquer disposição para a invenção e reinvenção da vida, para a liberação de novos modos de existência possíveis, é desarticulada num ambiente de morte e paralisia.

E aqui então poderíamos voltar a dar razão a Spinoza se percebermos que existe uma impotência numa situação que é de aparente atividade, mas que desde este autor seria a de passividade. Na verdade, o sujeito tomado pelo ódio e pelo medo, estaria num estado semelhante ao que Spinoza costumava descrever como de “servidão”, e que certamente inspirou Deleuze e Guatarri a pensarem o conceito de “servidão maquínica”, ainda mais adequado para a situação; qual seja, a de um estado de passionalidade ativa, que também se aproxima do conceito de “niilismo ativo”, cunhado por Nietzsche.

### **CORPORAÇÕES DE COMUNICAÇÃO E SERVIDÃO MAQUÍNICA.**

A noção de “servidão maquínica”, em especial, resalta um aspecto que distingue os dispositivos audiovisuais em torno da TV, do “dispositivo cinema”. E a TV nos interessa aqui em especial,

posto que parece ser a principal tecnologia das corporações de comunicação. Corporações que, a propósito, se encontram num momento de flagrante medo político diante do avanço da internet como uma nova forma de organização da produção que parece ameaçá-las como um regime de verdades. A TV se caracterizaria por agenciar dispositivos muito mais evidentemente biopolíticos, e, no caso, como sendo muito mais claramente expressões de biopoder, do que o cinema. É verdade que, como o cinema, o dispositivo TV admite algum tipo de relação de exterioridade com o poder, e assim um tipo de sujeição social a maneira “tradicional” do capitalismo. Isso acontece quando a TV constrói a falácia de fazer do sujeito do enunciado o sujeito de enunciação (DELEUZE; GUATTARI, 2002). Mas a TV nos coloca, inclusive desde esta falácia, mas sobretudo por ser um dispositivo que nos agencia na forma de uma interiorização, como uma espécie de correia de transmissão, de plug, de fio, que constitui o próprio dispositivo. Mais ou menos como se fôssemos um destes cabos que ligam um monitor a uma câmera ou a um *HD*.

A produção do ódio e do medo passa então por uma mobilização de corpos que é já, de certa forma, parte do espetáculo, da cena da TV. Os corpos são postos a produzir o que vai potencializar o próprio discurso da TV que os mobilizou. E uma vez mobilizados eles produzem falas e atitudes, mas potencializam, sobretudo, a produção de afetos. Neste sentido eles buscam ampliar o próprio território afetivo, que nesse caso é um território biopolítico —inclusive um território de circulação econômica— da TV. O pathos, o estado de espírito e de corpo, que aí se engendra é o próprio modo de vida; e por isso é biopolítico. O consumidor (o consumidor de TV) torna-se mais evidentemente produtor: um produtor de poder. Mas poder poucas vezes, neste caso, compreendido como potência; ao contrário, a produção de poder que a TV engendra em seus consumidores é, na maioria das vezes, a compreensão e dimensão do poder como uma força em oposição à potência. Ou seja, a produção é no sentido que o capitalismo dá a esse termo, e portanto não “produção” de fato, mas “reprodução”. Neste sentido trata-se de uma espécie de consumidor num estado de pura reprodução, e não de invenção: de produção propriamente dita. E aqui é importante frisar que não se trata de condenar a priori o consumo e o consumidor, mas uma determinada relação que o capital estabelece onde há uma espécie de consumidor sujeitado na medida que ele não para de reproduzir a sua própria subjetividade serializada. Essa observação é importante se lembrarmos de uma afirmação de Marx, absolutamente esquecida pelo marxismo



que faz uma crítica simplória e moralista do consumo, qual seja, de que a circulação e o consumo são etapas da produção, ou seja, consumam essa (MARX, 1987).

Nos concentremos então num exemplo prático, qual seja, os tribunais informais e sumários que constantemente as corporações de comunicação fazem, até o limite de uma situação de linchamento, no mínimo, moral. Estes, na verdade, fazem parte de um das mais recorrentes operações de biopoder destas. Uma operação cuja finalidade está principalmente nela mesma, quer dizer, como sendo a de um poder que pretende se afirmar mais forte na medida que repete periodicamente estas mobilizações coletivas de ódio na tentativa, inclusive, de fortalecer o seu capital político. É preciso que toda as formas de poder, e de vida, em torno destas corporações percebam o que elas “podem”; e mais, que acreditem, ou no mínimo tenham, a falácia sobre a qual elas ganham força no jogo político, qual seja, a de que elas seriam a expressão da “opinião pública”.

