

**DESCOLONIZANDO O CORPO: OLHARES, CONCEITOS E
PERSPECTIVAS**

**DECOLONIZING THE BODY: PERSPECTIVES, CONCEPTS AND
PERSPECTIVES**

Renato Sampaio de Azambuja

Médico homeopata, médico emergencista no Grupo Hospitalar Conceição - RS, doutor em Educação em Ciências pela UFRGS com a tese: *“Um corpo, um corpo, um corpo - Expressões de intensidades e experiências: reflexões sobre práticas médicas”*. Educação Em Ciências Universidade Federal Rio Grande do Sul 2023, Brasil, Porto Alegre, Grupo Hospitalar Conceição.

RESUMO

A definição do corpo biológico é historicamente datada e possui relações epistemológicas com estratégias de dominação colonialista. O poder da colonialidade investe na sociedade a produção de múltiplos saberes, tornando a colonialidade um sistema de sujeição capilar. Tomar consciência da amplitude do poder colonialista e onde ele incide é essencial para se produzir saberes de resistência. O corpo é um destes elementos no qual incide a colonialidade na forma de saber biológico. Trago discussões sobre a colonialidade em geral e de que forma ela se capilariza no conhecimento do corpo. Proponho discussões com outras produções de conhecimento - a saber o conhecimento indígena, a biologia cultural das relações e o conceito de Corpo sem Órgãos elaborado por Deleuze e Guattari, na busca por uma descolonização do corpo, produzindo um saber acerca de uma corporeidade dinâmica, implicada ao meio ambiente, cuja característica é auto organizativa.

PALAVRAS-CHAVE

Corpo. Descolonização. Autopoiese. Corpo sem Órgãos.

ABSTRACT

The definition of the biological body is historically dated and has epistemological relationships with colonialist domination strategies. The power of coloniality invests the production of multiple knowledge in society, making coloniality a system of capillary subjection. Becoming aware of the extent of colonialist power and where it affects is essential to producing knowledge of resistance. The body is one of these elements on which coloniality affects the form of biological knowledge. I bring discussions about coloniality in general and how it permeates the knowledge of the body. I propose discussions with other knowledge productions - namely indigenous knowledge, the cultural biology of relationships and the concept of Body without Organs elaborated by Deleuze and Guattari, in the search for a decolonization of the body, producing knowledge about a dynamic corporeity, implicated in the environment, whose characteristic is self-organizing.

KEYWORDS

Body. Decolonization. Autopoiesis. Body without Organs.

DESCOLONIZANDO O CORPO: OLHARES, CONCEITOS E PERSPECTIVAS

INTRODUÇÃO

Enquanto médico de práticas integrativas, parto de um lugar de fala produzindo uma crítica à visão da essencialidade biológica do corpo como efeito de poder da colonialidade. Discuto a construção de uma narrativa para um sistema-mundo no qual o corpo se movimenta e constitui sua corporeidade por si mesmo, emergindo como forma viva gerada a partir do meio de onde se distingue. Nesta, não há uma possibilidade enunciativa exclusiva para definir o corpo, como pretende nos convencer a epistemologia objetiva da ciência e cultura ocidentais, mas múltiplas perspectivas nas diversidades de visões de mundo e de novas produções científicas culturais.

Para tanto, importa a explicitação da epistemologia e cosmovisão da colonialidade na coisificação do corpo naquilo que está escondido pela objetividade da explicação científica, que aparenta ser “isenta” ou “imparcial”, na forma do corpo como verdade única da coisa biológica. Pois a colonialidade do corpo configura-se como uma concepção de poder que incide nos corpos existenciais, desconectando-os de suas práticas de vida. A objetividade e coisificação do corpo, como consequência da dualidade cartesiana corpo e mente, sustenta tal controle através de saberes biomédicos não-situados histórica e culturalmente como dados objetivos e universais.

Construir uma resistência descolonial, ou seja, produzir saberes para uma “corpo-política do conhecimento” (GROSFOGUEL, 2008:4) envolve a construção de relações entre saberes subjugados e não oficiais acerca de diversas áreas do conhecimento, além de produzir interconexões com outros saberes. Esse artigo propõe a problematização do corpo enquanto experiência existencial, historicamente situada na totalidade de suas práticas e relações, a partir de uma posição epistêmica descolonializante de múltiplas vertentes, como resistência à exclusiva episteme objetiva, material e biológica. Com tais reflexões pretendo ser possível capacitar sujeitos do cuidado no sentido de gerar uma mudança do olhar sobre a vida e sua corporeidade.

ENTENDENDO A COLONIALIDADE COMO ESTRATÉGIA DE DOMINAÇÃO E SERVIDÃO IMPLICADA AO CORPO

Entendo a colonialidade como a produção de um conjunto de verdades que sobrevivem ao colonialismo propriamente dito e que envolvem um "lugar epistêmico" (GROSFOGUEL, 2008), ou, como afirma Dantas (2022), uma cosmovisão, referenciando

o conjunto de enunciados que constroem os sistemas-mundo vigentes no Ocidente, que se apresentam estrategicamente como forma de poder e sujeição. Tais enunciados estão de tal forma incorporados em nosso viver que o conceito de corpo é definido através das “descobertas” de uma natureza inata, produzidas pelo conhecimento científico. Esta visão biologicista gera uma autoconsciência do corpo, sujeitando-a a um único modo explicativo: o da razão alicerçada na episteme da objetividade científica, que alicerça múltiplas diretrizes de saúde ou de doença.

De acordo com Ortega (2003), a visão biologicista do corpo configura nossos modos de viver que emergem nos mais simples gestos ou decisões que tomamos no dia a dia, desde sintomas de uma enfermidade às práticas de biossociabilidade e bioidentidades nas academias de ginástica ou grupos terapêuticos, respectivamente. O corpo saudável é aquele oferecido nas mídias e desenhado como perfeito para todos, a partir de um saber profissional especialista. Um corpo saudável que é gerado por um saber externo e imposto ao corpo que emerge no viver singular do sujeito: um corpo controlado, adestrado e sob vigilância de um perito. Nesse âmbito, Grosfoguel (2008) defende que as verdades de nossos corpos são concebidas como universais e não situadas, regidas pela objetividade do método científico. Sedimentadas desde a concepção de uma realidade invariável e desconectada do observador, são verdades que produzem um único sentido: o corpo biológico como coisa colonizável por saberes externos, habilitados pelas normas. Neste cenário, o sujeito não produz saberes sobre si e é colonizado pela objetividade científica.

A objetivação do corpo, pela qual a biomedicina gera a percepção de doenças enquanto patologias de órgãos, independentes dos contextos emocionais e/ou subjetivos implicados na percepção corporal, se reivindica como sendo a única possibilidade de se perceber a corporeidade: “um poderoso distanciamento” (GADAMER, 2006:77), descola e afasta o corpo das singularidades da experiência humana e reivindica para um saber coisificado do corpo, em uma leitura diagonal dos órgãos, uma exclusividade de “ser a única experiência segura e ser o saber através do qual qualquer experiência seja legitimada” (GADAMER, 2006:10). Tal é o poder da colonialidade do saber que incide sobre o corpo.

Para Dantas (2022), no sentido de desconstruir a objetividade, Oyewùmí propõe o termo *worldsense*, traduzido para o português como cosmopercepção, com a intenção de desterritorializar o conceito da objetividade do olhar sobre o sistema-mundo para reterritorializá-lo em uma dinâmica de marcação através do movimento de relações culturais, nos quais se utiliza do conjunto de sua sensorialidade na produção de outras

perspectivas sociais. Penso que a definição de corpo pode se enquadrar no âmbito de múltiplas cosmovisões, todas com sua legitimidade e produção de verdades específicas. Nessa condição, a objetividade perde seu título de verdade única, isenta e inequívoca e passa a ser somente um recorte, uma produção histórica como efeitos de colonialidade de poder nos enunciados sobre o corpo.

