

# A ubiquidade ciborgue como microfísica da insurreição

## Alexandre Rocha da Silva

*Alexandre Rocha da Silva é Bolsista Produtividade CNPq, Professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS) e Pós-Doutorando no Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (COS/PUCSP) com apoio do CNPq.  
Email: arsrocha@gmail.com*

## Guilherme Gonçalves da Luz

*Guilherme Gonçalves da Luz é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). Integra o Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC).  
Email: guilh.gl@gmail.com*

## Luiza Müller

*Luiza Müller é mestra em Comunicação pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). Integra o Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC). Pesquisa gênero, feminismos e biopolítica.  
Email: luizaemuller@gmail.com*

## Mario Alberto Pires de Arruda

*Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). Integra o Grupo de Pesquisa em Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC) e o Grupo de Estudos de Imagem, Sonoridades e Tecnologias (GEIST). Bolsista CAPES.  
Email: marioarruds@gmail.com*

**A** partir de uma ontologia pós-humana, este artigo explora os agenciamentos maquínicos que produzem novas formas de vida, tal como demonstraram Deleuze e Guattari (2008) e Donna Haraway (2009). Através de tal revisão, evidencia-se o funcionamento do ciborgue como corpo ingovernável, insurrecional e micropolítico devido à sua capacidade de acoplamentos múltiplos, materializada em sua ubiquidade multiterritorial. Da mesma forma, o poder sobre o maquinismo do qual o ciborgue é peça não atua de forma repressiva, mas compõe produtivamente com as ações do ciborgue, incorporando-as à lógica de assujeitamento. Cabe ao ciborgue, portanto, agir estrategicamente, explicitando o caráter artificial do que é tido como natural em uma determinada cultura

**Palavras-chave:** ciborgue; insurreição; microfísica; territórios.

## Cyborg ubiquity as a microphysics of insurrection

From a post-human ontology, this article explores the machinic assemblages that produce new forms of life, as Deleuze and Guattari (2008) and Donna Haraway (2009) have demonstrated. Through such a review, the functioning of the cyborg as an ungovernable, insurrectional and micropolitical body is evidenced due to its multipserir le coupling capacity, materialized in its multiterritorial ubiquity. In the same way, the power over the machine of which the cyborg is a part does not act repressively, but composes productively with the actions of the cyborg, incorporating them to the logic of subjection. It is up to the cyborg, therefore, to act strategically, making explicit the artificial character of what is considered natural in a given culture.

**Key-words:** cyborg; insurrection; microphysics; territories.

## La ubicuidad del cybor como microfísica de la insurrección

Desde una ontología posthumana, este artículo explora los ensamblajes maquínicos que producen nuevas formas de vida, como lo demuestran Deleuze y Guattari (2008) y Donna Haraway (2009). Esta revisión revela el funcionamiento del cyborg como un cuerpo ingobernable, insurreccional y micropolítico debido a su capacidad de acoplamiento múltiple, materializada en su ubicuidad multiterritorial. Del mismo modo, el poder sobre la maquinaria de la cual el cyborg es una pieza no actúa de forma represiva, sino que se compone productivamente con las acciones del cyborg, incorporándolas en la lógica de la sujeción. Depende del cyborg, por lo tanto, actuar estratégicamente, haciendo explícito el carácter artificial de lo que se considera natural en una cultura dada.

**Palabras-clave:** cyborg; insurrección microfísica territorios.

## Apresentação

O *hacker*, o *cyberpunk*, o terrorista, o sucateiro, o amputado, o corpo ciborgue são ubíquos: funcionam a partir de movimentos que atravessam redes ciborgues - diagramas de poder responsáveis pela imposição de um controle generalizado dos meios de vida através da tecnologia. O dildo, a prótese, o microchip, o *software*, a sucata são aparelhos-ciborgue que se acoplam aos corpos e atuam a partir de movimentos de ocupação e imposição agenciados pelos diagramas de poder, suscitando movimentos insurrecionais. Lucia Santaella et al (2007) dizem que o corpo ciborgue, visto sob a égide de uma perspectiva pós-humana, “representa a construção do corpo como parte de um circuito integrado de informação e matéria que inclui componentes humanos e não-humanos, tanto chips de silício quanto tecidos orgânicos, bits de informação e bits de carne e osso” (Santaella et al, 2007, p. 130).

Nossa mirada sobre a proliferação multidimensional do microchip e a onipresença do ciborgue não se restringe a uma verificação acerca da “internet das coisas” (Santaella et al, 2013) e uma inevitável subjugação tecnológica dos corpos, mas, no que concerne ao caráter estratégico do ciborgue, como uma virtualidade capaz de mobilizar matérias e funções não-estratificadas, não podendo ser apreendido por meio de formas, “mas por *pontos*, pontos singulares que marcam, a cada vez, a aplicação de uma força, a ação ou a reação de uma força em relação às outras, isto é, um afeto como estado de poder sempre local e instável” (Deleuze, 2013, p. 81).

