

O CORPO-PRÓPRIO CAMPONÊS E O SEU MUNDO VIVIDO: ANÁLISE FENOMENOLÓGICA MERLEAU-PONTYANA DAS EXPERIÊNCIAS PERCEPTIVAS NA COMUNIDADE TRADICIONAL DE JANGADA – MT

Cristiano Apolucena Cabral¹

Resumo

Esse texto busca refletir a consolidação na consciência de camponeses e camponesas, que vivem em comunidades tradicionais no município de Jangada – MT, à sua realidade tanto rural quanto não-rural. Como esse camponês apreende com o seu corpo-próprio o mundo o qual vive, os instrumentos com o qual trabalha e com os outros, dentro e fora de sua unidade de produção. Pode-se constatar que o camponês enquanto ser-no-mundo-com-os-outros forma a sua identidade a partir de sua situação em seu mundo campesino criando nele mesmo significações e intencionalidades; da mesma maneira a perda desta identidade se efetiva a partir da crise de sua situação encarnada. Este trabalho é parte da pesquisa de empírica na comunidade tradicional camponesa do município de Jangada – MT e o objetivo deste trabalho é compreender este processo de constituição da identidade e de apreensão de uma realidade que nega o próprio camponês fazendo este se auto negar e conseqüentemente negar o seu mundo, fazendo-o perder o seu significado. A pesquisa é fundamentada pelo método fenomenológico merleau-pontyano e a metodologia utilizada para a pesquisa empírica foi a pesquisa qualitativa, utilizando como principais instrumentos a observação, as entrevistas e rodas de conversas.

1 Graduação em Filosofia. Doutor em Educação. Secretária de Educação do Estado de Mato Grosso – SEDUC, Várzea Grande – MT. E-mail: crisprelazia@yahoo.com.br

Palavras-chave: corpo-próprio, camponês, identidade, realidade, consciência fenomenológica.

THE PEASANT SELF-BODY AND ITS LIVED WORLD: PHENOMENOLOGICAL MERLEAU-PONTYANA ANALYSIS OF PERCEPTUAL EXPERIENCES IN THE TRADITIONAL COMMUNITY OF JANGADA - MT

Abstract

This text seeks to reflect the consolidation in the conscience of peasants, who live in traditional communities in the municipality of Jangada - MT, to their reality, both rural and non-rural. As this peasant grasps with his own body the world he lives in, the instruments with which he works and with others, inside and outside his production unit. It can be seen that the peasant as a being-in-the-world-with-others forms his identity from his situation in his peasant world, creating meanings and intentions in himself; in the same way, the loss of this identity takes effect from the crisis of his incarnated situation. This work is part of the empirical research in the traditional peasant community of the municipality of Jangada - MT and the objective of this work is to understand this process of constitution of identity and apprehension of a reality that denies the peasant himself, making him self-deny and consequently deny your world, making it lose its meaning. The research is based on the merleau-pontyan phenomenological method and the methodology used for empirical research was qualitative research, using observation, interviews and conversation circles as the main instruments.

Keywords: self-body, peasant, identity, reality, phenomenological awareness.

Introdução

Neste trabalho, que é resultado de pesquisa teórica e empírica em comunidades tradicionais camponesas no município de Jangada, pertencente à região conhecida como baixada cuiabana, Mato Grosso, as quais são comunidades surgidas de antigas sesmarias e que grande parte de sua população mora a gerações em seus territórios, porém, mesmo estando geração após geração em suas comunidades se observou um constante esvaziamento do campo.

Um exemplo é o denunciado por Markoxuel:

[...] aqui na zona rural, muitas pessoas trabalham através da farinha [...] só que o que muitas pessoas da antiguidade tão

deixando de fazer pelo menos pela base de preço, então a zona rural não tá sendo valorizada [...] por isso acaba atrapalhando também. Muitos jovens que queira trabalhar no sítio e que queira plantar seus alimentos próprios e que queira ajudar sua família, isso impede que elas continuem aqui. Até por que é a falta de investimentos. As famílias hoje para colher aqui não conseguem colher quase nada [...] (Entrevista com Markoxuel, 2013).

Sendo os principais elementos deste esvaziamento: a busca por emprego e estudo, a concentração latifundiária, a ausência de benefícios públicos aos pequenos produtores e, por fim, a exacerbada valorização da cultura urbana em detrimento da cultura rural. Com estes e outros acontecimentos, ainda hoje vivenciados, os camponeses tiveram a sua identidade, constituída fenomenologicamente enquanto ser situado, prejudicada.

Em face desta realidade, vários camponeses e camponesas, enquanto corpo-próprios que percebem e sentem o mundo-vivido em sua vilita, entrevistados, saíram do campo, seu mundo-vivido identitário, para a cidade e uma grande quantidade tiveram dificuldade de se reencontrarem em seu novo espaço de vivência, não encontrando significado, se ‘perdendo’ e entrando em crise existencial. Nesta condição histórica, a fenomenologia merleau-pontyana contribui para se compreender este processo de constituição da identidade à saída do campo rumo à cidade motivada pela perda da significação do mundo do camponês enquanto seu mundo.

É pela compreensão deste camponês e camponesa moradores em comunidades tradicionais do município de Jangada – MT, enquanto corpo-próprio situados em uma realidade sob diversas culturas estratificadas e fissuradas por crises econômicas, sociais e culturais às quais produzem intencionalidades negativas, que por sua vez colocam em crise os valores de referência tecidos de geração em geração em seu território de produção da existência. Encontra-se, agora, em uma situação de limiaridade, entre intencionalidades negativas e positivas, em face das quais lhe caberá uma decisão.

A fenomenologia se propõe, assim, em um processo educativo ajudar o camponês e camponesa a compreenderem este seu estar-no-mundo conturbado e reificado e a partir desta compreensão instituir um espaço em que o corpo-próprio encontre sentido e que possa produzir a sua existência de maneira livre. Fazendo-se sujeito engajado em livre comunicação com o seu mundo, seus instrumentos e com os outros, ou seja, uma consciência engajada sobre a significação de seu ser-no-mundo.

