

SOBRE O OUTRO E A SOLIDÃO

Francimar Arruda

*Resumo: Este trabalho tem como objetivo estudar o problema do outro, vinculado ao olhar filosófico da fenomenologia. Nossa proposta é expô-lo tal qual ele é tratado por Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*, limitando-nos a sua análise do corpo como relação fundamental entre as consciências e ao seu relato sobre o solipsismo, o ser só. Este texto visa instigar a questão do corpo como alteridade e fazer refletir sobre como inserir o chamado "corpo de mulher" nessa perspectiva.*

Palavras-chave: filosofia; corpo; alteridade.

Para resolver o problema do eu existo, nada é melhor que amar um outro ser, porque este sabemos que existe.

Clarice Lispector

Este trabalho tem como objetivo o problema do outro em Merleau-Ponty. Nossa proposta é expô-lo tal qual ele é tratado por Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*, limitando-nos a sua análise do corpo como relação fundamental entre as consciências e ao seu olhar sobre o solipsismo, o ser só.

Segundo Merleau-Ponty, é somente de um ponto de vista cartesiano que será possível falar do "corpo-isolado", porque Descartes o separou, o descreveu como uma máquina. Este ponto de vista não considera a maneira pela qual o corpo se apresenta a si mesmo: como *meu*. Se eu não conceber meu corpo como *meu*, eu não posso tampouco conceber meu *eu* como ser-corporal-no-mundo. Em sua exploração do significado do corpo humano, Descartes se esquece precisamente do aspecto mais importante de todos: que o corpo é um corpo *humano*. O corpo é *meu* corpo somente em *sua* participação do *eu* consciente.

O corpo não é o descrito pela fisiologia, nem o esboçado pela anatomia. O corpo que se apresenta à anatomia, à biologia e à fisiologia é simplesmente *um* corpo. Estas ciências descrevem-no como uma *coisa* no mundo. Ora, minha mão se revela como minha quando eu tento pegar um objeto; meus pés se manifestam como meus quando eu os coloco com atenção sobre os degraus da escada; meus olhos se revelam como meus quando eu deixo meu olhar passear à minha volta. Minhas mãos, com as quais eu *pego* não pertencem ao sistema de coisas que podem ser pegadas, como meus sapatos, meus livros, meu maço de cigarros; elas se revelam como significação porque eu não sou somente um ser objeto para mim mesmo, há

sempre uma dimensão afetiva. Estes significados não podem ser encontrados nos textos de anatomia ou fisiologia, pois eu não estou ali.

Enquanto os objetos se caracterizam por seu distanciamento, sua observabilidade para um sujeito, isto é, pelo fato de que eles sempre se situam na ponta de nossos dedos ou de nossos olhares, o corpo próprio se nega à exploração e se apresenta sempre a nós sob o mesmo ângulo. Eu sempre posso me aproximar de um objeto sob um determinado ângulo, andar ao seu redor para vê-lo de um outro ângulo; mas em relação ao próprio corpo, há uma *permanência* que não é uma permanência no mundo, mas uma permanência do meu lado. "Dizer que ele está sempre perto de mim, sempre à minha disposição, é dizer que ele nunca está verdadeiramente diante de mim, que eu não posso desdobrá-lo sob o meu olhar, que ele fica à margem de todas as minhas percepções, que ele está *comigo*" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 106).

Eu posso, com o auxílio de meu corpo, observar os objetos que me são exteriores, eu posso manuseá-los, inspecioná-los, mas não posso observar meu corpo. À medida que meu corpo vê ou toca o mundo, ele não pode nem ser visto, nem tocado como um objeto do mundo. E é exatamente por isso que ele não é um objeto, que ele nunca está completamente constituído: ele se caracteriza no que é, nesse porque existem objetos.