Tal perspectiva integra uma pesquisa maior, em fase de finalização, do Grupo de Pesquisa Semiótica e Culturas da Comunicação (GPESC), intitulada *Semiótica crítica: micropolíticas pós-humanas da comunicação*. Esse projeto, tanto no âmbito individual dos pesquisadores, como no coletivo, aborda a comunicação como questão política e não meramente linguística, conforme Deleuze e Guattari (2012). Dessa forma, a concepção de micropolítica em questão diz respeito não somente ao que apreendemos como conteúdo da comunicação, mas também à sua forma. Em tal contexto, o ciborgue insere-se no conjunto de problemáticas circunscritas aos autores das chamadas perspectivas pós-humanistas, tendo nessas proposições uma grande variabilidade de problemáticas. Seus temas estão associados, de forma majoritária, a pesquisadores que incursionam no universo dos efeitos transformacionais das tecnologias sobre os corpos e desses corpos sobre os aparatos tecnológicos, de forma imanente. Sob esse prisma, trabalha-se no interior de uma multiplicidade de temáticas e formulações teóricas das mais distintas, como Bruno Latour e a *teoria do ator-rede* (1994), Alain Badiou e a *ontologia matemática* (2004), Eduardo Viveiros de Castro e o *perspectivismo ameríndio* (2015), autores do *realismo especulativo*, como Quentin Meillassoux, em seu *materialismo especulativo* (2002), Graham Harman e a controversa *on-*

*tologia orientada aos objetos* (2011), Ray Brassier e o *niilismo eliminativo* (2008), Ian Hamilton Grant, com o *cyber-vitalismo* (2011), entre outros.

É bem verdade que há a prevalência de um léxico que perfaz as discussões sobre o pós-humano e, em alguns casos, o reduz de forma equívoca às relações entre homens e máquinas. Sobre isso, é importante ressaltarmos que as questões emergentes do debate em torno do pós-humano são de múltiplas ordens, como o deslocamento de instâncias identitárias, o esvaziamento de orientações hierárquicas da ontologia, a dissolução de valores patriarcais e etnocêntricos e, ainda, a criação de espaços, mesmo que temporários, de corpos em transformação. Viveiros de Castro diz que os autores do pós-humanismo “se instalam de saída no exterior das dicotomias infernais da modernidade” (Castro, 2015, p. 33), desfazendo oposições cristalizadas no pensamento ocidental como corpo e mente, natureza e cultura, homem e objeto, colocando em relação não apenas os agenciamentos que compõem as ligações entre homens e máquinas, mas pondo em xeque “a própria ontologia do sujeito humano” (Santaella et al, 2007, p. 130).

Sobre este aspecto, há, na corrente pós-humanista, o reconhecimento de que o conceito de humano, constituído desde o Renascimento e retomado fortemente a partir do Iluminismo, é insuficiente e limitado, pois é definido identitariamente a partir de um *ente* transcendentalizado. Assim, as escolas que organizam seu pensamento em torno do humano mantêm entre si uma tendência a pensar esse humano como aquele ao redor do qual orbitam os demais entes, definidos em sua relação de diferença com o que é objeto, sendo esse objeto-não-humano um outro de seu pensamento.

Sobre essa orientação ontológica de um dado sistema de pensamento, Hardt (1996) e De Landa (2002) dizem que há na filosofia ocidental três grandes matrizes teóricas alicerçadas por três formações distintas da ontologia, sendo a ontologia o conceito responsável pela definição, no interior de um sistema filosófico, daquilo que deve ser entendido como o *ser*, ou o *existente*: a primeira orientação diz respeito à *ontologia do uno*, da qual fazem parte os filósofos platônicos e neoplatônicos e de onde subjaz o pensamento de que toda a realidade é derivada do uno, recortado por um ente transcendentalizado e negativo, pois fora extraído de uma totalidade superior e submetido à degradação do tempo. A segunda diz respeito a uma *ontologia do ser*, definida como aquela que não parte mais do *uno*, mas do próprio ser, compreendendo que tudo o que existe deve ser apreendido através do conhecimento empírico experimental. A partir da ontologia do ser, vista na figura de autores como Aristóteles e, posteriormente, Immanuel Kant, esse ser existe em uma grande variabilidade de formas, aparecendo sempre como expressão de uma substância (De Landa, 2002, p. 356). A terceira refere-se à *ontologia do devir*. Já presente na filosofia pré-socrática desde os escritos de Heráclito, foi retomada modernamente por Nietzsche e Heidegger e constitui-se como base a todo o pen-

samento pós-estruturalista da segunda metade do século XX. Trata-se da compreensão de que toda a existência deve ser entendida a partir da dinâmica de um *tornar-se*, ou como diz Deleuze sobre Nietzsche:

o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime. Um fenômeno não é uma aparência, nem mesmo uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra seu sentido numa força atual. A filosofia inteira é uma sintomatologia, uma semiologia. As ciências são um sistema sintomatológico e semiológico (Deleuze, 2018, p. 11-12).

A partir disso, pode-se dizer que há, na composição do *ser*, quando visto sob a ótica do pós-humano, uma impossibilidade de distinção ontológica entre humanos e não-humanos, sendo esse não-humano participante do mesmo processo de estratificação que põe em estabilidade temporária tanto humanos quanto objetos. Há, desse modo, a composição de uma nova ontologia e, por conseguinte, uma nova política pós-humana, pois esse ser, associado a um devir, estabelece, dentro dos agenciamentos possíveis entre humanos e máquinas, a produção de novas formas de vida, tal como demonstraram Deleuze e Guattari (2008) e Donna Haraway (2009) através da ideia de ciborgue que investigamos a seguir.