A relevância do método fenomenológico para a compreensão da identidade ontológica

Sob a proposta de compreensão do real e da condição humana, diversos pensadores – em diversas áreas de conhecimento – se arriscaram na aventura de sistematizar um método que ajudasse nesta

odisseia. Entre alguns métodos há a fenomenologia, a qual se propõe à compreensão da realidade e condição humana, em sua forma subjetiva e objetiva.

Entre outros fenomenólogos, o que se utilizará neste trabalho como base principal é o francês Merleau-Ponty, o qual definiu a fenomenologia como:

[...] o estudo das essências e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua facticidade (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 01).

A essência em fenomenologia, distinta das correntes clássicas, não é aquilo que é uma *res* (coisa) sem nós. Merleau-Ponty se refere, portanto, à relação perceptiva e cognitiva da realidade e, neste sentido, inseparável dela até o fim. Por isso ele afirma que revelar-se carne e osso é revelar-se como o ser é: corpo-próprio perceptivo em relação consigo, com o outro e com o mundo (MERLEAU-PONTY, 2011). Eis o sentido de corpo-próprio:

[...] o 'corpo fenomênico' ou 'corpo próprio', que é 'eu' e 'meu', no qual me apreendo como exterioridade de uma interioridade ou interioridade de uma exterioridade, que aparece para si próprio fazendo aparecer o mundo, que, portanto, só está presente para si próprio a distância e não pode se fechar numa pura interioridade [...] (DUPOND, 2010, p. 12).

Então, a questão aqui é a compreensão daquilo que as coisas nos querem dizer, o que a experiência demonstra pela percepção da revelação da coisa em nós. Esta experiência tanto do homem quanto do mundo não é fora de lugar e de tempo, é uma experiência encravada espaço-temporalmente única e plural. É uma filosofia que já parte da proposta que já existe um mundo e que já existe um mundo antes de qualquer reflexão, de qualquer pensamento. Assim, a proposta de Merleau-Ponty é um reencontro fenomenológico com o mundo e com o corpo-próprio.

Este duplo-único reencontro só pode acontecer enquanto ação pré-cognitiva, não sistêmica ou no afirmar do francês: "o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 14). Desta premissa é que se deve descrever a experiência com o mundo e com o outro, à qual nunca é unilateral, mas uma experiência entre Eu e o Outro, Eu e as Coisas, estando um nos outros, um interagindo no e com o outro.

Contudo, para descrever esta experiência há a necessidade de compreender que aqueles que fazem a experiência com o intento de

descrevê-la são homens e mulheres e que uma das características principais de seu mundo é o símbolo. Ainda, para a fenomenologia o símbolo possui “[...] dois aspectos principais: a encarnação e a polissemia”² (REZENDE, 1990, p. 27).

Não se pode compreender o humano e sua realidade sem compreendê-lo enquanto um ‘corpo-vivido’ inserido em um lugar concreto – e seu – concomitante a um tempo. Estes dois – espaço e tempo – estão intimamente ligados na singularidade deste ‘corpo-vivido’. E não é um espaço-tempo universal no sentido de (des)preender este sujeito de seu campo, mas um espaço-tempo situado, em que o corpo-próprio se encarna, constituindo a sua história.

Assim, não existe este mundo, este humano unidimensional, porque esta realidade possui uma diversidade de significados. Todos eles mutuamente implicados de forma enredada, não separada, não fragmentada e dinâmica. Pois, o ser é um ser de abertura, de relação com um outro e mundo que, igualmente não são fechados em si mesmo, mas seres de abertura.

É com esta base epistemológica que a fenomenologia propõe o próximo passo: a ação. Pois, o método fenomenológico não se reduz à compreensão, nem ao imobilismo. Isto porque a fenomenologia merleau-pontyana é uma filosofia da práxis em seu sentido radical:

[...] a dialética fenomenológica prolonga-se numa teleologia do sentido. Esta última dimensão diz respeito principalmente à ação, à práxis, pela qual, além de perceber o sentido na história e no mundo já constituído, o homem pode ainda dar sentido, mudar rumos, fazer revoluções (REZENDE, 1990, p. 20).

Não deve ser compreendido como se já houvesse um final estabelecido antes da história, aguardando seu aparecimento no fim. A ‘teleologia do sentido’ é a práxis sobre o mundo, sobre a história, sobre o ser humano. A transformação faz parte, inerentemente, destas três instâncias autopoieticas em nós e a própria ontologia merleau-pontyana afirma que “o que sou é o que estou permanentemente vindo a ser” (MATTEWS, 2010, p. 138). O ser é mudança, mudança esta que sempre interage com o outro e com o mundo; fazendo história e sendo condicionado por ela.

E mais:

[...] a ontologia merleau-pontyana trabalha, simultaneamente, com a individualização como segregação de campos na massa compacta e diáfana do sensível e com a comunicação ou o parentesco ontológico desses campos, isto é, a carne como ‘conveniência a si mesma’ (CHAUÍ, 2002, p. 103).

Aqui, Chauí, afirma que o ser para Merleau-Ponty é, além de corpo-próprio, comunicação. Um ser que se volta para fora de si, levando a si mesmo para interagir com o outro e com o mundo, sem dicotomia,

2 A encarnação é um corpo que interage com um mundo e um mundo que interage com um corpo. Enquanto a polissemia é a tentativa de não reduzir esta encarnação a uma só estrutura simbólica.

mas um surgindo do outro. Eu sou, a partir desta interação carnal com o outro e com o mundo. Assim, este outro e este mundo são a partir do Eu. Desta forma, esta comunicação se organiza na unidade-dualidade, ou, em termos merleau-pontyano, em uma deiscência³.

Esta comunicação consigo, com outro e com o mundo – fazendo história – é sempre dotada de intencionalidade situada existencialmente. É a partir desta necessidade que se faz importante ao método fenomenológico o conceito merleau-pontyano de estrutura, a qual “é exatamente significação encarnada, trabalho do ser e da inteligibilidade posta e repostada pelas diferentes dimensões da realidade” (CHAUÍ, 2002, p. 225).