Para Merleau-Ponty "o corpo é um objeto afetivo, enquanto as coisas exteriores me são somente representadas" (1945, p. 109). O corpo próprio não se apresenta da mesma maneira que os objetos externos. "Eu capto, tomo meu corpo como um objeto-sujeito, capaz de 'ver' e de 'sofrer'." (1945, p. 111).

Vê-se então que para Merleau-Ponty o corpo sempre está voltado para o mundo, que ele se dirige ao mundo à medida que eu possuo olhos que vêem as coisas, mãos que pegam objetos, mundo no qual eu faço movimentos que me dirigem para e ao redor das coisas. Assim, o corpo se caracteriza pela sua *motricidade*, e Merleau-Ponty fala mesmo de uma motricidade como intencionalidade original, quando ele escreve que "a consciência é originariamente, não um "eu penso que", mas um "eu posso" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 160). Ele quer dizer com isso que a consciência *chega* às coisas por intermédio do corpo; é quando o corpo incorpora o movimento ao seu mundo em que este movimento mesmo é aprendido pela consciência; e este movimento do corpo é uma resposta às solicitações de coisas, solicitações que agem sobre ele sem nenhuma representação do pensamento.

Então, a motricidade não é uma *serva da consciência*, mas ao contrário, é preciso que o objeto exista primeiro para o corpo para que seja possível um movimento do corpo em direção ao objeto. E neste sentido o corpo não está do lado do ser-em-si ao qual pertencem as coisas do mundo, ele não está nem no *espaço* nem no *tempo*. "Ele *habita* o espaço e o tempo" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 162).

Segundo nosso filósofo, o corpo próprio se situa no mundo como "o coração no organismo" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 235). Quando eu passeio por meu apartamento, este apartamento se mostra sob diferentes perfis; eu não o vejo inteiro à minha frente, mas como tenho "consciência de meu próprio movimento, e de meu corpo como idêntico através das fases deste movimento" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 235), eu sei que estes diversos perfis são os perfis da mesma coisa: do meu apartamento. E se eu sou capaz de conhecer todas as perspectivas deste apartamento, é porque eu sei que um mesmo sujeito encarnado pode ver a partir de diferentes posições. "A coisa e o mundo me são dadas com as partes de meu corpo, não por uma geometria natural, mas em uma conexão viva comparável, ou melhor, idêntica à que existe entre as partes de meu corpo propriamente dito".

A percepção que tenho dos objetos no mundo e a percepção que tenho de meu próprio corpo variam juntas, porque elas são duas faces de um mesmo ato. Como diz Merleau-Ponty: "toda percepção exterior é imediatamente sinônima de uma certa percepção de meu corpo, assim como toda percepção de meu corpo se explicita na linguagem da percepção exterior" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 239).

Segundo ele, não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese perceptiva do mundo, mas o corpo: "se percebemos com o nosso corpo, o corpo é um eu natural e como sujeito da percepção" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 239). E isso quer dizer que esta intencionalidade em relação ao mundo não é um pensamento: ela não se efetua na transparência de uma consciência, mas "ela toma por adquirido todo saber latente que seu corpo tem de si mesmo" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 269).

Se o sujeito está em *situação*, se ele se define exatamente como uma possibilidade de situação, é porque ele realiza sua ipseidade como sendo efetivamente corpo e entrando pelo corpo no mundo. Se eu encontro a essência mesmo da subjetividade ligada à essência do corpo e à essência do mundo, "é que a minha existência como subjetiva só se faz com a minha existência como corpo e com a existência do mundo e que finalmente o sujeito que eu sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo e deste mundo" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 467).

Então, eu não sou consciência de minha consciência; eu não estou fechado em mim mesmo, isolado de meu corpo, do mundo e dos outros. Por meio de *meu* corpo eu estou no mundo, mundo que se manifesta como nosso mundo e, por conseguinte, meu existir é um existir-conjunto, uma coexistência. A filosofia do *eu penso* deve ceder seu lugar à filosofia do *nós existimos*. "Não é o *eu penso* que contém eminentemente o *eu sou*, não é a minha existência que é trazida à consciência que tenho disso, mas inversamente, o *eu penso* é reintegrado ao movimento de transcendência do *eu sou* e a consciência à existência". (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 439).