Observando outro aspecto, Brito (2021) coloca que a colonialidade, por perdurar para além do colonialismo, gera um sujeito “colonizado”, mantido num cenário que o convença de sua condição coisificada e desconectada de si, praticamente não-humana, desconhecendo e desvalorizando as singularidades existenciais de sujeitos, culturas e saberes. Ao considerar o corpo (ou o outro) como coisa objetiva a ser tomada e colonizada ou assimilado por sua ciência ou cultura, o colonizador exerce uma prática na qual as vidas, assim colonizadas, perdem sua condição humana. O corpo, na biomedicina, tende a ser um objeto coisificado em uma biologia, naturalizado e inato, produzindo uma prática do cuidado na qual a vida é função do órgão. Um corpo que pode ser sustentado de modo artificial ou um índice estatístico e, não, uma experiência com sentido existencial.

Desse modo, Grosfoguel (2008) defende que a colonialidade e a dominação capitalista se referem a uma matriz de poder que perpassa saberes que incidem na heterogeneidade existencial de um povo e de seus sujeitos com princípio organizador da sociedade. Nela, a medicina como produtora de verdades, tem seu conceito de corpo orgânico enquanto uma verdade coisificada, alimentada pela escala do poder amalgamada à hierarquia das raças, da sexualidade e de tudo o que é tido como verdade do corpo. Há saberes, corpos, raças e gêneros superiores e inferiores.

Os corpos tendem a ser considerados como “máquinas biológicas” que podem ser mantidos em funcionamento através da intervenção de tecnologias e exploração molecular do corpo. Contemporaneamente, segundo Rose (2013), cresce uma ampla gama de intervenções que visam a manutenção estratégica de uma política da própria vida, de conservação de um corpo sempre apto e disponível através da instrumentalização genética. Tal hierarquia coloca em condição coisificada ou molecularizada a existência do outro, seja seu semelhante, um animal ou a própria natureza, todos servindo ao propósito exploratório da objetividade do saber científico. O corpo é um campo de exploração de sua maquinaria a ser dominado e controlado. Bispo (2023), afirma que há como um adestramento do modo como se deve habitar o mundo através do corpo e com o corpo, a partir da perspectiva da colonialidade molecular. São práticas que servem a

uma perspectiva de conservação do corpo do sujeito sempre disponível para a produção e consumo no mercado, necessidade imposta pela matriz de colonialidade.

A colonialidade do poder é “um conceito que tenta integrar, como parte de um processo estrutural heterogêneo, as múltiplas relações em que processos culturais, políticos e econômicos se enredam com o capitalismo enquanto sistema histórico” (GROSFOGUEL, 2008:15), algo que gera percepções de sujeito e sua corporalidade. Para Azambuja (2023), os saberes sobre o corpo biológico, nascidos e desenvolvidos desde o séc. XVIII até o séc. XXI, fazem parte deste processo cultural e se configuram como forma de dominação da colonialidade. Se produz e se faz um corpo que responda às necessidades de uma matriz voltada ao consumo de bens e valores oriundos da matriz colonial. O corpo coisificado e restaurado é resultado de um saber que serve às estratégias do poder capitalista, da produção e consumo, do empreendedor de si. Pois as relações de colonialidade inscrevem-se,

não só nas relações de exploração (entre capital e trabalho) e nas relações de dominação (entre estados metropolitanos e estados periféricos), mas também na produção de subjetividades e de conhecimento [...] e fomentam a subordinação da periferia no sistema-mundo capitalista (GROSFOGUEL, 2008:10-11).

O que desejo caracterizar aqui é que colonialidade é um sistema de poder que afeta o conjunto da atividade humana do colonizado e marca as práticas de habitar o mundo. É pelo corpo que se entrecruza o conjunto dos seus efeitos. Praticar um movimento decolonialista com relação ao corpo configura-se pela produção de conhecimentos e enunciados que envolvem outra estrutura de relação de poder e saber, na qual as verdades que são geradas na descrição de mundo não se coadunam às da colonialidade, mas do ser como devir em relação com o meio. São saberes que concebem o vivo como uma totalidade prática e existencial amalgamada ao meio onde vive, nas formas contidas em seu viver. Muitos destes conhecimentos são considerados como “folclore”, “mitos” ou, pior ainda, como verdades subjugadas ao conhecimento científico e, deste modo, consideradas como charlatanismo. Todavia, são um conjunto heterogêneo de experiências existenciais e culturais de práticas corporais e de cuidado com o corpo que emergem do convívio e do viver de cada sujeito e de cada cultura.

A produção de um tipo de linguajar que se comporte como resistência à rede complexa de enredamento de saberes neoliberais é um desafio. Faz parte dessa resistência produzir outros saberes sobre o corpo e sua constituição. Trata-se de buscar gerar “uma linguagem de complexidade, a sistemas abertos e a um enredamento de múltiplas e

heterogêneas hierarquias, níveis estruturais e lógicas estruturantes” (GROSFOGUEL, 2008:13). Assim, compondo confluências entre saberes no sentido de assentar uma epistemologia diferente de sistemas complexos interconectados.

Estudos de Foucault (2004a e 2004b) e de Deleuze & Guattari (2012) podem estabelecer diálogos construtivos com a perspectiva de alguns saberes subjugados. Foucault, por exemplo, pensa o sujeito (e sua corporalidade) não como uma substância, mas uma forma constituída através de práticas de poder, jogos de verdade, enfim, de relações de saber/poder na relação “consigo mesmo e a constituição de si próprio como sujeito” (FROUCAULT, 2004b:195), que funcionam no campo social. Em outras palavras, uma produção de saberes, técnicas e intervenções nos corpos como efeitos disciplinares de sujeição por um biopoder que regula e controla a vida no sistema neoliberal e rege a sociedade na qual vivemos: um corpo constituído por atravessamentos. Nele, a disjunção corpo/mente/meio cumpre papel estratégico. Ao mesmo tempo, essa perspectiva conceitual de corpo enquanto um produto histórico, abre caminhos para a proposição de “um Corpo sem Órgãos” de Deleuze & Guattari (2012), com a qual o sujeito se constitui enquanto um conjunto de práticas produzindo sentidos existenciais à sua corporalidade, continuamente em um devir de transformação dinâmica enredada à sua historicidade e às condições do meio, na qual sua estrutura corporal organizada em órgãos, o organismo biológico, se revela somente como uma possibilidade e nunca como única verdade sobre o corpo.

Para Kuhn (1998), os saberes subjugados das culturas colonizadas, assim como algumas produções de conhecimento que componham uma epistemologia que seja integrativa, sejam elas geradas em terras europeias ou das américas, se configuram como saberes que não se encaixam nos paradigmas da estrutura da produção científica “normal”. Elas são a chave para se gerar outra relação consigo mesmo e com o outro e/ou a natureza.