A noção de estrutura merleau-pontyana não é para ‘fechar’ um conhecimento, mas atribuir um sentido encarnado e polissêmico àquela comunicação, antes de qualquer reflexão, ou seja, espera-se com a noção de estrutura “alcançar uma nova racionalidade, livre do intelectualismo e subjetivismo filosóficos e do realismo e objetivismo científico” (CHAUÍ, 2002, p. 218).

Por fim, o que a fenomenologia merleau-pontyana propõe é uma ‘nova racionalidade’ que valorize a estrutura simbólica encarnada, histórica e em transformação, isto é, uma ‘nova racionalidade’ que interprete o fenômeno humano e seu mundo em movimento.

Identidade fenomenológica-ontológica do camponês e suas mudanças a partir da vivência em outro espaço

A utilização do método fenomenológico para compreender o camponês e camponesa enquanto ser, parte da premissa que estes são ‘ser-no-mundo’. Um ser inserido objetiva e subjetivamente – dialogicamente condicionados – em um mundo que é seu, cujo espaço e o tempo são particularmente seus.

Este mundo que é seu, não é um mundo no sentido abstrato, mas em situação. E, que no caso da pesquisa empírica, é um mundo rural – singularmente uma comunidade tradicional de camponeses e camponesas, localizada no município de Jangada, em Mato Grosso.

Por comunidade tradicional entende-se: a relação que os camponeses e camponesas tem com seu território, por gerações; a relação simbiótica que tem com o ecossistema; a apropriação de saberes tradicionais sobre o solo, as plantas, os animais, os ciclos da vida e lunares e manejo; a valorização dos costumes; os comportamentos solidários e coletivos etc. (DIEGUES, 1996).

A vida do povo aqui é muito mais tranquila que na cidade [...] é a forma de viver, tudo natural né. Você planta, colhe, ainda não precisa de tanto veneno, já tá produzindo, com um alimento mais saudável. E também você é mais despreocupado né, porque você tem uma vivência mais tranquila [...] (Entrevista com Vitor, 2013).

3 “Unidade que explode em dualidade” (DUPOND, 2010, p. 15).

Existir em um mundo já dado, porém aberto e dinâmico, é fundamental para a construção desta identidade. E existir pressupõe ter um corpo, o qual é o

[...] ‘meu ponto de vista sobre o mundo’, o qual é a fonte de sentido das coisas no mundo (que) cria significações, é o lugar em que a existência assume certa situação tendo em vista as tarefas que visa realizar, que fornecem o sentido para a atitude corporal (MARTINI, 2006, p. 34).

Qualquer sentido que o camponês possui sobre algo (objeto, natureza, ação, pessoas, relações, instrumentos de trabalho) advém de seu corpo situado espaço-temporalmente, ou seja, advém de sua existência enquanto ser-no-mundo.

A pureza das coisas dá lugar aos valores e sentidos atribuídos a elas pela antropomorfização deste mundo, que precisará com a mesma radicalidade implicar numa animalização ou naturalização do ser humano pelas coisas. Não há mais coisas, mas humanização das coisas, significação das coisas; não há mais humanos, mas naturalização das pessoas. Mesmo que este mundo já seja dado, a existência deste corpo-próprio do camponês em sua situação dá sentido ao seu mundo, pois este camponês é um sujeito que percebe e dá sentido ao seu espaço de vivência, de produção, de consumo e de moradia: “[...] percebo essas coisas como partes de um mundo unificado que ganham significado para mim pelo papel que desempenham nesse mundo” (MATTHEWS, 2010, p. 43).

Lá no mato ele tem toda a liberdade de espaço e liberdade de não ficar preso [...]. A noite tá lá no campo ele vai olhar pra lua, vai andar no mato, vai no corguinho pescar, ele tem aquela liberdade [...] (Entrevista com Valdir, 2014).

Não há aqui fragmentação da existência do camponês e camponesa em seu mundo. Quando este corpo-próprio ‘pertence’ a um mundo, ao seu mundo, este possui significado para o corpo-próprio do camponês. A forma que comporta – ação, relações, trabalho, fala – cria e fortalece significados sobre este mundo, como também afirmam Berger e Luckmann (1996, p. 39):

[...] aquilo que é ‘aqui e agora’ apresentado a mim na vida cotidiana é o *reatissimum* de minha consciência. A realidade da vida diária, porém não se esgota nessas presenças imediatas, mas abraça fenômenos que não estão presentes ‘aqui e agora’. Isto quer dizer que experimento a vida cotidiana em diferentes graus de aproximação e distância, espacial e temporalmente. A mais próxima de mim é a zona da vida cotidiana diretamente acessível à minha manipulação corporal. Esta zona contém o mundo que se acha a meu alcance, o mundo que atuo a fim de modificar a realidade dele, ou o mundo em que trabalho.

O espaço-tempo em que o camponês está situado contribui para ele ser o que é. A proximidade e o relativo distanciamento – o movimento – também contribuem para o comportamento do camponês tal como trabalha neste espaço-tempo, o qual só existe porque há um corpo; e é pelo corpo que se entra em contato com o outro e com as coisas. É pelo corpo que entra em contato com o mundo rural, percebendo-o e compreendendo-o: “a diferença é que lá onde moro no campo é tudo mais natural, não tem muita poluição, é tudo natural [...]” (Entrevista com Ildiange, 2013).

Ainda, nas comunidades tradicionais, em sua vivência coletiva e solidária, o camponês e camponesa percebem que existem outros iguais a eles – enquanto camponeses – os quais possuem, mais ou menos, os mesmos comportamentos, os mesmos significados: “[...] só através do mundo posso sair de mim mesmo. Então é mesmo verdade que os ‘mundos privados’ se comunicam entre si [...]” (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 22-23).

Desta forma que ao afirmar que o camponês é um ser-no-mundo se está, simultaneamente, afirmando que ele também é um ser-no-mundo-social, um ser no mundo que compartilha comportamentos, significados, pertença com outros: “aqui o pessoal convive um pouco mais um com outro, as comunidades são mais unidas um pouco [...]” (Entrevista com Alceno, 2013). Assim, este ser-no-mundo-social fortalece o que há de comum àqueles que vivem na comunidade tradicional. Mesmo que na experiência individual do camponês se acredita que somente ele, enquanto particularidade, pode ter os seus pensamentos, desejos, sentimentos etc., mas através do comportamento, da ação, da fala, da expressão é possível tornar acessível aquele pensamento, desejo, sentimento: “Pelo menos, meu mundo privado deixou de ser apenas meu; é, agora, instrumento manejado pelo outro, dimensão de uma vida generalizada que se enxertou na minha” (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 22).