Vimos no parágrafo anterior que a subjetividade, para Merleau-Ponty, é totalmente orientada para fora, em direção ao mundo. E, à medida que esta orientação em direção às coisas do mundo deixa sinais de sua passagem, pode-se dizer que há

um *espírito* que mora em todos os objetos do mundo físico, o que faz com que um ar humano os envolva. Assim, o mundo natural não é simplesmente um mundo natural, porque uma camada de cultura se estendeu sobre ele com a primeira ação humana, e que é por meio de tal camada que nós o apreendemos.

Esta presença humana no mundo, nós a apreendemos sob a forma do *nós*, sob a forma da despersonalização; e é exatamente nesta aparente absorção do *eu* no *nós* que se coloca o problema do outro e de seu conhecimento.

Que se trate de vestígios ou do corpo do outro, a questão é saber como um objeto no espaço pode tornar-se o traço falante de uma existência, como, inversamente, uma intenção, um pensamento, um projeto pode se destacar do sujeito pessoal e tornar-se visíveis fora dele em um corpo, no meio no qual ele se constrói (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 401).

Se a estrutura última da consciência é o estar no mundo, isto é, não uma posse do ser, mas um esforço de adaptação reveladora; se nessa intencionalidade motriz a consciência se confunde e se identifica com o corpo no qual ela se faz e se verifica inerente a ele e ao mesmo tempo polarizada sobre o mundo em uma viagem de exploração temporal; se ela se sente como comportamento e nunca como subjetividade absoluta e pura consciência de corpo; não se vê como se poderiam ter dificuldades em reconhecer em outros comportamentos e em outras organizações corporais alter-egos, que justamente não são realidades mais profundas e escondidas que o comportamento mesmo no qual eles se atualizam.

À medida que eu vivencio a minha consciência como inerente ao meu corpo e ao meu mundo, o problema relativo à existência de uma pluralidade de consciências desaparece. "Se, para mim, que raciocino sobre a percepção, o sujeito que percebe aparece munido de uma montagem primordial em relação ao mundo, arrastando atrás dele esta coisa corporal sem a qual não haveria nada mais para ele, por que os outros corpos que eu percebo não seriam reciprocamente habitados pelas consciências? Se a minha consciência possui um corpo, por que os outros corpos "não teriam eles consciências?" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 403).

A evidência imediata, originária e irrecusável do outro se tomou possível pela noção de se estar-no-mundo, de consciência encarnada, de comportamento. Evidentemente deve-se ter uma concepção de corpo e de consciência diferente das adotadas pelas teorias clássicas. O corpo do outro, assim como *meu* corpo, não é o corpo objetivo da fisiologia. "Não é esse corpo que pode ser habitado por uma consciência. É preciso retomar sobre os corpos visíveis os comportamentos que neles se desenhavam, que neles aparecem, mas que não são contidos neles" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 403). E quanto à consciência, não se fala mais de uma *consciência constituente*, ou de uma consciência que é um puro *ser-para-sí*, mas aqui trata-se de uma *consciência perceptiva*, "como o sujeito do comportamento, estar no mundo ou existência, pois é somente assim que o outro poderá aparecer no cume de seu corpo fenomenal e receber um tipo de 'localidade'" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 404).

Para mim, o outro está sempre ao meu lado; ele é como um outro eu-mesmo. Nós "somos como dois círculos quase concêntricos, e que somente se distinguem por uma ligeira e misteriosa decalagem." (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 186). E é exatamente este *quase*, que aparenta o outro ao eu, que tornará talvez possível a compreensão de minha relação a ele.