NOTAS SOBRE O SABER EUROCÊNTRICO DO CORPO

“A pretensa superioridade do saber europeu, nas mais diversas áreas da vida, foi um importante aspecto da colonialidade do poder no sistema-mundo colonial/moderno” (GROSFOGUEL, 2008:16). Bem como defendeu Foucault (2004a), o saber disciplinar sobre o corpo nasceu baseado na construção da objetividade científica, na expansão da anatomoclínica e no bojo das transformações ocorridas na Europa a partir da revolução

comercial, impulsionando a transformação do poder soberano (quem deve morrer e quem se deve deixar viver) para o poder disciplinar sobre a vida, do fazer viver e deixar morrer, característico das relações capitalistas. Com a finalidade de produzir uma estratégia de se fazer viver, foi necessário reorientar o olhar sobre o corpo da medicina classificatória para a anatomoclínica de Bichat. Acrescenta-se a isso que, segundo Azambuja (2023), inicialmente, e, posteriormente, também para a prática clínica com Laennec e para a fisiologia com Claude Bernard. Deste modo, criou-se um conjunto de saberes objetivos e anônimos sobre o corpo, de conservação das estruturas biológicas dos seres humanos, capacitando-os a se manterem ativos e produtivos na sustentação da rede de relações comerciais do capital. A necessidade do controle de epidemias e de enfermidades abriu um campo para se criar metodologias e disciplinar corpos. Gerou-se toda uma mudança estratégica nas formas e funções das instituições hospitalares, que se constituíram em um espaço para disciplinarização dos corpos em versões e tipos de doenças objetivamente classificáveis. O fenômeno se disseminou a partir da Europa, associado à expansão comercial e industrial do capitalismo.

O sujeito foi perdendo, historicamente, a capacidade de gestão do corpo a partir das verdades do que sente e de sua rede de relações existenciais em prol da coisificação de seu corpo pelo saber especialista. Tal rede discursiva biológica, ao produzir certa coerência operacional e metodológica de investigação do corpo, no correr da história de expansão colonial, distanciou o sujeito observador das manifestações de sua corporeidade, assim como o sujeito de si mesmo. Fez com que o sujeito se apropriasse de seu corpo como coisa e não como experiência existencial. Tal é a sujeição de saberes exercido pela colonialidade. A objetividade, produto do procedimento investigativo e experimental, passou a gerar a percepção de isenção na produção de saberes ao fazer crer que são descobertas acerca de uma realidade em si, e vem ocupando papel estratégico no funcionamento da colonialidade nos saberes do corpo.

Todavia, mais que uma “evolução” do saber, penso que tal produção de saberes se configura como uma transformação histórica na forma de como se concebe o corpo, com efeitos estratégicos de disciplina e sujeição. Uma transformação no modo de olhar o corpo para atender a uma demanda social, econômica e política, mais do que uma "evolução científica". Tal entendimento indica que, no lugar de “descobertas” sobre o corpo, pode-se perceber simplesmente a produção cultural e historicamente datada de um olhar estratégico, implicando na disciplina do corpo e sujeição da mente dos sujeitos.

Na disputa da ascensão da anatomoclínica, havia uma prática do cuidado com o corpo que Foucault (2004a) chamou de medicina classificatória. Para a medicina classificatória a característica da abordagem médica era outra. Segundo o filósofo, nela “o espaço de configuração da doença foi mais livre, mais independente do seu espaço de localização” (FOUCAULT, 2004a:2). Ou seja, à época, a “estrutura principal que a medicina classificatória se atribui é o espaço plano do perpétuo simultâneo.” (FOUCAULT, 2004a:5). Discussões sobre concepções vitalistas e materialistas alimentavam a produção de saberes sobre o corpo. O vitalismo defendia que o organismo não poderia ser considerado como a soma de seus órgãos que se relacionariam mecanicamente, mas que haveria um agente vital, ou alma racional, a manter a integridade do organismo e de suas funções vitais. Já para os seguidores da corrente mecanicista, o corpo seria uma estrutura física e material bem organizada e regulada de acordo com a filosofia cartesiana. É no bojo desta efervescência de debates sobre o corpo que se gera a hegemonia da objetividade científica sobre o corpo. As correntes vitalistas foram subjugadas aos saberes mecanicistas, pois aquelas se voltavam ao sujeito e as últimas geravam um saber universal e anônimo do corpo.

Procurro argumentar, então, que o saber biológico sobre o corpo foi uma transformação cultural e histórica do olhar, visando as necessidades de expansão capitalista e colonial, mais que um tipo de “evolução científica”. Começou-se a ficar “diante da medicina dos órgãos, do foco e das causas, diante de uma clínica inteiramente ordenada pela anatomia patológica” (FOUCAULT, 2004a:135). Com fins de classificação do corpo e disciplinarização do saber, se caracterizou por uma “leitura diagonal do corpo, que se faz segundo camadas de semelhanças anatômicas que atravessam órgãos, os envolvem, dividem, compõem e decompõem, analisam e, ao mesmo tempo, ligam” (FOUCAULT, 2004a:141), capaz de universalizar o saber biológico, naturalizá-lo e, assim, servir como elemento estratégico nas dominações dos corpos e mentes colonizados.

Desse modo, a corporeidade objetiva foi difundida como domínio do saber médico, visando a expansão comercial e colonial, capaz de ser verificada positiva e universalmente em todos os doentes. As patologias dos órgãos começaram a ser catalogadas e tratadas do ponto de vista anônimo e populacional. Não se necessitava mais da procura de um conhecimento ímpar e singular sobre o sujeito doente e sua experiência corporal. O sujeito perdeu, paulatinamente, o domínio de sua corporalidade como existência e passou a vivê-la como algo, como coisa do corpo, em função do saber médico detido pelo especialista. Atualmente, o sujeito pouco ou nada pode fazer a respeito de sua saúde, a não ser submeter-se docilmente aos enunciados do corpo colonizado como saber objetivo, alijado de seu espírito e de seu meio de onde emerge como uma das formas vivas.

Ao longo da história, a disseminação do saber eurocêntrico sobre o corpo ofereceu a possibilidade do controle e vigilância dos corpos com técnicas terapêuticas facilmente reproduzíveis e com fins de restabelecer rapidamente o indivíduo ao sistema socioeconômico em atividade. Estabeleceu-se uma estratégia de controle da saúde ao nível das populações em sua organização espacial urbana, governamentalidade e geração de políticas direcionadas à vida: fazer viver a coisa do corpo.

O conhecimento científico sobre o corpo se mostrou, portanto, útil e característico na colonialidade do poder: dominar, controlar, restaurar, tudo sem a participação do sujeito colonizado. Se desenvolveu, largamente na América do Norte, numa mudança do eixo colonialista, devido a implantação profunda do sistema neoliberal do capitalismo neste país.

Para Han (2017), o neoliberalismo, em sua estrutura de cultivo do empreendedor de si mesmo – enquanto forma de colonialidade mais sutil e capilarizada, pois exercido pelo sujeito sobre si mesmo como espelho do progresso e da democracia no mundo ocidental – exige o permanente controle e disciplina de populações em vida. Atualmente, está investindo tecnologia na indústria medicamentosa e genética para “melhor sermos” na produção e no consumo, enquanto controle das corporeidades através de medicamentos cada vez mais invasivos sobre o cotidiano das pessoas. Nessa perspectiva, como exemplo, não há mais espaço para a tristeza e tempo para resignificá-la: temos que tomar antidepressivos de ação molecular e imediatamente voltar ao mercado. O corpo e a mente se transformam em coisas manipuláveis com medicamentos. Le Breton, ao discutir tais efeitos sobre o corpo, salienta uma característica importante: no neoliberalismo se intensifica a produção de um indivíduo “dividido ontologicamente em duas partes

heterogêneas: o corpo e o espírito” (BRETON, 2011:84). A identidade existencial do sujeito, seu enraizamento vital e suas manifestações corporais tendem a ser separadas pelo saber científico através do corpo-organismo.