É por isso, por exemplo, que o badalado “Caso Nardeli” foi inflacionado ao limite, de tal maneira que a suposta violência e a suposta perversidade do suposto assassino quase se confundiu com a perversidade voyerista tanto de quem mostrava e quanto de quem via o requinte de detalhes violentos do suposto crime. É como se fosse uma espécie de, ao mesmo tempo, renovação e demonstração de força que estas corporações precisam fazer constantemente, como se elas precisassem não só mostrar que podem mobilizar grupos de linchadores, mas se fortalecer como território político e econômico na medida que engendram e sustentam, digamos assim, o “pathos de linchamento”. Trata-se de um território mais, ou menos, virtual que se atualiza tanto nas pessoas que se mobilizam na porta da casa do suposto culpado numa espécie de gozo coletivo de vingança, quanto no assunto e nos afetos que desde este caso, domina o cotidiano banal de um jantar de família. Neste sentido o biopoder se produziria não como a “banalização da violência”, mas como a “violência do banal”: “as pessoas da sala de jantar”.

Os cidadãos mobilizados tornam-se então os próprios olhos destas corporações que, como na inversão do sujeito do enunciado pelo sujeito de enunciação, sentem-se como sujeitos destas ações; e, de fato, até certo ponto o são. Neste sentido temos um exemplo de um agenciamento linguagem/corpo que constitui um dispositivo de poder que se, pelo menos aparentemente, “libera” uma ação de corpos, é uma ação que vem a ser violenta porque ela existe para desarticular qualquer disposição afetiva distinta da que aí se instala. É como se um enunciado

produzisse uma espécie de palavra de ordem implícita: “como você pode não está odiando o criminoso?” ou ainda, “como você pode não estar interessado e informado deste assunto?” .

É curioso que, se de um lado, este território biopolítico demarca, ou até expande, um território econômico; de outro, a dimensão biopolítica também é de controle econômico; quer dizer, ela estabelecer um limite claro, visto que qualquer linha de fuga inventiva poderia significar (como de fato tem significado) um enfraquecimento deste dispositivo de poder. Neste caso, uma contradição que Marx via o Capital enfrentar em relação à classe operária é levada a uma situação extrema, muito além dos limites desta classe. Marx observava que se o capitalismo precisava controlar os operários como força produtiva, por outro lado, precisava destes no máximo de suas capacidades produtivas. Seria aí então que o operário se descobriria como força política e econômica, isto é, na medida que se descobria como uma força produtiva. Algo semelhante acontece nestes dispositivos que se agenciam maquinicamente, mesmo que estes agenciamentos se dêem como e graças uma servidão: a um estado de passionalidade. De fato, a produção, a circulação e o consumo do ódio e do medo são uma espécie de liberação de um fluxo. Mas ao mesmo tempo trata-se de um fluxo que deve existir para que outros não existam; em outras palavras: é a liberação de um fluxo que deve instalar um pathos de controle. E assim, como no caso dos operários, uma situação limite, e conflitante, entre liberação produtiva e controle da produção.

Uma das grandes conquistas filosóficas de Spinoza foi articular os afetos tristes com a moral, distinguindo o pathos moral do pathos racional –o pathos do conhecimento–, sendo este último uma produção ativa, potencializadora da vida: um afeto alegre. De fato, este pathos de linchamento, desde a “produção” do ódio, constrói um grande dispositivo de poder na medida também que este é um dispositivo de julgamento moral e conseqüentemente de culpabilização, punição e vingança, e portanto em nada desmonta o mal que supostamente se pretende denunciar e punir; ao contrário, nestes casos transforma-o em mercadoria e mais valia. A dimensão produtiva da subjetividade se esvazia exatamente porque cada sujeito se sente como uma espécie de porta voz da transcendência: “o que julga”. Por isso as corporações de comunicação promovem não só linchamentos periódicos, mas também periódicas cerimônias de expiação pública. O mais recente exemplo do atacante Ronaldo é só um deles. No caso específico do Brasil, temos a impressão que às vezes semanalmente temos a “chance” de ver alguém chorando

publicamente pedindo desculpas por alguma coisa que não deveria ter feito segundo o tribunal “público” destas corporações.