Nós sempre consideramos o que aparece à nossa frente como objeto; mas o outro aparece em nossa frente e não é mais um objeto. É necessário que eu me descentralize para aceitar o *outro* como outro e não como objeto. E o problema do *outro* é exatamente o de "compreender como eu me desdubro, como eu me descentralizo. A experiência do outro sempre é a de uma réplica do eu, de uma réplica para mim." (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 188). Neste sentido, a solução do mistério do *outro* é a solução do *meu* mistério.

Mas o outro não sou eu. E mesmo que eu faça o outro à minha imagem "como pode haver para mim uma imagem de mim?" (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 186). Como o eu penso poderia sair de mim e morar fora de mim, em um outro corpo, já que ele continua sendo eu? Como pode acontecer que os olhares que passeio sobre o mundo sejam apreendidos por alguém, e neste ato retornados contra mim? Neste momento eu "sinto que me sentem, e que me sentem sentindo, e sentido este mesmo fato que se sente..." (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 187).

Há então em mim um que é diferente de mim, que me vê, e por este ato me destitui de minha posição central no mundo. Mas "como posso ver algo que veja?" (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 187).

Eu estou no mundo e é no mundo que eu encontro o outro. Neste encontro o outro se revela diretamente como *outro*, imediatamente eu distingo as coisas do mundo, eu vejo nele uma fonte de sentido e significado, uma outra existência, porque seu corpo é a corporalização de sua subjetividade. Neste sentido, o corpo do outro funciona como intermediário em meu encontro com ele. O outro se faz presente no mundo por meio de seu corpo e, como eu estou no mundo, o outro deve se fazer presente para o encontrar. Assim, o corpo do outro me faz participar do meu mundo e me permite a entrada em seu mundo. É justamente meu corpo que percebe o corpo do outro e se acha nele como um prolongamento milagroso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo; daqui por diante, como as partes de meu corpo formam juntas um mistério, o corpo do outro e o meu são um todo único, o lado direito e o avesso de um só fenômeno e a existência anônima da qual meu corpo é, a cada momento, o traço, habita a partir deste momento dois corpos de uma só vez" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 406).

Assim, torna-se evidente que o significado do mundo para o outro é acessível a mim. E isto significa que o outro me é acessível como pessoa. Não é necessário recorrer ao raciocínio por analogia, nem às teorias da empatia para poder explicar a presença do *outro*, como *outro*, já que este encontro se distingue diretamente e

imediatamente do encontro de uma coisa. Neste encontro o outro se revela diretamente como o outro, não como sendo uma coisa, mas como um ser-consciência-no-mundo; o olhar de alguém, seus gestos, suas palavras, seus atos. Por conseguinte, eu devo aceitar a presença direta do *outro como outro*, como um fato original, e toda prova é completamente supérflua, porque esta presença se mostra de uma forma evidente e toda tentativa para tornar esta presença aceitável aparece como uma pressuposição de que o outro está presente para mim.

Então, é considerando o outro como consciência perceptiva que ele aparecerá como outro, como corpo próprio (que não é o da fisiologia), como um outro eu. É, considerando fenomenologicamente a visão como um olhar sobre o mundo, que eu posso encontrar no mundo o olhar do outro e "este instrumento expressivo chamado rosto pode levar a uma existência, como a minha existência é levada pelo aparelho conhecedor que é o meu corpo" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 404).

É porque a paisagem do mundo me afeta, porque eu vivo a paisagem e porque eu a considero como uma paisagem para o outro que eu confirmo a existência do outro. "Eu vejo este homem imóvel em seu sono, e que repentinamente acorda. Ele abre os olhos, ele faz um gesto em direção ao seu chapéu caído ao seu lado e o coloca de volta na cabeça para se proteger do sol. O que finalmente me convence de que meu sol também lhe pertence é que ele o vê e o sente como eu, e que enfim nós somos dois a perceber o mundo, é precisamente o que, à primeira vista, me proíbe de não conceber o outro: saber que meu corpo faz parte dos meus objetos, que ele é um dentre eles, que ele consta no meu mundo. Quando o homem adormecido entre meus objetos começa a lhes direcionar gestos, a usá-los, eu não posso duvidar nem um instante de que o mundo ao qual ele se direciona seja verdadeiramente o mesmo que eu percebo. Se ele percebe *qualquer coisa*, será o meu próprio mundo, pois ele nasce lá" (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 189).