Proponho buscar, na resistência anticolonialista, uma diversidade de saberes heterogêneos e não universalizáveis sobre o corpo que tenham como base a experiência existencial narrada, a oralidade como expressão da configuração corporal que se vive, enquanto prática corporal que se mostre no linguajar e nas relações entre sujeitos. Pois os saberes científicos não têm se mostrado suficientes para satisfazer as necessidades do corpo que se molda no conjunto das relações existenciais, em especial nas territorialidades dos colonizados. Ao colonizado é negada a possibilidade de produção de saberes de sua ancestralidade, a produção de saberes sobre seu corpo através de suas relações de vida, o incentivo ao que se conhece, a produção de tecnologias relacionadas aos entrelaçamentos dos seres humanos e seu meio natural, capazes de gerar sentido e significância ao seu viver, uma vez que oriundos de suas experiências práticas nas relações empíricas com a alteridade. Dois são os domínios de poder neoliberal e colonialista: o movimento disruptivo entre corpo/mente e corpo/meio/cultura. Argumento que tais também seriam os elementos através dos quais se poderia construir um movimento de resistência descolonial que incida sobre o corpo na perspectiva de produção de um tipo de liberdade de autogestão da constituição corpórea. Ou seja, produzir estratégias e saberes de “mudanças quanto às colonialidades do saber, do ser e do poder” (OLIVEIRA & LUCINI, 2021:99). Pois penso que através do corpo é que se pode fazer emergir a crítica mais ampla dos entrelaçamentos profundos dos condicionamentos perpetrados pela colonialidade nos mais diversos âmbitos do conhecimento, em especial, nos saberes sobre nós mesmos e nossa corporeidade.

DESCOLONIZANDO O CORPO: UMA PERCEÇÃO DE RESISTÊNCIA

Krenak coloca que “estamos viciados em modernidade” (KRENAK, 2020: 17). Ele se refere ao fato de estarmos continuamente suscetíveis ao consumo e ao empreendedorismo, assim como aos saberes contemporâneos relacionados à nossa corporeidade. Há um permanente bombardeamento de diversas mídias que nos colocam nessa circunstância de sujeição e deslumbramento. Tal condição inebriante de poder nos afasta da natureza de onde emergimos como forma viva. “Estamos a tal ponto dopados por essa realidade nefasta de consumo e entretenimento que nos desconectamos do

organismo vivo da Terra” (KRENAK, 2020:18). Para que possamos mudar a perspectiva epistemológica geral da atividade humana, o autor defende que precisamos nos posicionar inseridos em uma micropolítica cotidiana de resistência: “parar de nos desenvolver e começar a nos envolver” (KRENAK, 2020: 24). Em uma frase, mais que uma metáfora, ele defende que “sejamos água, em matéria e espírito, em nossa movência e capacidade de mudar de rumo” (KRENAK, 2022: 27), como exemplo de uma mudança de olhar e na construção de uma possibilidade de envolvimento com o outro e consigo mesmo. Pensar o corpo de outra perspectiva também faz parte de uma micropolítica de resistência: nos envolver com nossa corporeidade existencial.

Bispo caminha na mesma direção e salienta a importância de se utilizar palavras chave para uma “guerra de denominações” (BISPO, 2003:3). Se a ciência produz “desenvolvimento”, para ele, a palavra que se contrapõe é “envolvimento”. Para o filósofo quilombola, o desenvolvimento desconecta, separa, divide, explora, invade, enquanto o envolvimento conflui, inclui, compartilha, circula e potencializa a autogestão. O desenvolvimento nos afasta da Natureza, da relação orgânica mutuamente implicada entre todos os seres vivos, nossa espécie incluída, como todos necessários e interdependentes. Por outro lado, a interação que emerge do envolvimento produz uma circularidade confluyente e constitutiva de nossos corpos decorrente das práticas existenciais e relacionais dos sujeitos. Bispo (2023) salienta, com este exemplo, a importância de se resignificar e produzir novos conceitos. Creio ser neste cenário constitutivo de uma corporeidade fluente e em formação constante através de seu viver é que se poderá pensar conceitos sobre uma corporeidade amalgamada com o meio de onde emerge como singularidade ao mesmo tempo que depende dele para sua atividade, na unidade corpo/mente através de práticas existenciais que moldam a forma física e psíquica dos sujeitos.

Bispo argumenta sobre a colonialidade com convicções ligadas à terra e à prática da vida quilombola: “adestrar e colonizar são a mesma coisa” (BISPO, 2023:2). No que tange à produção de subjetividade que desterritorializa o sujeito de sua corporalidade ligada à vida, sua argumentação abre espaço para um possível diálogo com o adestramento do poder disciplinar descrito por Foucault (2014). O autor quilombola, Antônio Bispo (2023), coloca que há adestradores violentos e adestradores que induzem, fazem o sujeito acreditar que o que está fazendo é de sua própria vontade de desempenho, quando, na verdade, não é. Há a produção de uma oposição do sujeito consigo mesmo ao acreditar que realiza algo que não é exatamente necessário à sua existência, mas é

induzido a acreditar que seja. O autor coreano Byung-Chul Han traz uma visão semelhante ao afirmar que, no neoliberalismo, é tamanha a penetração inconsciente da sociedade de desempenho que se produz um sujeito que se “encontra em guerra consigo mesmo” (HAN, 2017:29), em um autoadestramento. Este diálogo de conceitos quilombolas, com autores que procuram quebrar as estruturas do poder, pode ser profícuo. Pois tal é a profundidade da colonialidade do poder que, ao invés de produzir relações de saber/poder que versem pela heterogeneidade e diversificação das histórias singulares dos sujeitos em função das múltiplas verdades geradas em sua existência relacional, domina e coloca o sujeito em um “estado de normalidade [que] torna-se totalitário” (HAN, 2017:55).

Geni Nuñez afirma que as monoculturas não admitem “a concomitância que não consegue conviver com a diversidade” (NUÑEZ, 2023: 29). Penso que o saber científico sobre o corpo como único, admitido universalmente, se encaixa nessa categoria monocultural de saberes ao afirmar como sua a única possibilidade de verdades. A monocultura científica alimenta a normatividade como principal efeito das práticas biomédicas.

No sentido da ruptura necessária para o exercício de descolonizar o corpo, tanto Bispo (2023) como Krenak (2020, 2022) e Nuñez (2023), reforçam o papel central da oralidade como produtora de trajetórias na conformação corporal imbricada aos envolvimento do sujeito no mundo. Produzir um saber sobre a configuração do corpo imbricada aos processos naturais e relacionais da atividade mundana do sujeito, na oralidade que produz sobre seu corpo, um saber que não seja baseado em uma biologia naturalizada e independente dos modos de vida de cada um, é, ao meu ver, “servir de ponto de partida epistêmico para uma crítica radical dos paradigmas e modos de pensar eurocêntricos” (GROSFOGUEL, 2008:25). Desse modo, torna-se central trazer à tona saberes que representem, de alguma forma, a unidade corpo/mente/natureza, alicerçados nas narrativas produzidas na individuação do viver, numa crítica à racionalidade cartesiana. Importa pensar um sentido que trabalhe pela abertura ao outro, em seus modos de ser, legitimando sua existência do modo como exerce a prática de seu viver, ou seja, de oferecer voz aos excluídos e ao corpo colonizado a possibilidade de existir não como coisa biológica, mas como experiência vital linguajante.