Isto porque o corpo-próprio da experiência é um corpo-próprio da experiência vivida: “é a existência que se modula em pensamento, em linguagem e em outras modalidades expressivas, revelando aquilo que é vivido pelo corpo em significações existenciais, pelo modo como nele se instala e configura o mundo” (MARTINI, 2006, p. 36). Ou seja, pela cooperação na produção entre as famílias da mesma comunidade e entre as comunidades, pela solidariedade na troca de jornada de trabalho e produtos, além da solidariedade na socialização de saberes tradicionais ou da experiência.

A existência deste corpo-próprio precede o pensamento, a linguagem, a consciência de um mundo e de outro. Merleau-Ponty (1991b, p. 100) já afirmava que

[...] na experiência do outro, mais claramente (mas não diferentemente) do que da palavra ou do mundo percebido, apreendo inevitavelmente meu corpo como uma espontaneidade que me ensina aquilo que não poderia saber a não ser por ela. A posição do outro como um outro eu mesmo não é realmente

possível se for a consciência que deve efetuar-la: ter consciência é constituir, logo não posso ter consciência do outro já que isto seria constituir-lo como constituinte, e como constituinte com relação ao próprio ato pelo qual o constituo.

É na experiência que se entra em contato com outro que faz parte da mesma 'zona da vida cotidiana' de um camponês. É nesta experiência que se aprende sobre si próprio, sobre o mundo e sobre o outro em uma comunicação cheia de significados. Ainda, por ser encarnados e polissêmicos aquele aprender não é total, completo e fechado. No processo contínuo da própria experiência que abre a possibilidade de um processo contínuo de aprendizagem sobre um mundo não fragmentado, mas unificado, conferindo sentidos conforme a presença do corpo-vivido em cada situação: assim é a relação produtiva com a natureza e os saberes tradicionais.

A incorporação desta presença do camponês em um espaço e tempo singulares cria o seu modo de ser: "o costume aqui é uma maneira de se viver [...] você vai pra roça e planta e colhe, beleza. É isso todo ano, todo ano" (Entrevista com Markoxuel, 2013). É esta corporeidade que estrutura a relação existencial-ontológica em seu espaço, criando uma consciência ou uma subjetividade específica à sua experiência e existência, condição esta tão carnalizada que ao se fazer experiência em outro espaço (urbano) logo perceberá em seu corpo-próprio a diferença.

Aí o camponês não é acostumado com este sistema da cidade. Lá no campo, todo mundo cumprimenta todo mundo, todo mundo conhece todo mundo, dá bom dia, boa tarde, qualquer coisa. Aqui na cidade, o camponês fica perdido, falo por mim, porque sou assim. O camponês se sente na solidão no meio da multidão. Tá no meio do povo e gente, mas ele queria alguém pra conversar, pra ouvir, pra contar uma história, mas na cidade não tem como. Ninguém tem tempo pra isso. Ninguém para pra isso (Entrevista com Valdir, 2014).

A subjetividade, enquanto significado para a consciência, é encarnada e polissêmica, contemplando cada situação vivenciada pelo corpo-próprio camponês em seu cotidiano, pois o comportamento dá significado ao mundo. E em relação à situação, o camponês, enquanto corpo, se comporta de forma (mais ou menos) pré-definida.

[...] eu compreendo o gesto do outro devido ao meu corpo ter determinado comportamentos que se assemelham ao comportamento do outro. Meu corpo participa do reconhecimento da conduta do outro, antes mesmo da elaboração intelectual do sentido dos gestos (MARTINI, 2006, p. 78).

A compreensão da situação vivenciada no passado e no presente é fundamentalmente importante para se compreender o comportamento do camponês destas comunidades tradicionais enquanto ser

de comunicação consigo, com o mundo e com o outro. O camponês só se realiza enquanto camponês na situação. O camponês só se nega enquanto camponês na situação. É esta situação que limita a liberdade do sujeito camponês, porque este possui um passado incorporado a si, o qual delimita (mais ou menos) seu comportamento, entretanto é a própria situação (em sua dualidade) que torna este sujeito camponês livre, porque o comportamento do camponês é um comportamento corporal aberto a um mundo e aos outros – encarnado e polissêmico.

Um exemplo apresentado por Matthews (2010, p. 161), retomando Merleau-Ponty, é interessante para compreender a importância da situação vivenciada ontem e hoje:

Merleau-Ponty usa um exemplo de um agricultor renteiro que é tão pobre e explorado quanto os operários industriais de uma cidade próxima. Mas isso não significa necessariamente que o agricultor vai filiar-se, como os operários, a um partido de esquerda radical. Tudo depende de como ele vê a situação.

A necessidade física é uma das condições que condiciona o comportamento deste sujeito situado, criando condições para a produção sobre o mundo do camponês. A fome, como exemplo, é esta condição que não é vivenciada de forma intelectualizada, mas sentida em todo o ser, fazendo o corpo inserido agir a partir de sua situação passada e presente, dualisticamente, determinada e livre. É desta forma que “é preciso considerar a intencionalidade do corpo em suas relações com o meio, a experiência originária criadora de significações [...]” (MARTINI, 2006, p. 33).

Esta intencionalidade é, para Merleau-Ponty, segundo Martini (2006 p. 35), “do âmbito do ‘eu posso’, do ‘eu quero’, do corpo pré-reflexivo, direcionado mais para uma práxis do que para um ‘eu penso’”. Ou seja, é o corpo que sente tal necessidade e quando sente a fome tem-se a ação para sanar esta necessidade vital e a intencionalidade que direciona a certos comportamentos, a certos objetivos dependendo dos significados possuídos por tal indivíduo que sente fome.