## O ciborgue

A reconfiguração interminável do aparato tecnológico do qual dispõe a humanidade produz ao mesmo tempo a onipresença dos mecanismos de controle e a proliferação de novas composições de vida. A processualidade entre as criações tecnológicas e os modos de vida determinam também a configuração de uma complexa teia de relações e de acelerações superpostas que impõem novos ritmos e conexões entre os corpos. Conforme questiona Latour: “Como poderíamos desencantar o mundo, se nossos laboratórios e fábricas criam a cada dia centenas de híbridos, ainda mais estranhos que os anteriores, para povoá-lo?” (Latour, 1994, p. 113). Assim, a existência da vida no contexto tecnocientífico do capitalismo tardio só pode ser compreendida a partir dos agenciamentos que a compõem e do conjunto de forças que a atravessam.

A clonagem, as pesquisas com células-tronco, os drones de guerra, as manipulações de material genético, as fertilizações artificialmente produzidas agenciam os modos de vida e os redefinem a partir do fluxo invisível dos circuitos eletrônicos, dos códigos numéricos, das microrrelações. Desse modo, as articulações produzidas por este texto deverão dar conta de demonstrar o modo pelo qual se processam essas relações a partir de ações que incursionam no interior dos diagramas de força e dinamizam os mecanismos de poder. Assim, realizamos uma investigação do conceito de ciborgue, tal como propôs Donna Haraway,

em *Manifesto ciborgue* (2009), e da ideia de microfísica, proposta por Foucault (2010) e revista por Deleuze (2013).

Haraway (2009) diz que o ciborgue é um organismo cibernético, uma “criatura” de realidade ao mesmo tempo ficcional e real. Conforme indica o termo criatura, Haraway reivindica ao ciborgue uma condição de monstro, pois “as unidades ciborguianas são monstruosas e ilegítimas: em nossas presentes circunstâncias políticas, dificilmente podemos esperar ter mitos mais potentes de resistência e re-acoplamento” (Haraway, 2009, p. 46). A isso podemos relacionar o que Antônio Negri (2007) e Judith Butler (2001) colocam por vias distintas: um sujeito monstruoso produz uma resistência também monstruosa, um “monstro político” (Negri, 2007, p. 105), que Judith Butler, por sua vez, designa como “ser abjeto” (Butler, 2001, p.112), habitante de zonas inóspitas da vida social cuja existência denuncia e critica os termos da legitimidade e inteligibilidade simbólicas dos que gozam do *status* de sujeito. De uma perspectiva molar, o monstro de Negri (2007) e o abjeto de Butler (2001) operam por vias distintas, no entanto, em uma perspectiva molecular (Guatarri; Rolnik, 1996) podem ser vistas como operadores de produções semióticas, ou seja, conversores de agenciamento que introduzem transformações nos territórios nos quais estão inseridos. Ao nosso ver, é esse tipo de operação que designa o ciborgue.

O corpo ciborgue, então, vive a nova era em que o “monstro torna-se lindo e bom” (Negri, 2007, p. 106, tradução nossa) e em que a eugenia da sociedade biopolítica se desvanece em sua própria infâmia, pois a cada tentativa de impor ao monstro a definição clássica de belo (transcendentalização do ser), emerge seu hiato linguístico, pois o ciborgue não tem forma. Negri completa dizendo que

<< Um espectro ronda a Europa >> hoje, no entanto, o que ronda o mundo se assemelha a um monstro. Não trataremos mais das condições de desenvolvimento da ideologia do monstro político (ou biopolítico, ou comum), mas de sua verdadeira genealogia, de sua apresentação para além da literatura como um dispositivo de destruição e / ou construção (material ou utópico) na história das lutas e em torno da possibilidade de novos mundos (Negri, 2007, p. 107, tradução nossa).

Essas proposições não estão aqui dispostas a fim de nos fazerem atribuir qualquer salvacionismo às postulações do ciborgue elaboradas por Haraway, mas de pensarmos sob a lógica de uma ubiquidade ciborgue a ocupar o diagrama de forças que compõem seus mecanismos de vigilância e controle da vida. Como sugere Suely Rolnik, “trata-se de estar atento às rachaduras do atual, para escutar o burburinho das singularidades pré-individuais ou protossujeitivas que se agitam no virtual” (Rolnik, 2000, p. 459).

Isso quer dizer que a existência do corpo ciborgue pressupõe um paradoxo dado pela condição *estética* de sua formação: sua existência explode para todos os lados. Sua existência é tanto constituída por vetores dimensionais - que constituem seus territórios - quanto por vetores direcionais - que apontam para processualidades diversas e ao mesmo tempo. O ciborgue é um corpo que reexiste na medida em que adquire uma política no acoplamento *estético* das tecnologias vigentes, na medida em que em sua constituição reside uma vitalidade processual. Mas ele também pode ser visto como a constituição de um corpo capitalístico, visto que sua existência é justamente a condição modulatória que compõe as práticas de controle contemporâneo orientado pela coleta e manejo de informações. Ele é tanto um corpo político que reconfigura as condições de existências do tempo em que se insere quanto sua constituição maquínica agencia um conjunto de possibilidades modulatórias de sua existência a partir de algoritmos em *sites* de redes sociais, por exemplo.