Para Souza, “o corpo precisa ser ouvido, não somente no que tange ao desenho de políticas públicas, mas também na produção de conhecimentos” (SOUZA, 2019: 190). O saber-corpo deve se inscrever através da experiência vivida, ao se localizar e falar de suas

marcas e práticas existenciais, integrando nelas a mente e o corpo, através da oralidade sobre a experiência. A “dimensão do sofrimento inscrito no corpo de quem fala [produz] um componente primordial para a construção do conhecimento” (SOUZA, 2019: 191). Trata-se de um tipo de objetividade heterogênea e singular, uma objetividade entre parêntesis corporificada pela atividade do sujeito no mundo, um saber-corpo que não é neutro, mas implicado historicamente pelas intervenções no meio de onde emerge como forma viva e lugar de fala. Rodrigues aponta que para o “caminho de descolonização do corpo, o homem terá que voltar no tempo e reconhecer-se enquanto natureza” (RODRIGUES, 2019:236), ressignificar e considerar um tipo de reapropriação de sua relação com seu território com os rios, com a floresta, com sua própria oralidade e, nesse contexto, com o próprio semelhante humano.

Haesbaert propõe uma discussão nesta relação corpo-território, enquanto uma das marcas de configuração da própria corporeidade. A ideia de territorialidade, no sentido da descolonização do corpo, passa pela “esfera do vivido, das práticas...do uso do território... compreendendo um expressivo valor simbólico” (HAESBAERT, 2020: 76). O corpo é o território mais básico enquanto sinônimo de espaço de vida, território existencial, centrado em suas atividades cotidianas. É nesse campo que incidem as formas mais sutis de poder colonialista, é o espaço onde se inscrevem em sua carne ou em seu comportamento e, ao mesmo tempo, de onde se originará a resistência ao poder colonial.

Definido o corpo como ponto estratégico e territorial para o exercício do poder, é importante observar a capacidade de produção de uma corporeidade subjetivada como instrumento de transformação e fluidez relacional constitutiva, capaz de mobilizá-lo para a resistência descolonial. Para Simondon (2020), o corpo-território revela-se como um processo de entrelaçamento entre movimento existencial que o conforma, produzindo a constituição própria do corpo no processo de sua individuação estrutural. Gera, através da oralidade que configura as percepções de si, o sujeito corporificado que conscientiza suas sensações e percepções corporais no modo de como as enuncia com linguajares peculiares e historicamente datados e se capacita para reterritorializar os espaços por onde passa (família, trabalho, social, político, relações interpessoais, cidade, campo, praia, bares, ruas, etc). É a heterogeneidade deste conjunto de práticas que revela a territorialidade, a desterritorialidade ou a reterritorialização do corpo em movimento de vir-a-ser. O corpo/mente se constitui e se molda no processo desse vir-a-ser através das narrativas que produz.

Chama a atenção, nessa heterogeneidade formadora do corpo, a interação constitutiva corpo/território e mente/corpo ou, ainda, mais completamente, corpo/mente/natureza (território). De acordo com Haesbaert (2020), o território corporal como prática de vida em relação aos entes naturais é constitutivo de múltiplas culturas indígenas. A interação em rede de corpos heterogêneos (água, mata, animais - dentre os quais se distingue o humano -, clima, alimentação, fatores emocionais das relações) que se imbricam entre si na produção de um corpo-território individuado e singularizado revela que a vida não está em uma biologia inata e separada, mas nas relações e na capacidade de se relacionar. O território, nesse contexto, não é demarcação espacial, mas produção de relações constitutivas com a totalidade da prática vital.

O saber indígena da comunidade Jê no Brasil central, segundo Galvão (2020), utiliza a corporalidade para definir a complementaridade homem/mulher, vivo/morto, adulto/criança, individual/coletivo, enfatizando o corpo como *locus* destas experiências múltiplas e heterogêneas. Entre os Yanomami, o *Xapiri* são entidades que transitam e trazem características tanto de humanos como de animais, revelando a existência de um parentesco próximo e irredutível. Entre os Cubeo, o senso de comunidade é formulado a partir dos corpos “da espontaneidade emocional, da autonomia e do coletivismo” (GALVÃO, 2020:114). A noção de corpo indígena está focada nas relações que se produzem no viver em comunidade, em relação à natureza e aos simbolismos que constroem sentido para as experiências, tanto do coletivo como dos sujeitos: “o processo de virar outro, em que o corpo é parte essencial” (GALVÃO, 2020:120). Para Agambem (2017), filósofo italiano, a vida animal foi separada do viver humano como estratégia de poder e negação do outro, tornando possível haver humanidade sem outros animais e sem o conjunto da natureza. O filósofo italiano argumenta que a única “tarefa que parece conservar ainda alguma seriedade com a ‘gestão integral’ da vida biológica é a própria animalidade do homem” (AGAMBEM, 2017:122).

Esse é o corpo, um amálgama de encontros revelados, principalmente, pelo linguajar que emerge de suas relações com o outro e com o meio. A biologia do corpo oferece uma estrutura, mas suas características, modos de ser, modos de enfermar, são do universo das relações. Trata-se de um corpo-território ontogênico. Um devir corpo-território em cuja dimensão há vínculos entre território, práticas, mundo, natureza, corpo e sujeito.

Para Mansano e Carvalho (2022), a colonização pode ser considerada constitutiva de nossas “esferas macro e micro pessoais, dando contornos a diferentes aspectos da existência tais como vínculos interpessoais” nos quais as histórias afetivas e as percepções

sensoriais de si podem corporificar diversos tipos de sofrimento. O racismo, a exclusão de culturas, a homofobia são exemplos de possibilidades de sofrimento decorrente de uma cultura que se fundamenta na exclusão e na hierarquia de saberes. Os autores colocam que os “efeitos dessa colonização do corpo, dos afetos e do imaginário da população brasileira foram diversos e destrutivos” (MANSANO & CARVALHO, 2022:1067), assim como aqueles que incidiram sobre o corpo de um modo geral a partir de sua biologização. Caracterizam uma cultura corporal desvalorizada para a qual “o que vem de fora é melhor” (MANSANO & CARVALHO, 2022:1068). Oferecer valor e produzir tecnologias para as percepções corporais oriundas da experiência, por exemplo, pode revelar que a origem de uma hipertensão pode estar relacionada - assim deveria ser considerada na compreensão da totalidade de uma enfermidade - como decorrente a um evento existencial como a morte de um ente querido ou um transtorno por preocupações. O saber sobre a corporeidade do sujeito tem um lugar e um tempo de fala: o da sua experiência no meio onde existe como forma viva.

No contexto colonialista do saber biomédico, o especialista produz um saber sobre nossos corpos “em nosso lugar”, à revelia de nossa experiência vital, a ponto de nossa corporeidade assumir uma figuração de outra coisa do que nós mesmos. Não é incomum falarmos de um “problema de vesícula” ou de termos “um coração fraco”. Vivemos uma experiência passiva e coisificada frente à nossa corporalidade e a experiência traduzida pela oralidade, que pode revelar a interconexão da história singular do sofrer, é progressivamente descartada. Portanto, introduzir uma tecnologia de saberes decorrentes da oralidade e uma prática do cuidado que considere o modo existencial dos sujeitos, suas percepções de si, afetos e sentimentos, suas relações com o outro, suas crenças e cosmogonias como elementos estratégicos para a produção de outros saberes sobre o corpo é uma tarefa de resistência à colonização do corpo. Para os autores, trata-se “de reconectar o corpo à sua potência de experimentação de si e do outro... de um exercício eminentemente político que consiste em abrir o corpo sensível e o campo social para sustentar e acolher outros afetos” (MANSANO & CARVALHO, 2022:1076).