É na busca de sanar tanto a necessidade física – como a fome – quanto a necessidade social – como produção, conhecimento, locomoção, relação amorosa – que o outro se torna presença fundante desta ação. Ao perceber corporalmente como o outro se comporta, se utiliza de algo, se comunica dentro ou a partir do mesmo espaço em que o camponês está inserido, este, em sua intersubjetividade e intercorporeidade, atribui significados, a partir de sua situação existencial-ontológica e interpreta aquele comportamento, utilização, comunicação, como o próprio, isto em uma relação dual em que “a vida intersubjetiva emerge como experiência mágica do eu e do outro, sem que possamos delimitar explicitamente nossas fronteiras individuais, e, contudo, sem que deixemos de assumi-las como óbvias” (CHAUÍ, 2002, p. 200).

Neste prolongamento desta vida intersubjetiva face a face, que a compreensão de certos comportamentos, utilizações, comunicações se

torna uma “tipificação da interação social” (BERGER; LUCKMANN, 1996, p. 49) promovendo comportamentos comuns a indivíduos distintos tanto no espaço quanto no tempo.

Uma importante categoria desta tipificação da interação social é a linguagem, enquanto sistema de signos com sentido para o Eu quanto para o Outro, vivenciada nos mesmos espaços ou espaços parecidos.

As “zonas de significação linguisticamente circunscritas” (BERGER; LUCKMANN, 1996, p. 59) promovem padrões comportamentais de intersubjetividade-intercorporeidade, por ser capaz de objetivação do que é subjetivo, particular de uma experiência. Ainda, “pela linguagem e pelo trabalho o corpo humano deixa de aderir imediatamente ao meio, como o animal adere. Ultrapassa os dados imediatos dos sinais e dos objetos de uso para recriá-los numa dimensão nova” (CHAUÍ, 2002, p. 242). A dualidade da linguagem que está ao mesmo tempo em ‘zonas de significações linguisticamente circunscritas’, está para além da atualidade da situação, da fixidez de uma realidade, se abrindo a possibilidade.

De fato, uma linguagem que só buscasse reproduzir as próprias coisas, por mais importante que estas sejam, esgotaria o seu poder de ensino nos enunciados de fato. Uma linguagem que, ao contrário, forneça as nossas perspectivas das coisas e disponha nelas um relevo inaugura uma discussão que nunca acaba com ela, suscita ela mesma a busca (MERLEAU-PONTY, 1991a, p. 81).

A linguagem torna-se assim uma abertura do ser-no-mundo para ser-ao-mundo; e a objetivação desta linguagem que é a fala traz o sentido do mundo, como afirmava Merleau-Ponty (2011, p. 241): “[...] o objeto mais familiar parece-nos indeterminado enquanto não encontrarmos seu nome, porque o próprio sujeito pensante está em um tipo de ignorância de seus pensamentos enquanto não os formulou para si [...]”. É com a palavra que o sujeito tem a consciência de ‘quase’ atingir a realidade da coisa, do mundo, do outro e de si mesmo.

A ‘fala’ promove o encontro do camponês tanto com o seu mundo cotidiano rural quanto com outros mundos não-rurais ou que não faz parte de seu cotidiano rural (como o modo de produção do agronegócio), por meio de significações os quais oferecem ao pensamento valores antes de qualquer conceito. O pensamento é encarnado em um mundo e suas palavras são dotados de significações (saberes tradicionais apreendidos na cotidianidade de geração em geração); e não só de enunciados puros, desencarnados, preso à sua lógica linguística. A palavra está sempre existencialmente ligada ao sujeito que fala, sujeito este que fala sempre a outro, o qual ouve e fala, instituindo assim uma relação dialógica encarnada.

Ambos aqui falam a partir de um padrão linguístico pré-estabelecido, contudo, livre enquanto significado, havendo desta situação uma reciprocidade. Um fazendo pensar o que não era pensado e outro apreendendo um pensamento não antes pensado, isto não somente

como uma reciprocidade gnosiológica, mas como uma reciprocidade de intenções significativas e compreensíveis.

Do mesmo modo, no que concerne a esse gesto particular que é a fala, a solução consistirá em reconhecer que, na existência do diálogo, a fala do outro vem tocar em nossas significações, e nossa fala vai, como o atestam as respostas, tocar nele suas significações, invadindo-nos um ao outro na medida em que pertencemos ao mesmo mundo cultural, e em primeiro lugar à mesma língua, e na medida em que meus atos de expressão e os do outro pertencem a mesma instituição (MERLEAU-PONTY, 2012a, p. 227-228).

Ainda,

[...] a intenção significativa cria um corpo para si e conhece a si mesma ao procurar um equivalente seu no sistema de significações disponíveis, representado pela língua que falo e pelo conjunto dos escritos e da cultura de que sou herdeiro. Trata-se, para esse desejo mudo que a intenção significativa, de realizar um certo arranjo dos instrumentos já significantes ou das significações já falantes [...] que suscite no ouvinte o pressentimento de uma significação diferente e nova, e inversamente realiza naquele que fala ou escreve a fixação da significação inédita nas significações já disponíveis (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 96).

Este diálogo com a própria cultura, à qual é repassada de geração em geração, pela intenção significativa, fortalece o estar-no-mundo deste camponês e camponesa de comunidade tradicional. Pois é um diálogo cotidiano e incessante mantendo o mesmo e produzindo o novo pelas 'significações já disponíveis'. Pois, como afirmou Geertz (2008, p. 04), "o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assume a cultura como sendo essas teias e a sua análise [...]".

Contudo, quando este cotidiano é manipulado fora dos espaços e significados existencialmente construídos na experiência histórica do camponês, acontece a opressão denunciada por Freire (2005, p. 37): "por isto, o comportamento dos oprimidos é um comportamento prescrito. Fazem-se a base de pautas estranhas a eles - as pautas dos opressores"; por Markoxuel: "querendo ou não a gente tem esse estranhamento, quando a pessoa faz essa pergunta: de onde você veio? Ah, eu sou da zona rural, isso dá um pouco de impacto [...]" (Entrevista com Markoxuel, 2013); e por Vitor: "muitas pessoas ainda discriminam [...] até muitas pessoas da cidade a gente descobre a pessoa do campo só através do andar e do falar [...] é muito discriminação e até a gente fica assim revoltado [...]" (Entrevista com Vitor, 2013).