Nesse sentido, o que constitui a fixidez do corpo, seus contornos, seus movimentos, será plenamente material, mas a materialidade será repensada como efeito do poder, como o efeito mais produtivo do poder” (Butler, 2001, p. 111). Esta propriedade, ao que nos parece, é o que confere ao ciborgue um caráter de objeto estrutural, ou simbólico, tal como diz Deleuze, leitor de Lacan (Deleuze, 2002), encarnando-se tanto em estruturalidades dos mundos vividos quanto em imagens por ele evocadas. Quando Haraway afirma que o ciborgue é “matéria de ficção e também de experiência vivida” (Haraway, 2009, p. 36), há também a sinalização de uma posição epistemológica acerca do modo de constituição do ciborgue.

Bruno Latour (1994) diz que, nas narrativas cotidianas atuais dos jornais, “multiplicam-se os artigos híbridos que delineiam tramas da ciência, política, economia, direito, religião, técnica, ficção” (Latour, 1994, p. 08), demonstrando uma lógica de permeabilidade entre proposições discursivas de diferentes ordens. Assim, Haraway diz que tanto a medicina quando a ficção científica estão povoadas por corpos ciborgues; das cidades distópicas nos universos *cyberpunk* aos implantes de órgão artificiais em amputados, há uma complexidade na perpetuação de atravessamentos entre homens e máquinas nunca antes experimentada, pois o ciborgue deve ser visto “como uma ficção que mapeia nossa realidade social e corporal e também como um recurso imaginativo que pode sugerir alguns frutíferos acoplamentos” (Haraway, 2009, p. 37). Trata-se, portanto, de uma perspectiva que observa o acoplamento também em seus agenciamentos, seus efeitos como constituição de todo um conjunto de práticas e sinalizações que devem territórios existenciais, pois

já não se trata de confrontar o homem e a máquina para avaliar as correspondências, os prolongamentos, as substituições possíveis ou impossíveis entre ambos, mas de levá-los a comunicar entre si para mostrar como o homem compõe peça com a máquina, ou compõe peça com outra coisa para constituir uma máquina [...] não é por metáfora que falamos de máquina: o homem compõe máquina desde que esse caráter seja comunicado por recorrência ao conjunto de que ele faz parte em condições bem determinadas. (Deleuze; Guattari, 2013, p. 508).

O corpo ciborgue devem territórios existenciais na medida em que, eles próprios, agenciam expressões que se tornam assinaturas (verdadeiras placas-cartaz) espaço-temporais. E “o território surge numa margem de liberdade do código, não indeterminada, mas determinada de outro modo” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 137), ele é o próprio efeito do agenciamento complexo entre a condição dos corpos ciborgues, suas possibilidades de acoplagem, seus modos expressivos. Uma reação em cadeia, efeito cascata e concomitante, a condição de existência do corpo ciborgue é a transformação das condições existenciais e comunicativas mundiais que agem sobre e pelos corpos. É nesse sentido que há uma conjugação entre tempo e espaço em um meio técnico-científico-informacional (Latour, 1994), “um meio que é híbrido de tempo cronológico e espaço urbano, com um tempo ‘intemporal’ e um espaço eletrônico, imprimindo novos ritmos e novos hábitos” (Siqueira; Medeiros, 2011, p. 12).

O ponto fulcral no debate de Haraway consiste na pressuposição de que, sob a ótica do ciborgue, somos todos fabricados, produzidos pela tecnologia, máquinas e organismos. Sendo o ciborgue nossa ontologia, “ele determina nossa política” (Haraway, 2009, p. 37). Tal proposição dá ao ciborgue uma condição de prática de si, como corpo político, sendo uma criatura de um mundo pós-gênero, deslocado de uma pretensão puramente orgânica. Desta forma, o ciborgue não pertence a uma narrativa de origem, a uma teleologia histórica ou a uma tradição filosófica da necessidade, pois Haraway o dispõe como um corpo fora da história, apresentando-o segundo a lógica de um devir, um fluxo (Deleuze; Guattari, 2012), uma relação de poder (Foucault, 2014).

Isso deriva da constatação de que o corpo ciborgue não se fixa em um único território, mas justamente está presente em multiterritorialidades, agindo como dispositivo de transformação por carregar sempre a diferença produzida em um território para outro. Lembramos da existência dos múltiplos processos concomitantes em diferentes sites de redes sociais, por exemplo, nos quais um usuário pode - ainda - manifestar diferentes subjetividades, estabelecer diferentes nomes, gêneros, modos expressivos diante de sua rede. Ao corpo ciborgue é comum brincar, agenciar identidades de acordo com as relações que têm em

tais e tais espaços. No Facebook, uma subjetividade, no Twitter outra, no jantar familiar uma terceira, etc. O corpo ciborgue desobriga a essencialidade por proporcionar a ubiquidade, por agenciar a multiterritorialidade, a qual garante que nunca se está em completude em nenhum lugar, em território algum. Olhos que busquem uma unificação do corpo ciborgue não enxergarão senão uma grande e esdrachada ironia da ligação entre dimensões não conectáveis. Ironia essa que serve como um assombro incoerente e perverso a ponto de tornar visível a artificialidade daquilo que é tomado como tradicionalmente aceito em uma cultura.

Por isso, o ciborgue pode ser visto, desde a perspectiva de Haraway, a partir de três modos de existência: a parcialidade, a ironia e a perversidade. Sendo

não mais estruturado pela polaridade do público e do privado, o ciborgue define uma *polis* tecnológica baseada, em parte, numa revolução das relações sociais do *oikos* – a unidade doméstica. Com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser objeto de apropriação ou de incorporação pela outra. (Haraway, 2009, p. 39).