Não “temos um corpo”, senão geramos uma corporeidade que vivemos diariamente e se movimenta em acoplamento com o meio de onde surge como singularidade. “As coisas, nas sociedades industriais desenvolvidas, são representadas como se tivéssemos um corpo, mas isso não é tão óbvio” (ROLNIK & GUATTARI, 1996: 278). Produzem um corpo-objeto para nós ao mesmo tempo em que vivemos em um corpo que se desenvolve num campo social e produtivo pelo qual somos responsáveis. “Esse corpo não

comporta órgãos individuados: ele próprio é atravessado pelas almas, pelos espíritos que pertencem ao conjunto dos agenciamentos coletivos” (ROLNIK & GUATTARI, 1996:278). Pertencemos a esse espaço intersticial como complemento de uma rede de relações que imprimem sentido à nossa existência. Não se individua órgãos biológicos, mas sujeitos legitimadores dessa rede de relações. Defender a vida de um corpo é defender um território de conexões que revela a singularidade de sua existência.

Na perspectiva de construir um diálogo entre saberes que cultivem um sentido anticolonialista para o corpo, trago, a seguir, duas produções de saber não indígena: uma concepção de biologia cultural, por um lado, e uma concepção de um Corpo sem Órgãos, por outro, que podem dialogar e/ou contribuir para a descolonização da visão de corpo biológica, proveniente da corporeidade colonial.

A AUTO-ORGANIZAÇÃO DO VIVO: POR UMA BIOLOGIA DAS RELAÇÕES E EXPERIÊNCIAS

Os biólogos chilenos Maturana e Varela (1997) criaram o conceito de Autopoiese, propondo uma transformação do olhar sobre a dinâmica biológica e seu comportamento. Autopoiese designa a capacidade dos seres vivos de produzirem a si mesmos em uma rede molecular, irreduzível aos seus componentes orgânicos, na qual gera, através de suas interações, a mesma rede de moléculas que as produziu, em intensa correlação constitutiva com o meio ambiente de onde surge e sem o qual não existiria. Ou seja, trata-se da realização de um sistema auto organizado que ocorre através de rede de interação sistêmica, interna e externa, composta de um conjunto de múltiplos elementos constitutivos de sua dinâmica estrutural voltados para a produção de si mesmo. Fazem parte desta dinâmica, as relações que produzem na sua interação com o meio em que vivem, no percorrer de sua realização no mundo.

Segundo Mpodozis (2011), os seres vivos, como seres auto organizados, tem como condição de sua existência a atividade de sua corporeidade como uma totalidade existencial que interage com um ambiente. Não um ambiente inerte e independente, um ambiente que seja moradia de objetos e coisas indiferentes ou, tampouco, um corpo que seja composto de estrutura e qualidades inatas, mas um ambiente (ou meio) que é produto e produtor de sistemas viventes. O ser vivo se apresenta como deriva existencial em contínua reconstrução e conservação de seu ciclo de vida e o meio é parte ativa na constituição dos seres vivos, se modificando pela intervenção dos seres vivos. Há uma íntima correlação e acoplamento de relações vitais entre meio e vivente, relações que

possuem história e são condicionadas pela atividade do ser vivo que nela habita. Entre os humanos, tal atividade é uma prática cultural e social. “Os seres vivos são fluxos cuja identidade vem da relação entre os componentes que o formam [...] a relação com o mundo é a referência para sua existência” (MPODOZIS, 2011:34).

Assim, “a conservação dessa relação organismo/mundo é uma condição para a existência para o organismo [...]. Essa relação organismo/mundo não depende, no entanto, do mundo [objetivo], mas sim do ser vivo em seu encontro com o mundo” (MPODOZIS, 2011: 39). O meio onde vive um ser vivo é a constituição de um nicho existencial que produz e permite a emergência da vida organizada, numa deriva de inter-relações que se constituem e se transformam mutuamente na conservação e correspondência estrutural de ambos, ser vivo e ambiente.

A cada interação, o ser vivo muda e, por sua vez, muda o nicho em que vive, em uma correspondência que permite o viver. “Isso é um processo ativo, uma dinâmica que ocorre com a participação do [ser vivo] em seu próprio desenvolvimento” (MPODOZIS, 2011: 91) e que se conserva a cada geração que passa: “O ciclo de vida de um organismo é reconstruído a cada geração através de cointerações entre organismo e o ambiente” (BOTELHO, 2011:76).

Nessa perspectiva, compreendo a constituição corporal do sujeito como uma experiência vital, relacionada e constituída através da rede que produz pela intervenção no meio em que vive, sentindo o encontro com o mundo através de sua sensorialidade. Não são somente órgãos, mas dinâmicas de sensorialidade que, quando enunciada, explicita o modo como o sujeito percebe a si e fala de si enquanto prática de vida. O âmbito de sua dinâmica no mundo conflui para a configuração de sua corporeidade, ao mesmo tempo em que somos seres observadores e pensantes, agindo através da oralidade na forma de coordenações de ações sonoras e gestuais.

Observar e pensar é uma atividade e uma conduta corporal de relação que se distingue na própria atividade. Acontece nos espaços de relação e não como natural de um sistema nervoso biológico em si (MPODOZIS, 2011). A fisiologia dá origem, faz possível a vida de relação do vivo, mas não especifica as formas das manifestações do sentir ou das manifestações práticas do viver. O sentir faz parte da conduta, da vida de relações, das observações que se faz de si, do narrar a si mesmo, como fenômeno de uma totalidade de uma conduta existencial. Nós, humanos, somos conhecedores ou observadores no observar e narrar. Ao ser o que somos, “o somos na linguagem [...] imersos num viver

que ocorre na linguagem, na experiência de sermos observadores na linguagem” (MATURANA, 2001c: 37-38).

Desse modo, considero que os corpos não só se auto produzem nas redes de relações moleculares, mas, decorrente disso, exibem condutas observáveis ao viver em permanentes inter-relações com os outros corpos, orgânicos ou não. Se configuram em um traçado histórico e singular, peculiar ao vivente, produzindo seu nicho existencial em profunda comunhão com o meio onde vivem. Nessa perspectiva, o linguajar, a oralidade, a historicidade são elementos centrais nas configurações corporais. São distinções realizadas por um observador que se movimenta na linguagem. Tal é a importância do linguajar: exprime a experiência no mundo do ponto de vista dos corpos pensantes. Esta biologia de relações é denominada de biologia cultural, pois integra corpo/conduta/mente/meio, em uma rede de unidade prática e linguajante da existência.

Segundo Maturana (2001a:115), a “vida psíquica é nosso modo de vivenciar nosso espaço relacional como seres humanos e esse nosso vivenciar ocorre por nosso conversar sobre nosso viver no conversar”. O observador humano move-se e constitui sua corporalidade através de suas narrativas sobre o mundo e sobre si, em suas descrições dos eventos observáveis, ou seja, em sua capacidade condutual de falar, trocar impressões sonoramente ou corporalmente com o outro, nas distinções do que vive em sua experiência existencial.