Há algo de notável, no entanto, no fato deste ritual ser mais menos imposto a uma celebridade como um grande jogador de futebol. De fato, trata-se de um protagonista em algo que nos proporciona, ou proporciona à milhões de pessoas, um extraordinário prazer: o futebol, seu grande espetáculo, suas jogadas extraordinária e finalmente o gol. Trata-se de uma prova inequívoca que as corporações de comunicação jamais poderiam funcionar apenas como dispositivos de controle. Ao contrário, talvez faça parte da dimensão de dispositivo de controle que elas também precisam ter, fazer com que entremos numa espécie de paranóia onde não paramos de dizer que só existem dispositivos de controle.

É importante notar que existem linhas de fuga sempre presentes. O futebol, por exemplo, não pode de forma alguma ser compreendido como dispositivo de controle, assim como não podem sê-lo os grandes espetáculos musicais e mesmo todas as variações possíveis de teledramaturgia, ainda que existam por traz destes também, uns mais outros menos, uma operação de biopoder.

Esses são na verdade exemplos da situação limite entre liberação e controle que se cria no capitalismo, da qual acabamos de falar. As corporações de comunicação, talvez antes de serem dispositivos de controle que precisam produzir afetos como os de ódio e de medo, são uma grande máquina de captura, e até mesmo de potencialização e agenciamento, de afetos produtivos. Elas capturam e até ajudam a engendrar a produção social do desejo. Mas, exatamente como dissemos, isso que elas põem em circulação, elas precisam imediatamente controlar. É preciso que Ronaldo seja um jogador comportado na mesma medida que era preciso que Pelé, nos anos 70, declarasse que não havia racismo no Brasil e que o povo brasileiro não sabia votar. Pelé, como supra-sumo de uma imensa mobilização e liberação criativa social e histórica como a do futebol no Brasil (uma espécie de *intelecto geral* sensório motor), deveria deixar bem claro até onde um homem negro poderia desejar alguma coisa no Brasil. O caso de Ronaldo talvez seja até onde um homem –um “macho”– pode desejar alguma coisa. Isso para não citarmos também a suspeita de um insuportável, para o poder, desejo inconsciente de sair deste seu lugar de celebridade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista toda a discussão sobre o uso do ódio e do medo como dispositivos de controle que expomos aqui, não podemos nos retirar sem nos incluirmos como objeto de nossa própria análise. Se estamos participando de um evento que pretende analisar estes dispositivos, temos que tomar cuidado para o estudo que pretende desarticular e denunciar estes não se transforme no próprio sintoma do que está pretendendo denunciar. A fala incessante de que estamos permanentemente sob controle e que portanto não haveria resistências nem linhas de fuga possíveis são, sem dúvida, uma ladainha afetiva de medo que nos captura e, no típico modo de ser do *biopoder* descrito por Foucault, nos transforma imediatamente em agentes daquilo que na superfície do discurso afirmamos querer denunciar.

Mais ainda do que garantir que todos os atos criativos se sintam sempre sob ameaça de serem submetidos a um tribunal se ultrapassarem algum “limite”; somos constantemente mobilizados como virtuais juízes e linchadores sobretudo para que o nosso próprio desejo se sinta sempre no banco dos réus. As grandes mobilizações, agenciadas desde os afetos de ódio e de medo, são uma operação de poder mais ou menos de rotina das corporações de comunicação. Operação de uma violência por vezes extremada, porque essa é a única forma de conter a intensa circulação produtiva que elas precisam ou gostariam de ter como mais valia e capital político, mas que cada vez menos conseguem controlar.

## REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Sauvages, Barbares, Civilisés. In: \_\_\_\_\_. **L'AntiÉdipe, capitalismo et schizophrénie.**, Paris: Lês Editions de Minuit, 1972. Cap. 3, p. 163-324.
- \_\_\_\_\_. 7000 A. C. - Aparelho de Captura. In: \_\_\_\_\_. **Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia.** São Paulo: Editora. 34, 2002. Volume 5, cap 13, p. 111-178.
- FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1989. Cap. 1, p. 1-14.
- FLUSSER, Vilém. **A Filosofia da Caixa Preta. Ensaios para uma Filosofia da Fotografia.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- MARX, Karl. **Para a Crítica da Economia Política.** São Paulo: Nova cultural, 1987. Coleção Os Pensadores, Marx, volume 1.
- SPINOZA, Baruch. **Ethique.** Paris: Flammarion. 1965.