Esses modos nos parecem evocar, de forma subterrânea, o conceito de corpo-sem-órgãos (Deleuze; Guattari, 1996). Haraway diz que um dos objetivos do ciborgue é o de “reverter o apocalipse do retorno ao pó” (Haraway, 2009), o que nos remete imediatamente à operação deleuzeana iniciada em *Diferença e Repetição* (2008) e concluída em *Mil Platôs*, já em parceria com Félix Guattari. Deleuze intenciona positivar a repetição originada a partir do instinto de morte, criticando Freud por interpretá-la “como uma tendência a retornar ao estado de uma matéria inanimada, o que mantém o modelo de uma repetição totalmente física ou material” (Deleuze, 2008, p. 25), complementando que a morte nada tem a ver com um modelo material. O instinto de morte, então, deve ser compreendido a partir de sua relação com as máscaras e os travestimentos, sendo que a repetição “é verdadeiramente o que se disfarça ao se constituir e o que só se constitui ao se disfarçar” (Deleuze, 2008, p. 25).

Essas são as condições de possibilidade criadas por Deleuze para a proposição do corpo-sem-órgãos, já que se trata de uma espécie de plano de imanência do desejo que o coloca como produção e não mais como falta, sendo o CsO um limite, mas que perfaz todas as relações possíveis de sua existência. “Há sempre um estrato atrás de um outro estrato, um estrato engastado em outro estrato” (Deleuze; Guattari, 2015, p. 15). É, portanto, um processo de experimentação de esvaziamento que automaticamente recoloca um outro programa. “O corpo sem órgãos, o improdutivo, o inconsumível, serve de superfície para o registro de todo o processo de produção do desejo, de modo que as máquinas desejantes parecem emanar dele no movimento objetivo aparente que os reporta a ele” (Deleuze; Guattari, 2013, p. 24). Assim, a morte como limite da

organização material de um corpo não pode ser negatizada, tampouco definida como retorno ao inanimado, tratando-se justamente do oposto, pois a morte passa a ser um retorno aos fluxos e intensidades. Desse modo, o corpo ciborgue tangencia o CsO por meio da experimentação. Por esse motivo, mesmo que em Deleuze o estrato seja o positivo, o plano de consistência jamais será o negativo, pois não há relação exterior ao corpo e seu plano de consistência, sendo este apenas sua zeroidade. “ele é a matéria intensa e não formada, não-estratificada, a matriz intensiva, a intensidade=0” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 12). Não se trata, entretanto, de uma anterioridade em relação ao corpo formado, mas, sim, de uma produção incessante de um no outro.

Quando Artaud diz que “não há nada mais inútil do que um órgão”, parece antever as proposições elaboradas por Donna Haraway acerca do caráter experimental do ciborgue, como um corpo que articula “corpus e socius, política e experimentação” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 09). Deleuze e Guattari (2014) apontam para alguns modos de existência que tencionam a relação entre o corpo e sua organicidade como o corpo do hipocondríaco, do corpo paranóico, do esquizo, do drogado, o corpo masoquista. Um corpo-ciborgue, nesses termos, também experimenta o CsO, como o amputado que não é definido a partir da falta do órgão, mas a partir de uma abertura em direção ao corpo ciborgue, em uma imersão que atravessa seu campo de imanência do desejo (CsO), definindo seu corpo não pela falta, mas pela produção de um corpo ciborgue a partir da acoplação com a máquina-órgão.

Donna Haraway apresenta o ciborgue a partir de uma genealogia descrita através da dissolução de três grandes dicotomias: a que sugere a distinção hierárquica entre homens e animais, a que distingue homens e máquinas e a que determina os limites entre as relações físicas e não-físicas.

A primeira ruptura é atribuída por Haraway à dissolução das fronteiras socialmente construídas entre homens e animais que, segundo a autora, desfazem o privilégio da singularidade humana em relação aos demais modos de vida, sendo que “a linguagem, o uso de instrumentos, o comportamento social, os eventos mentais; nada disso estabelece, realmente, de forma convincente, a separação entre o humano e o animal” (Haraway, 2009, p. 40). Seja a partir das proposições biológico-deterministas da ciência tradicional do século XX, seja por meio da crescente proliferação do ativismo à causa animal, seja através dos novos conceitos advindos da antropologia especulativa contemporânea, a fronteira historicamente erigida que separa os homens dos demais animais está cada vez mais em xeque, instaurando, a partir desse novo modo de pensar, uma espécie de animalidade humana. Assim, há também a existência de uma forma de acoplamento entre humanos e outras formas vidas, sendo já um princípio da lógica do ciborgue.

A segunda ruptura diz respeito a uma dissolução da fronteira que opõe um animal-humano (orgânico) e uma máquina. As máquinas de uma era denominada por Haraway como pré-cibernéticas traziam consigo uma espécie de fantasma da história, um espírito do tempo mantido pelo embate dualista entre matéria e espírito. Nesta perspectiva, segundo a autora, as máquinas não eram vistas como mecanismos capazes de autoprodução, sendo reduzidas a simulacros do homem e a seu desejo de história. As novas máquinas da era cibernética adquiriram uma quase impossibilidade de distinção entre aquilo que se autocria e o que é externamente criado, promovendo uma autopoiesis maquínica que funciona cada vez mais a partir da lógica do acoplamento.