O comportamento mental não se dá em um cérebro, mas nos espaços de convivência mútua e só tem sentido existencial se efeito de narrativas produzidas a partir do linguajar. É nesses espaços que se constituem nossa corporeidade. É na intersecção estrutural do organismo com o meio (que pode ser ele mesmo, o outro, a natureza ou todos estes em confluência) que a emergência de um espaço psíquico faz o sistema nervoso ser um sistema nervoso e não por seus componentes neuronais. O que faz um corpo ser um corpo não é meramente sua composição de organismo com seus órgãos, mas sua atividade de encontro ao mundo. É por existirmos na linguagem, de nosso operar como seres conscientes na reflexão (nas ações recursivas¹ do falar em cima do que foi falado continuamente), que pertencemos a nosso espaço psíquico no qual elementos como “eu”

¹ Recursivo se refere às ações que sempre ocorrem sobre uma ação anterior, produzindo uma espiral de novas dimensões na atividade humana; ações recorrentes, que se voltam sobre si mesmas (MATURANA E VARELA, 1995:270).

e “consciência” emergem como modos relacionais que vivemos como conversações que constituem nosso corpo em sua singularidade existencial.

Os espaços psíquicos, apesar de emergirem nas práticas coletivas de convivência, são vividos de acordo com cada especificidade e historicidade que cada um viveu em sua vida. Assim, “o viver humano constitui e se constitui recursivamente no viver psíquico, mental, espiritual e cultural [...] a que se pertence” (MATURANA 2001a: 117).

É com essa ótica constitutiva de uma biologia amalgamada com sua historicidade cultural que se pode pensar um corpo como estratégia de um movimento descolonial. Uma corporeidade que é ao mesmo tempo psíquica e física, um movimento possivelmente libertador dos processos de controle e submissão do corpo coisificado gerado na colonialidade.

Trago esta discussão inicial sobre a teoria da Autopoiese para corroborar com um ponto de vista que produza outro olhar sobre o que seja “ciência” do corpo. Uma ciência que é cultural, dinâmica, que se contextualiza no âmbito das relações dos seres vivos com outros e com o meio, abrindo, assim, um campo para fortalecer uma epistemologia descolonial a partir de uma produção de saberes que se alicerçam na auto-organização dos corpos. Contudo, penso ser importante também trazer reflexões que possam embasar filosoficamente tal perspectiva.

BREVES APONTAMENTOS PARA UM CORPO SEM ÓRGÃOS (CSO)

O conceito de Corpo sem Órgãos (CsO) debatido por Deleuze e Guattari (2012) se refere a um corpo não anatómico de intensidades por ser continuamente experimental: ele não “é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas” (DELEUZE & GUATTARI, 2012:12), uma experimentação biológica, social, política e singular de experiências de vida. Um campo de atividade múltiplo e heterogêneo, no qual produzimos recortes de percepção e compreensão, gerando enunciados sobre “coisas”. De um plano de fundo indistinto e fluido, o Plano de Imanência² (DELEUZE &

² O Plano de Imanência, segundo os filósofos “não é um conceito pensado ou pensável [...] não é um método, nem mesmo a opinião que se faz do pensamento [...] não implica num ponto de referência objetivo [...] é um [horizonte no qual] o movimento tomou tudo [...] o movimento infinito [...] o movimento que tomou tudo e não há lugar nenhum para um sujeito ou um objeto que não pode ser senão conceitos [e não coisas] [...] um plano que não para de se tecer, gigantesco tear [...], um infinito sempre diferente de toda superfície ou volume determinável como conceito... movimento [que] percorre todo o plano” (DELEUZE & GUATTARI, 2017a:47-49).

GUATTARI, 2016), o olhar destaca elementos que denominamos de coisas. A percepção das coisas do mundo são recortes gerados por nossa atividade linguajante. O mundo é um conjunto de possibilidades potenciais e irá expressá-las de acordo com as funções e efeitos cognitivos do ser vivo que irá se encontrar com ele e gerar distinções. Como já vimos, o mundo possui o sentido que o ser vivo que nele habita confere para as coisas. Ao mesmo tempo, as coisas do mundo são significâncias e interferem na deriva existencial e cultural que tal ser vivente. E isso se modifica a cada historicidade que se considera. Nesse contexto, o corpo faz parte dessa atividade cognitiva de si e de produção de um nicho existencial para sua conservação vital.

Entendo que, para Deleuze e Guattari (2012) os “órgãos”, no campo da epistemologia biológica do organismo, fazem parte de um campo de distinções dos seres humanos. Não são entidades constitutivas em si e nem verdades absolutas, mas formas de se ver o corpo com estratégias bem definidas. Para os autores, um corpo, antes de tudo, é sempre uma dinâmica experimental empírica produzida pelo sujeito como uma atividade contínua e fluida. Durante nossa atividade vital, não percebemos órgãos. Órgãos são distinções específicas, mas não determinantes da forma como o corpo emerge nas relações com o meio.

Um corpo que se experimenta como prática de vida, no dia-a-dia, é um corpo que emerge a partir de um CsO, sempre fluído do qual fazemos parte enquanto práticas existenciais. Não há negação dos órgãos, há a simples percepção de que eles são recortes de um tipo de compreensão, na qual o CsO é o plano mais geral e significativo da existência. É no uso do CsO que geramos significados para nossa existência. Na desconstrução do corpo-organismo retira-se todo o conjunto de significados e significâncias acerca dele (anatomia, subjetividade, “eu”) e o CsO passa a se constituir “de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam (...) as produz (...) é a matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva” (DELEUZE & GUATTARI, 2012:16). Trata-se de uma produção de si a partir dos fluxos e das atividades de uma vivência de encontro ao mundo de onde colhe sua vitalidade.

Conforme Deleuze e Guattari (2012), desfazer-se do organismo não é abandonar o corpo, mas abri-lo “a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidades, territórios e desterritorializações” (DELEUZE & GUATTARI, 2012: 25). É igualmente um buscar de “linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos,

experimentalizar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pedaço de uma nova terra” (DELEUZE & GUATTARI, 2012: 27). Desse modo o CsO se revela tal como ele é: um devir do sujeito configurado em suas relações e que pode se ressignificar ao exercer, recursivamente, as práticas territoriais de sua existência. Trata-se de uma ação sobre a ação anterior no sentido de deslocar-se do território existencial que produziu fluxos de sofrimento e se reterritorializar em novos modos existenciais.

Um CsO se constitui na experiência de contínuos e permanentes processos de produção de si, produções desejanter, de tal modo que “tudo é produção, produção de produções, de ações e de paixões, produções de registros, de distribuições e de marcações, produção de consumos, de volúpias, de angústias e de dores” (DELEUZE & GUATTARI, 2017:14). Penso que se trata de procurar entender nossa atividade vital no mundo e de como se produz registros cognitivos nos recortes do que vemos e percebemos através dos sentidos. Recortes nos quais intervimos, absorvemos, incorporamos, consumimos, sejam coisas abstratas ou concretas, emoções ou alimentos, e o que reutilizamos na produção dos elementos que nos compõem em nossa forma de vida e configura nosso corpo. Enfim, produzindo os produtos que nos produzem.

O CsO está no mundo das práticas vitais concretas, na percepção sensível e sensorial daquilo que nos afeta, em nossa dinâmica existencial como um todo. Na discussão gerada pela pergunta “Quais poderiam ser as intensidades do viver?”, penso que seria através de uma abordagem dos sentidos, desejanter e intensivos, com os quais estamos no mundo, relacionada e imbricada às alterações físicas significantes do que percebe em seu corpo, em como o sujeito as relata em sua experiência em sentir o que sofre. A base é a ação linguajante, na qual estamos imersos. Não somos somente organismos biológicos, mas criaturas que produzem sentidos, sem os quais o corpo não poderia agir no mundo que o afeta.