A institucionalização de significados não-campestinos não foi criada instantaneamente, mas faz parte daquela mesma 'teia de significados', mesmo sendo opressora e marginalizadora. Pois,

[...] as instituições, também pelo simples fato de existirem, controlam a conduta humana estabelecendo padrões previamente definidos de conduta, que a canalizam em uma direção por oposição às muitas outras direções que seriam teoricamente possíveis (BERGER; LUCKMANN, 1996, p. 77).

Mesmo que aconteça em um processo histórico e obviamente humano, esta institucionalização ao campo ontológico-fenomenológico do camponês o 'atrai'. Pois intenções significativas de comportamentos, gestos, atividades, fala de um campo fenomenológico-ontológico não-camponês fazem parte do campo significativo camponês como uma realidade superior, civilizada, melhor: "na cidade, tem que andar diferente, marca diferente. A gente muda um pouco o jeito de ser, de falar, de se comunicar com outras pessoas, para não ter tanto [...], pois se a pessoa não for um jeito lá e outro aqui sofre muito" (Entrevista com Andressa, 2013).

Com a aproximação aos significados não-camponeses pela relação com o outro, com a realidade urbana, com a escola que não valorizam o mundo camponês e por estes se tornarem 'comuns' ao mundo camponês, mesmo tão distante, em um processo contínuo, logo acontece uma reificação destes novos significados, ou seja, acontece uma naturalização dos produtos da atividade humana.

Mas, mesmo tão distante do espaço camponês, este espaço não-camponês lhe está próximo. A fala, o gesto, o comportamento deste outro estranho, já possuem significados. O camponês e camponesa se fazem presente, mesmo que superficialmente, a este outro-mundo, tornando esse outro espaço significativamente habitual, o qual é, para Merleau-Ponty (2011, p. 210), "ao mesmo tempo motor e perceptivo, porque, como dissemos, reside, entre a percepção explícita e o movimento efetivo, nesta função fundamental que delimita ao mesmo tempo nosso campo de visão e nosso campo de ação".

Tanto este 'campo de visão' quanto o 'campo de ação' são precedidos pela intencionalidade encarnada. As reais condições de vida imposta por decisões econômicas e políticas excludentes e opressoras produzem uma abertura do sujeito camponês a buscar suprir suas necessidades mais básicas. Que ao observar, perceber com seu corpo-próprio intersubjetivo a mesma situação de outros como ele - o qual busca suprir as diversas necessidades se utilizando de um mundo não-camponês - a institucionalização de significados e a intencionalidade encarnada se abrem para um novo mundo.

Contra isso, denunciava Freire (2005, p. 99):

por isso é que podemos, a não ser ingenuamente, esperar resultados positivos de um programa, seja educativo num sentido mais técnico ou de ação política, se desrespeitando a particular visão do mundo que tenha ou esteja tendo o povo, se constitui numa espécie de 'invasão cultural', ainda que feita com a melhor das intenções.

Mas a ação diante à história, à 'própria' história, é livre, mesmo uma liberdade situada espaço-temporalmente 'determinada' pelo passado, porém simultaneamente, aberta ao presente. O sentido da história é o sentido que o sujeito dá à história através de sua experiência encarnada e polissêmica e, igualmente, a história se comunica com o sujeito.

A história não é apenas um objeto diante de nós, distante de nós, fora de nosso alcance, é também suscitação de nós como sujeitos. Como consciência, verdadeira ou falsa, que tomamos de nossa história é ela mesma um fato histórico, não pode ser mera ilusão e, portanto, há aí um minério a ser trabalhado, uma verdade a ser extraída [...] (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 31-32).

A história, onde se passa todos os eventos levantados acima, mesmo possuindo em si a institucionalização da opressão e marginalização, suscita a ação sobre ela. As fantasias e ilusões podem ser modificadas ou destruídas em favorecimento da verdade, mas nunca abraçando a totalidade universal da história. Esta mesma história é este campo aberto à experiência na formação da identidade, tal como a define Castells (2008, p. 22): "entende-se por identidade a fonte de significação e experiência de um povo". Em linhas fenomenológicas, é a experiência perceptiva com a realidade, significando-a e resignando-se, que esta identidade é constituída.

E, ainda,

[...] a construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso (CASTELLS, 2008, p. 23).

Para a formação desta identidade, de cunho fenomenológico-ontológico, a relação com o outro é primordial, por ser tanto igual quanto diferente. O ser-no-mundo é um ser de coexistência. Mesmo que a percepção e o sentimento sejam particulares, é nesta particularidade que este outro aparece com seu corpo, gesto e fala em uma interação de dupla transformação.

Quando se perde esta identidade situada de camponês e camponesa frente e a partir de um mundo que não valoriza o seu significado impondo outros significados, um vazio se presentifica na existência deste camponês e camponesa. Juntamente a este vazio existencial-significativo estes se sentem inseguros a este mundo não-camponês, não seu.

Acho que seria um processo, primeiro, doloroso. Segundo, lento, que o camponês demora muito. O camponês ele tem um aprendizado, que talvez o trabalhador urbano não tem. Mas ele não conhece das coisas da cidade, então ele demora muito a se adaptar. Então este processo [...] é lento. Mas ele acaba acostumando, não se adaptando adequadamente, ele costuma aceitando, aceitar este processo (Entrevista com Valdir, 2014).

O entrevistado continua:

O camponês, ele, outra coisa que ele acha terrível é cumprir horário. Que o camponês, ele levanta, ele não olha pra relógio, pra nada e ele vai pra roça, ele vai trabalhar, ele vai produzir. Tem dia que ele trabalha mais que o operário da cidade [...]. Aí, na cidade, tudo é sob o horário. Aí ele tem que levantar de madrugada, pegar ônibus lotado. E volta naquela questão de ninguém conhecer ninguém. Não tem um amigo, naquela solidão, naquela angústia. É muito sofrido. A vida do camponês na cidade é sofrimento (Entrevista com Valdir, 2014).