A terceira distinção é, conforme dissemos, aquela que trata do falso dualismo existente entre o físico e o não-físico. Trata-se, neste caso, da miniaturização do aparato tecnológico e de sua disposição como mecanismo de poder, em vez de uma física das máquinas, uma microfísica das relações maquínicas, uma ubiquidade dos corpos ciborgues, invisíveis tanto material quanto politicamente. Haraway (2009) diz que os dispositivos microeletrônicos estão por toda a parte e são invisíveis, sendo que “o *chip* de silício é uma superfície de escrita; ele está esculpido em escalas moleculares” (Haraway, 2013). É essa ubiquidade do ciborgue que faz com que ele seja ao mesmo tempo mortal e estratégico. Mortal porque joga, dentro da teia de relações dos mecanismos de poder, com as práticas de controle, estratégico porque pode ser ocupado por aqueles que sabem “interpretar as redes ciborguanas de poder” (Haraway, 2009, p. 44).

Desse modo, o ciborgue formulado por Haraway deve ser visto sob a égide de uma dupla perspectiva: por um lado, trata-se da imposição de diagramas de forças e mecanismos de controle tecnológico sobre os modos de vida, apropriação final e apocalíptica dos corpos (Haraway, 2009). Por outro lado, pode significar realidades sociais e corporais vividas, insurreições no interior dos diagramas de força que o tencionam (Deleuze, 2013). Nesse sentido, são corpos ingovernáveis, insurreccionais, micropolíticos, capazes de compreender a operação que retira o aparato tecnológico de uma lógica negativa da dominação e o dispõe à positividade da ocupação, da desterritorialização e consequente reterritorialização, como “um monstro de múltiplas cabeças” (Haraway, 2013), operando a partir de mecanismos de resistência e acoplamento.

## A estratégia e a microfísica ciborgue

Em *Foucault* (2013), Deleuze, ao falar sobre o conceito de estratégia, coloca uma simples e potente questão: o que é o poder? Acrescentando se tratar, em uma apreensão preliminar, de uma “relação de forças” (Deleuze, 2013, p. 80), tornando

possível inferirmos que toda relação de forças é já uma relação de poder.

Sendo esse poder uma matéria não formada, uma relação de forças, pode-se pensar que essas forças só existem a partir de sua relação com outras forças, de modo que, como em Nietzsche (2008), uma força é sempre uma relação de forças. O poder, desse modo, só pode atuar indiretamente, ele incita, desvia, modula, induz, delimita, mas nunca age diretamente sobre os corpos.

Assim, ao contrário do que se cristalizou em sua acepção disseminada na cultura ocidental, o poder, em Foucault, jamais é repressivo, pois é da ordem de uma produção, se exerce antes de se estabilizar e passa tanto por dominantes quanto por dominados. Sobre isso, Foucault diz:

Não se deve pensar um fato primeiro e maciço de dominação (uma estrutura binária com, de um lado, os ‘dominantes’ de outro, os ‘dominados’), mas, antes, uma produção multiforme de relações de dominação, que são parcialmente integráveis à estratégia de conjunto. (Foucault, 2009, p. 248).

Voltamos, neste ponto, à discordância anteriormente mencionada em relação à pressuposição de uma ubiquidade ciborque engendrar uma inescapável dominação das tecnologias sobre as vidas humanas, tal como sugerem Lucia Santaella et al (2013). A inevitabilidade da dominação tecnológica sobre os corpos nos parece uma tese por demais catastrófica, pois opera sob a lógica de um binarismo que distingue dominantes e dominados, sem a devida processualidade tradutória inerente aos processos semióticos. Foucault (2008) demonstra preocupação na pressuposição do binarismo como forma de insurreição, pois, se ele se propõe a atuar apenas no nível do saber, da formação histórica, ele tenderá a se ocupar de uma reprodução dos estratos de dominação a fim de equiparar suas forças. Assim, o autor diz que:

para poder lutar contra um Estado que não é apenas um governo, é preciso que o movimento revolucionário se atribua o equivalente em termos de forças político-militares, que ele se constitua, portanto, como partido, organizado – interiormente – como um aparelho de Estado, com os mesmos mecanismos de disciplina, as mesmas hierarquias, a mesma organização de poderes. Esta consequência é grave. (Foucault, 2008, p. 85).

Em *Nascimento da Biopolítica* (2008), Foucault explana sobre as insurreições frente às relações de poder tomando como exemplo o conceito de *plebe*. Ali, o autor diz que o modo de atuação da plebe junto aos diagramas de poder só pode obedecer a três possibilidades de efetuação: a partir de um assujeitamento, por meio de uma contraefetuação (binarismo) ou através de uma estratégia de resistência (Foucault, 2008, p. 352). Em *Ditos e Escritos* (Foucault, 2009, Foucault elabora a estratégia de resistência a partir de uma negação da

possibilidade de uma captura totalizante:

Parece-me que o poder ‘já está sempre ali’, que nunca estamos ‘fora’, que não há ‘margens’ para cambalhotas daqueles que estão em ruptura. Mas isso não quer dizer que se deva admitir uma forma incontornável de dominação ou um privilégio absoluto da lei. Que nunca se possa estar fora do poder não quer dizer que se está inteiramente capturado na armadilha. (Foucault, 2009, p. 248).