Por exemplo, o “ver”, mais do que uma visão ou um olho, é uma ação prática do viver. Ele dirige e é dirigido por emoções e vontades. Não se trata de captar uma realidade objetiva, senão de produzir uma atividade imbricada ao mundo. Le Breton (2016) com relação ao “ver”, refere a realidade como produção cognitiva a partir de uma multiplicidade heterogênea e infinita. O olhar fixa e descola “situações do pano de fundo visual [o Plano de Imanência] que rega a cotidianidade. Ele é *poiesis*, confrontação com o sentido... uma alteração da experiência sensível” (LE BRETON, 2016:72). O olhar seleciona, corta e elege o que é visto, nunca “a” realidade, mas “uma” realidade. Ver significa uma posição no mundo a partir da colonialidade ou fora dela. Significa ver a si

mesmo nas relações que vive, ver aos outros e como se posiciona nas relações existenciais. Tal entendimento de ver, mostra que o sujeito possui uma visão que é singular e que possui um lugar de pertencimento, cultural ou pessoal, e assim, no caso de sua corporeidade, uma forma de viver e perceber tipos de sofrimento que venha experimentar.

Nesse sentido, para produzir um movimento de descolonização do corpo, devemos estar sempre atentos à verdade de si e do outro, nos sentidos que produz em sua experiência vital, em como compartilha sua vida com o meio através do que o sujeito está oferecendo como relato de si e de suas relações. Estar preparado para ouvir sempre uma história original de experiências. Nos capacitarmos a legitimar a originalidade e singularidade das relações que produziram as experiências de sujeição. Sabermos simplesmente ouvir as histórias contadas sem preconceitos. Somos práticas existenciais de corpos imersos em uma rede de relações que se constituem como corporalidades subjetivadas.

CONSIDERAÇÕES PARA SEGUIRMOS CAMINHANDO

A colonialidade é uma estratégia de poder enredada ao neoliberalismo. Neste, a dominação perpassa o modo de se comportar do sujeito na sociedade, subjugando-o em um empreendedor de si mesmo. Em termos mais amplos, a sociedade colonizada também incorpora o espírito do “em desenvolvimento”, como se dependesse de seus próprios empreendimentos de estado e de mercado para se transformar em uma sociedade desenvolvida. O resultado é a contínua subjugação e colonialidade dos sujeitos e da sociedade. Neste sentido, é importante perceber a amplitude e profundidade do poder colonialista, implicando a construção e conservação de saberes que o alimentam. O saber sobre o corpo é um deles. O artigo propõe iniciar o debate e apresentar os argumentos que vinculam o corpo biológico com a estrutura do poder colonialista e a origem europeia destes saberes que disciplinam nossa corporeidade.

A resistência à colonialidade passa por transformar o olhar, construir outros conceitos, implicando-os uns aos outros para abrir novas perspectivas. Do mesmo modo em que o olhar biológico foi uma transformação estratégica na compreensão do corpo no início do século XIX, penso que vivemos um momento em que a luta pela autonomia e pela autogestão dos povos passa pelo entendimento do corpo, também como elemento estratégico de poder. Um corpo que se defina por sua integração ao meio, de onde surge e pelo qual é implicado, cujos conhecimentos indígenas e autóctones tem muito a

contribuir, que se constitua enquanto um ser auto organizado desde seu fazer existencial e que seja experimentado e configurado por práticas de seu devir em congruência com o meio é uma estratégia de poder anticolonial. Iniciar esta discussão é a proposição deste artigo. Levantar um recorte de saber e desconstruí-lo para se poder reterritorializar o olhar sobre nossa corporeidade. Mesmo que o recorte seja do corpo, penso que todos os saberes construídos sob o jugo da expansão colonialista precisam ser reconsiderados, desde o sistema jurídico até os laços de família, desde os binarismos de gênero até a multiplicidade de experimentações do prazer. Portanto, este é somente um pontapé inicial.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEM, Giorgio. *O Aberto, o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2017.
- AZAMBUJA, Renato Sampaio de. *Um corpo, um corpo, um corpo - Expressões de intensidades e experiências: reflexões sobre práticas médicas*. Porto Alegre: (Tese doutorado) Educação em Ciências - UFRGS, Rio Grande do sul, 2023.
- BISPO, Antonio. *A terra dá, a Terra quer*. São Paulo, Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- BOTELHO, João Francisco. *Epigênese*. In. VAZ, N. *Onde está o organismo?* Florianópolis: Editora UFSC, 2011.
- BRITO, Antonio Guimarães. *Reflexões sobre a decolonialidade em uma perspectiva histórica*. Rev. Intellèctus Ano XX, n.1, pp 1-15, 2021.
- DANTAS, Luís Thiago. *A descrição da imagem: por uma descolonização do olhar*. Revista Crítica Cultural, Palhoça, SC, v.17, n.1, pp 11-19, jan/jun, 2022.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs vol 3*. São Paulo, Ed 34, 2012.
- _____. *O que é a filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- _____. *O Anti-édipo*. São Paulo: Ed. 34, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.
- _____. *Ditos e Escritos V*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.
- _____. *Vigiar e punir – Nascimento da prisão*, Petrópolis RJ: Vozes, 2014.
- GADAMER, Hans-Georg. *O caráter oculto da saúde*, Petrópolis RJ: Vozes, 2006.
- GALVÃO, Sofia. *A corporalidade dos povos indígenas na construção de sua organização social e cosmologia com relação à interação entre o mundo físico e espiritual*. Revista Avesso, Universidade de São Paulo, v.1 n.1, pp 110-124, 2020.
- GROSGOUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, Trad. Inês Martins Ferreira, pp 115-147, 2008.
- HAESBAERT, Rogério. *Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais*. Rev GEOgraphia, Niterói: Universidade Federal Fluminense, v.22. n.48, pp 75-90, 2020.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2020.
- _____. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

- KUHN, Thomas Samuel. *A Estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Ed Perspectiva. 1998.
- LE BRETON, David. *Antropologia do corpo*, Petrópolis RJ: Vozes, 2011.
- _____. *Antropologia dos sentidos*. Petrópolis-RJ: VOZES, 2016.
- MANSANO, Sonia Regina Vargas; CARVALHO Paulo Roberto. *A colonização dos corpos e dos afetos pelo capitalismo: um debate*. Rev. Estudos e Pesquisas em Psicologia, Rio de Janeiro, v.22n.3, pp 1062-1080, 2022.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento*, Campinas: Psy, 1995.
- _____. *De Máquinas e Seres Vivos*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1997.
- _____. *A Ontologia da Realidade*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2001.
- MPODOZIS, Jorge Marín. *Ontogênese*. In VAZ, N. *Onde está o organismo?* Florianópolis: Editora UFSC, 2011.
- NUÑEZ, Geni. *Descolonizando afetos*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.
- OLIVEIRA, Elisabeth de Souza; LUCINI, Marizete. *O pensamento Decolonial: Conceitos para pensar uma prática de pesquisa e resistência*. Rev. Boletim Historiar, vol 8, n. 1, pp 97-115, 2021.
- ORTEGA, Francisco. *Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades*. Rio de Janeiro: Cadernos Saúde Coletiva 11 (1): 59-77, 2003.
- RODRIGUES, Wallace. *Refletindo sobre um caminho descolonizador para o corpo humano*. Rev Humanidades & Inovação, v. 6, n. 12, pp 232-239, 2019.
- ROLNIK, Suely; GUATTARI, Félix. *Micropolítica – Cartografias do desejo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996.
- ROSE, Nikolas. *A política da própria vida – biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus, v. 400, 2013.
- SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34, 2020.
- SOUZA, Flávia de Assis. *O saber-corpo e a busca pela descolonização da saúde coletiva*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social, Rev. Saúde em Debate, v. 43, n. especial 8, pp 189-202, 2019.