Percebendo o outro, eu constato a existência de um outro comportamento, de uma outra presença no mundo e assim "eu atravesso intencionalmente a distância infinita que separará sempre a minha subjetividade de uma outra, eu supero a impossibilidade conceitual de um outro para mim, porque eu constato um outro comportamento, uma outra presença no mundo" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 494).

Mas como será possível que o outro perceba seu próprio mundo? E como será possível que eu possa conceber esta mesma percepção? Se o outro percebe as mesmas coisas que eu, *sua* percepção do mundo (que eu suponho existir) não possui lugar em meu mundo, pois a percepção do outro não é um objeto que faz parte de meu campo perceptivo. Onde ela está, então?

Ela não está neste corpo que é sangue, tecidos, ossos. Ela não está no trajeto deste corpo para as coisas, pois não há, neste trajeto, nada a não ser coisas ainda... Quanto ao espírito, sou eu e então eu não posso colocar esta outra percepção do mundo. O outro, então, não são coisas, ele não está em seu corpo e ele não sou eu (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 189-190).

Então, o outro não se encontra em lugar nenhum; nem em-si-mesmo, nem no para-si-mesmo, que é eu mesmo. O único lugar que lhe sobra é o meu *campo perceptivo*. Lugar já pronto para ele desde o meu nascimento, pois "a partir do primeiro momento onde usei meu corpo para explorar o mundo eu soube que esta relação corporal com o mundo podia ser generalizada" (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 190). A evidência do *mit-sein* e da comunhão se localiza, antes de tudo, no estágio pré-reflexivo, no qual o homem compreende a si mesmo e suas *intenções*, não por reflexão sobre estas intenções, mas porque ele *as sente em seu corpo* e compreende os outros e suas ações sem analisá-las, ainda porque o seu corpo lhe anuncia imediatamente a capacidade de reproduzi-las em si e de abraçar suas amplitudes, direções e metas; não há ali nenhuma dedução ou inferência, mas reciprocidade de intenções, que são vividas antes de serem formuladas.

Há então uma universalidade do sentir, e é nesta universalidade que repousa a minha identificação com o outro, a generalização de meu corpo e a percepção do outro. Se eu for capaz de perceber outros comportamentos imersos em meu mundo é "porque o mundo que eu percebo arrasta com ele minha corporalidade, que minha percepção é impacto do mundo sobre mim e tomada de meus gestos nele" (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 191).

É por isso que, quando eu percebo o homem que dorme e sua relação com os objetos do mundo em meu campo perceptivo, há uma relação no exterior de um objeto com outros objetos (o homem que dorme e os objetos) como um tipo de impacto do meu mundo, uma tomada de mim sobre o mundo. Assim, é porque eu tenho um corpo e porque os outros também têm um corpo que pode existir uma multiplicação dos campos, que pode haver outras pessoas para mim, que eu posso existir para os outros.

E, porque o outro é um eu generalizado porque ele tem domicílio nesta *localidade* onde minha percepção irrefletida, impensada, se move à vontade, e se situa à margem da reflexão, por isso, ele não pode ser constituído por mim, porque sempre já se mostra constituído. É impossível achar o outro da mesma forma que achamos nosso corpo. E o que Merleau-Ponty visa com isso é "acordar uma relação carnal com o mundo e o outro, que não é um acidente acontecido externamente a um puro sujeito de conhecimento [...] 'um conteúdo' de experiência no meio de muitos outros, mas nossa inserção primeira no mundo e na verdade" (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 193).