Dessa forma, apesar de as resistências encontrarem suas condições de existência no campo estratégico das próprias relações de poder, elas não se configuram em simples subprodutos dessas relações. Ao contrário, elas são o seu outro termo, capaz de articular revoluções através da articulação desses diversos nós e focos irregulares de resistência que, disseminados no tempo e no espaço, provocam “o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamentos” (Foucault, 1985, p. 92).

Se, então, pensarmos essa noção de estratégia nos termos do ciborgue, tomando esse ciborgue em sua molecularidade, no interior de suas relações de forças, veremos que os microchips, os circuitos elétricos, e suas demais invisibilidades, podem ser tanto ativos, quando incidem e constituem práticas de controle, quanto reativos, quando engendram, por exemplo, hackeamentos, vazamentos e desestabilização de sistemas. Assim, a lógica do acoplamento ciborgue encontra respaldo no modo como as relações de força se constituem a partir de sua capacidade de afetarem e de serem afetadas.

Arruda (2018) denomina corpo-chip o amálgama engendrado pela lógica de rastreamento de informações pelo maquinismo do *smartphone*. “A acoplagem do smartphone ao corpo humano possibilita que os movimentos corporais se tornem mensagens para os bancos de dados, tornando possível a computação da comunicação corporal” (Arruda, 2018, p. 13). Em tal cenário, o tema dos movimentos sociais é resgatado para evidenciar que “(...) o corpo-chip evoca uma imanência entre as relações de poder, o capitalismo, a tecnologia, os modelos de existência, a geografia e o cotidiano” (Arruda, 2018, p. 14). Em tal lógica, atua ativamente na captura de dados, mas também carrega a potência da reação a partir da vivência dos espaços urbanos, percursos geográficos anômalos e incidências de corpos, “(...) eles mesmos parte da transformação social – a comunicação dos corpos e sua presença são também motores modulatórios dos estratos sociais” (Arruda, 2018, p. 14).

Deleuze (2013) diz que o poder de ser afetado é uma espécie de “matéria da força” e o poder de afetar é como uma “função da força”. É preciso, portanto, prestarmos atenção ao fato de que tratamos aqui com matérias não-formadas e funções não-formalizadas, ao que Deleuze denomina de uma “física da matéria-prima” (Deleuze, 2013, p. 81). Essa relação entre uma quase-matéria e uma quase-forma se dará em

espaços quaisquer, com ligações de tipo quaisquer e a partir de suportes quaisquer. Desse modo, as relações de força, sejam ativas ou reativas, responsáveis por caracterizar uma formação histórica, mobilizam as “puras funções não-formalizadas e as puras matérias não-formadas” (Deleuze, 2013, p. 80) Foucault trata dessas relações a partir do que chama de micropoderes, instâncias moleculares investigadas ao nível das práticas cotidianas, como “um conjunto de mecanismos que liga os feixes de procedimentos de que se serve o poder” (Foucault, 2014, p. 91).

A formação histórica recebe o nome de *Saber* em Foucault (2009) e de *estrato* em Deleuze e Guattari (2011). O poder, por sua vez, é uma espécie de subterrâneo do saber para Foucault, havendo, entre poder e saber, uma diferença de natureza. Enquanto o saber diz respeito às matérias formadas e funções formalizadas, o poder é diagramático, articulando matérias e funções não estratificadas.

O aspecto do poder que, ao que nos parece, concerne mais efetivamente às proposições deste artigo, diz respeito à propriedade do diagrama em ser uma espécie de distribuidor de singularidades, pois:

Ao mesmo tempo locais e difusas, as relações de poder não emanam de um ponto central ou de um foco único de soberania, mas vão a cada instante “de um ponto a outro” no interior de um campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências. (Deleuze, 2013, p. 81).

Assim, as relações de poder são ilocalizáveis e ubíquas. Tal ubiquidade, ao que se pode extrair do que propõe Deleuze, pode constituir-se como estratégia, um exercício do não-estratificado, pois excede às formas estabilizadas do visível e do enunciável. As relações de poder, portanto, são instáveis e é a partir dessa instabilidade que se encontram as aberturas à experimentação de um outro domínio, de um novo tipo de relação irreduzível aos estratos, de ligações móveis e não estáveis. No entanto, esse é o ponto em que o poder, ele mesmo, é obrigado a mudar sua forma diante da condição do corpo ciborgue. O poder, não podendo agir de forma modelizante sobre o corpo ciborgue como um todo devido à sua ubiquidade, passa a agir de forma modulatória. O corpo ciborgue passa a ser modulado fragmentadamente, capturado sempre em parcelas que são levadas a trabalhar em um jogo de intensificação ou suavização, aceleração ou parada, dependendo da rede social-técnica em que está inserido.

Essa relação entre captura e experimentação, poder e saber, demonstra um movimento de atualização do poder em direção ao saber, denotando, conforme já demonstramos, que se trata de instâncias de diferentes naturezas. Tal diferença, entretanto, não impede que haja pressuposição recíproca entre ambos; pelo contrário, há a “afirmação de um complexo poder-saber que une o diagrama e o arquivo” (Deleuze, 2013, p. 84), ou seja, as relações de força que constituem o poder engendram o saber e, ao mesmo tempo, são descritas por ele.