Esta mesma insegurança angustiante é que torna este camponês inseguro à nova realidade significativa. Torna-se manipulável aos desejos e ditames desta nova realidade. Por este motivo, a perda da identidade camponesa pode ser devastadora não só à destruição de uma classe social, mas concomitante ao indivíduo camponês.

Camponês: consciência engajada e sujeito engajado

Diante todo um ataque à identidade existencial-ontológica do camponês e camponesa das comunidades tradicionais do município de Jangada – MT, feita pela burguesia rural e urbana, pelo proletário rural e urbano, pela cultura urbana e sentindo a necessidade física, existencial, social e econômica de manter sua própria identidade é que o processo de conscientização sobre a nova realidade se torna relevante e necessária para o camponês e camponesa se afirmarem enquanto ser-ao-mundo e enquanto seres livres, pois a história memorizada em seu corpo-próprio se faz presente em seus desejos e consciência.

Porque a vida corrida dele no campo é diferente, né. Ele tem mais liberdade. Essa liberdade não deixa de ser também de ocupações. Apesar de ser um trabalho que ele controla, que talvez ele trabalhe pra si próprio e quando ele passa a não ser dono do seu próprio negócio, ele vai ser empregado isso se torna uma correria muito grande. É muito degradante ele viver esta nova realidade. Porque ele não estava acostumado com esta nova realidade. E esta nova realidade acaba influenciando muito em seu físico, em sua questão mental, de comportamento com sua família (Entrevista com Lindomar, 2014).

Para Merleau-Ponty (2011, p. 598-599) a conscientização não é somente um repasse de informações da condição de opressão e marginalização do sujeito camponês em um espaço que não é seu, pois

[...] fazer da consciência de classe um resultado de uma decisão e de uma escolha é dizer que os problemas são resolvidos no dia em que se colocam, que toda questão já conta a que ela aguarda, em suma é retornar à imanência e renunciar a compreender a história [...]. Sou eu que dou um sentido e um

porvir à minha vida, mas isso não quer dizer que esse sentido e esse porvir sejam concebidos, eles brotam de meu presente e de meu passado, e em particular, de meu modo de coexistência presente e passado.

A condição situacional de ser-no-mundo em intensa significação sobre este mundo e o que o comporta – as coisas, os outros e o corpo-próprio – dentro do processo histórico vivenciado pelo camponês enquanto indivíduo é o que formula a consciência. Esta condição é o que não se pode desvalorizar para o processo de educação do camponês, porque “temos de estar convencidos de que a sua visão de mundo, que se manifesta nas várias formas de sua ação, reflete a sua situação no mundo em que se constitui” (FREIRE, 2005, p. 100).

Porque o camponês tem a cultura dele e quando ele chega na cidade, ele vai chegar e achar como se tivesse no campo. Quando ele vê uma realidade diferente aí ele fica assim, maluco, perde a estribeira mesmo. Aí ele começa a se preparar também interiormente. Preparar, tentar acompanhar e tal. Mesmo que ele nunca vai conseguir acompanhar quem nasceu, cresceu, virou adulto na cidade. Ele nunca vai acompanhar. Ele vai ter sempre a raiz camponesa. Mas ele faz esse processo de transição (Entrevista com Valdir, 2014).

A simplificação desta tentativa de educar e conscientizar tendo como meta a libertação sobre o camponês, cuja identidade campesina foi negada, não é positiva à esta intenção, pois, assim, o mantém excluído daquela própria possibilidade. Porque, desta maneira, formula uma estrutura educativa e conscientizadora – por exemplo, conceitual – que nega a situação fenomenológica-ontológica do ser camponês encarnada em seu corpo-próprio e memória.

Quando reconhecerem-se enquanto oprimido e marginalizado em seu nível de consciência, não quer dizer que logo se tornará livre, como afirma Freire (2005, p. 35): “o seu conhecimento de si mesmos, como oprimidos, se encontra, contudo, prejudicado pela ‘imersão’ em que se acham na realidade opressora. ‘Reconhecerem-se, a este nível, contrários ao outro, não significa ainda lutar pela superação da contradição’”.

Então, negar a espontaneidade ensinante do corpo-próprio no processo de tomada de consciência da identidade campesina é negar esta própria possibilidade, pois “apreendo intuitivamente meu corpo como uma espontaneidade que me ensina aquilo que não poderia saber a não ser por ela” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 100). O corpo percebe, age e se expressa à situação por esta espontaneidade ensinante, assim a compreensão e valoração desta característica são essenciais.

A sensação é muito, muito ruim mesmo. Porque ele tá acostumado com liberdade. Aí chega aqui e tem que cumprir ordens [...]. Patrões grita com o cara, às vezes, não tá acostumado a ouvir grito de patrão, está acostumado a ouvir os passarinhos

cantar, os bichos, dos animais, o barulho da natureza. Aí chega aqui, no meio da coisa, e o patrão diz: ‘você tem que fazer isso, fazer aquilo, tal horário para você cumprir’. É uma sensação muito ruim. Uma outra coisa que pesa muito na vida do camponês (Entrevista com Valdir, 2014).

Sem incluir a existência corporal, o corpo-próprio, permeado nesta espontaneidade existente, não se pode efetivar a condição pensante do camponês e camponesa, enraizado na carne⁴ que “se efetua no modo da experiência, como o corpo e a palavra [...]” (CHAUÍ, 2002, p. 148).

A partir deste momento, para a formulação do pensamento, segundo Merleau-Ponty (2012a), necessita-se da palavra, da linguagem; é impossível chegar ao pensamento sem esta condição existencial-ontológica do mundo.

O pensamento vai progredindo no instante e como que por fulgurações, sendo revelado e apropriado pelo sujeito no momento da expressão, quando se incorpora nas palavras. O pensamento do sujeito falante começa como um ‘vazio’ da consciência que requer a presença das palavras para que seja completado, ele ‘arrasta-se’ na vibração das palavras e torna-se nelas disponíveis, não existindo originalmente apartado delas e fora do mundo (MARTINI, 2006, p. 72).

Ousar produzir uma educação e conscientização do camponês sem ousar interpretar esta condição ontológica acima é tornar a própria interpretação do mundo camponês e o próprio sujeito camponês vazio de significados. Não se pode separar este sujeito de sua situação, de seu comportamento, de sua experiência, de sua fala, de suas relações e percepções.