Conforme dissemos anteriormente, as relações de poder são diferenciais, imanentes e distribuem singularidades, afetos. A estratificação das relações de poder se dá a partir de uma linha de força geral que concatena as singularidades, fazendo-as convergir. Os agentes dessa captura são as instituições como a igreja, a família, a arte, o mercado, não sendo, entretanto, formações históricas universais, mas apenas estabilidades temporárias. Essas formações históricas não explicam o poder, mas supõem suas relações.

Assim, para pensarmos o ciborgue sob a ótica dessas proposições, é preciso que procuremos entender que mecanismos institucionais agenciam estratificações, que relações de poder eles conjugam e integram, quais relações eles mantêm e quais se alteram de um estrato a outro. Acreditamos, portanto, haver a possibilidade de pensarmos que as estratificações do ciborgue possam estar circunscritas a uma espécie de *forma-tecnológica* responsável por capturar relações de poder em um movimento contínuo de tecnologização do mundo. Desse modo, sendo o papel das instituições organizar as relações moleculares em torno de instâncias molares, transformando relações microfísicas em estratificações, cabe aos movimentos insurrecionais operar por movimentos que “se fazem em termos de uma genealogia das relações de força” (Foucault, 2014, p. 06), ao que, segundo nossas proposições, pode ser realizado também a partir da ubiquidade ciborgue.

## Considerações finais

Diante das questões levantadas ao longo deste artigo, evidenciamos que o corpo ciborgue é componente de um maquinismo complexo que agencia tanto linhas de fuga quanto formas de poder contemporâneos. Sua ubiquidade incide como uma insurreição microfísica na medida em que agencia reconfigurações nos modos de organização social, que não necessariamente se resume a formas estabilizadas, mas que se produz em uma constante processualidade por modulações estabelecidas entre diversos componentes tecnológicos e sociais.

Ao considerarmos o poder como uma relação de forças, é possível perceber que as formações históricas engendram condições de possibilidade para a emergência da presença ubíqua do corpo ciborgue. Nesse sentido, o movimento aqui feito foi o de mostrar como a existência ciborgue é parte de um maquinismo que tanto desterritorializa o próprio poder quanto faz dele uma presença desterritorializante. A dimensão microfísica de tal transformação encontra-se no modo de ação do poder: ele não mais atua no papel de carcereiro, mas como força produtiva dos territórios existenciais contemporâneos. O poder não mais estanca a sangria da transformação, mas elenca os fluxos pelos quais pode se alastrar.

Nesse sentido, o corpo ciborgue afeta e é afetado pelo poder. É afetado na medida em que é modulado em seus territórios existenciais, mas por habitar multiterritorialidades, carrega consigo a diferença de território em território, é a própria condição da viralidade.

## Referências

- ARRUDA, M. A. P. Acontecimento e metamodelização pela máquina smartphone: rastreamento da força produtiva através do corpo-chip. *In*: XIV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 2018, Salvador. Ed. 2018. XIV ENECULT. Salvador: Enecult, 2018. v. 1. p. 1-15.
- BADIOU, A. **O Ser e o Evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- BRASSIER, R. Concepts and Objects. *In*: BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham (Org.). **The speculative turn: continental materialism and realism**. Melborn: PObox 40, 2011.
- BUTLER, J. Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, G. L. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 2ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DE LANDA, M. **Intensive Science and Virtual Philosophy**. New York: Continuum Press, 2002.
- DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. São Paulo: n-1, 2018.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. 2. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- GRANT, I.R. Mining Conditions: A Response to Harman. *In*: BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham (Org.). **The speculative turn: continental materialism and realism**. Melborn: PObox 40, 2011.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996

- FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978 – 1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos**. Vol. IV. Estratégia, Poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: Vontade de Saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.
- HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: TADEU, T. **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- HARMAN, G. On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy. *In*: BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham (Org.). **The speculative turn**: continental materialism and realism. Melborn: PObox 40, 2011.
- LATOUR, B. Jamais Fomos Modernos: ensaios de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- MEILLASSOUX, Q. **Après la finitude: essai sur la necessite de la contingence**. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- NEGRI, A. El monstruo político: vida desnuda y potência. *In*: RODRIGUEZ, F.; GIORGI, g. (Org.) **Ensayos sobre biopolítica**. Excessos de vida: Michel Foucault, Gilles Deleuze, Slavoj Žižek. Org. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- PELBART, P. P. **Da clausura do fora ao fora da clausura**: loucura e desrazão. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- ROLNIK, S. Esquizoanálise e Antropofagia. *In*: E. ALLIEZ (Org.) **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 451 – 462.
- SANTAELLA, L.; GALA, A.; POLICARPO, C.; GAZONI, R. Desvelando a Internet das Coisas. **Revista Geminis**. Vol. 4, nº2, 2013. Disponível em: <http://www.revistageminis.ufscar.br/index.php/geminis/article/view/141>
- SANTAELLA, L. Pós-humano: por quê? . **Revista USP**, n. 74, p. 126-137, 1 ago. 2007.
- SIQUEIRA, H.; MEDEIROS, M. Somos todos Ciborgue: aspectos sociopolíticos do desenvolvimento tecnocientífico. **Configurações, Revista de Sociologia**. Vol.8, 2011. Disponível em: <https://configuracoes.revues.org/882>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.