Eu mesmo, até hoje, não me adaptei nesta questão do tempo. É uma sensação ruim. Por exemplo, eu tô aqui e olho pro sol, ‘poxa vida, não dá mais tempo de ir no mercado’. Pra mim, já não dá pra ir mais no mercado. Não me acostumei ainda a morar na cidade. Então a questão do tempo, a adaptação do camponês, ela é uma adaptação, não acho a palavra certa, mas é muito dolorida, muito complicada e às vezes ele passa a vida toda e não se adapta. Porque ele é acostumado a olhar pro céu e ver a hora. É muito diferente. Chega o ciclo da natureza [...] aí ele nunca vai se adaptar. Provavelmente ele pode até aceitar alguma coisa, mas se adaptar mesmo, não (Entrevista com Valdir, 2014).

É o camponês, por sua intencionalidade, que dá valor, sentido à coisa, ao mundo, ao gesto, comportamento e fala do outro. Mesmo que seja uma opressão à identidade fenomenológica-ontológica do sujeito, esta opressão não está fora da condição do camponês enquanto corpo-próprio inserido no mundo. Então, mesmo se negando, está sendo

4 “[...] chama ‘corpo vivido’ ou ‘corpo animado’, isto é, o corpo que percebe e se move, deseja e sofre [...]. A matéria comum do corpo vivente e do mundo visível pensados como inseparáveis, nascendo um do outro, um para o outro, de uma deiscência que é abertura ao mundo” (DUPOND, 2010, p. 09).

livre, pois não se pode ser livre em umas ações e em outras não: “é a liberdade que faz aparecer os obstáculos à liberdade. De forma que não podemos opô-los a ela como limites” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 588).

Não há limites, no sentido de intransponibilidade. O camponês e camponesa, na sua intencionalidade frutificada pela sua situação, deram significados valorativos a uma realidade opressora e marginalizadora. É esta mesma intencionalidade situada – encarnada e polisêmica – que ultrapassará esta realidade negadora da identidade do sujeito camponês.

Este, a partir do diálogo com o outro e com o seu mundo, perceberá que a realidade não é reificada. Perceberá que ao mesmo tempo que é ser-no-mundo é ser-ao-mundo. Esta é a liberdade pronunciada por Chauí (2002, p. 274): “[...] o poder para transcender a situação de fato, que não escolhemos, dando-lhe um sentido novo [...]”. É neste ‘sentido novo’ que se dá ao fato que se cria a consciência livre, na situação.

Para compreender isso, expor-se-á um texto emblemático de Merleau-Ponty (2011, p. 593):

[...] se a seguir eu me penso como um homem entre os homens, um burguês entre os burgueses, isso só pode ser, ao que parece, uma visão secundária sobre mim mesmo, em meu centro eu nunca sou operário ou burguês, sou uma consciência que se valoriza livremente como uma consciência burguesa ou como consciência proletária. É, com efeito, minha posição objetiva no circuito da produção nunca basta para provocar a tomada de consciência de classe [...]. Não é sempre em um período de crise econômica que o movimento operário progride. A revolta não é então o produto das condições objetivas, inversamente é a decisão que o operário toma de querer a revolução que faz dele um revolucionário.

É somente um sujeito engajado que perceberá que “os acontecimentos estão determinando a estruturação do sentido” (REZENDE, 1990, p. 22), somente este sujeito é que perceberá que se é tanto um ser-no-mundo quanto um ser-ao-mundo e que a experiência que constrói este ser-ao-mundo é a intencionalidade. E em todo este processo a conscientização se efetiva.

É na fala que ao mesmo tempo em que se conscientiza e pensa naquilo que fala, age sobre o outro. Transformando-o e transformando a si mesmo enquanto ser situado em uma realidade particular. Este é um engajamento de um sujeito dono de sua própria identidade, que lida com o mundo, como o ‘seu’ mundo. Assim, este ser-no-mundo, torna-se uma consciência engajada no mundo.

Considerações finais

O camponês e camponesa, por serem seres situados e seres de intencionalidades, possuem ações livres tanto para optar em

manterem-se em 'seu' mundo rural quanto em mudarem-se ao mundo urbano. Porém tanto em uma produção de significados (rural) quanto em outra produção (urbano) o sujeito camponês pode estar preso a institucionalizações reificadas de significados, as quais não o respeitam enquanto humano inserido e construtor de sua própria realidade significativa com o mundo, com instrumentos, coisas e com os outros. Pois, como afirmava Merleau-Ponty (2012b, p. 16): "ao mesmo tempo é verdade que o mundo é o que vemos e que, contudo, precisamos aprender a vê-lo".

A proposta educativa merleau-pontyana é esta tentativa de compreender este camponês e camponesa em seu mundo e, simultaneamente, como sujeitos criadores de suas próprias histórias enquanto corpo-próprio e consciência (consciência esta enquanto consciência da experiência perceptiva de um ser-no-mundo) situados em intensa comunicação dialética com os significados de seu mundo, seus instrumentos, coisas e os outros.

Construindo e reconstruindo seu mundo concreto e de significados os quais satisfaçam seus desejos, interesses e necessidades materiais e imateriais para além das determinações históricas do mundo rural ou urbano lhe impõem.

Referências

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. II. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

CHAUÍ, Marilena. **Experiência o Pensamento**. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DIEGUES, Antonio. **O mito moderno da natureza intocada**. SP: Editora Hucitec, 1996.

DUPOND, Pascal. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

MARTINI, Oneide A. **Merleau-Ponty: Corpo e Linguagem**. A fala como modalidade de expressão. 2006. 142 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Paulo, 2006.

MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signo**. São Paulo: Martins Fontes, 1991a. p. 39-88.

_____. Sobre a Fenomenologia da Linguagem. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signo**. São Paulo: Martins Fontes, 1991a. p. 89-104

_____. **A Prosa do Mundo**. São Paulo: Cosac Naify, 2012a.

_____. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2012b.

_____. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **As Aventuras da Dialética**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

REZENDE, Antônio M. **Concepção Fenomenológica da Educação**. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1990.