Para Merleau-Ponty o outro não é somente evidente, ligado a nós em uma relação imediata sobre o plano da consciência pré-reflexiva, mas também um *a priori* da consciência. Isso significa que ele não é um puro fato, mas também uma necessidade, uma modalidade originária e original, isto é, uma modalidade constitutiva do homem. Neste sentido, os outros são implicados em toda ação humana como seu termo de referência indispensável. Eles estão presentes nas margens da consciência e supostos em todas as formas de intencionalidade.

A percepção, por conta disto, é obra de uma consciência difusa, de uma consciência anterior à distinção dos sujeitos, é por causa disso que a subjetividade (que é admitida pela percepção) não é um eu absoluto, mas uma vida excêntrica em relação a ela mesma, e que ela é somente um ponto de vista; que ela é temporalidade, no sentido em que ela se enraíza em uma série de investigações que a precedem e a preparam para outras que a seguirão.

Mas o solipsismo não é eliminado pelo fato de se ter colocado a comunicação em nível pré-reflexivo. A comunicação existe, mas a solidão da consciência não é anulada por isso; ao contrário, ela fica, de certo modo, intransponível: "o eu, testemunha de toda comunicação efetiva, e sem a qual ela não saberia e não seria então comunicação, parece proibir toda solução do problema do outro. Há lá um solipsismo vivido não ultrapassável" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 411).

Eu estou em relação imediata com os outros, os outros são o correlativo da prova de mim mesmo, são indicados em cada um de meus atos, mas, apesar disso, sou *eu* que compreendo, *eu* que assumo as atitudes dos outros, *eu* que faço evoluir suas aspirações, modificando-as, *eu* que admito a sociabilidade no momento mesmo em que eu a abandono indignado da recusa (no sentido em que eu posso fugir da sociedade na natureza, ou me evadir do mundo real no imaginário).

A comunicação com toda a gama de suas variedades não poderá nunca abolir a singularidade (se bem que ela não é total) do movimento intencional pelo qual *eu* me oriento em direção aos outros, nem apagar toda a distância que posso criar entre mim e o mundo, nem impedir meu poder, *minha capacidade* de ir sempre mais longe, ou como diz Merleau-Ponty:

contra o mundo natural, eu posso sempre recorrer à natureza pensante e revogar em dúvida cada percepção tomada isoladamente. A verdade do solipsismo está aí. Toda experiência me aparecerá sempre como uma particularidade que não esgota a generalidade do meu ser, e tenho sempre, como dizia Malebranche, movimento para ir mais longe (1945, p. 413).

Em outras palavras, eu sou dado ao mundo e aos outros, mas sou eu que sou dado ao mundo e aos outros; eu sou uma liberdade e as coordenadas que esta liberdade carrega com ela não podem nunca fazer morrer a liberdade mesmo pela qual elas aparecem. Aí está o fenômeno central que funda a minha subjetividade e, ao mesmo tempo, a minha transcendência em direção ao natural e ao social. "Eu só posso fugir ao ser, no ser [...] eu fujo da sociedade na natureza e do mundo real em um imaginário feito de *restos*, *lixo* do real. O mundo físico e social sempre funciona como estímulo de minhas reações, sejam elas positivas ou negativas" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 413). Com a liberdade eu recebi um destino de unicidade, de solidão e de motricidade; mas com ela, ainda, eu recebi dimensões que são o mundo e os outros.

O fato de me encontrar situado e engajado em um mundo físico e social já é o fundamento de minha subjetividade e minha transcendência. O olhar do outro me transforma em objeto, o meu olhar transforma o outro em objeto somente se nós nos afastarmos de nosso significado humano, se não tivermos a compreensão de nossos atos. O mundo social deve ser redescoberto, assim como o mundo natural foi, como dimensão de existência, pois eu não posso estar não situado nele.

Em função disso tudo, pode-se dizer que Merleau-Ponty, admitindo uma relação de sujeito a sujeito por meio do comportamento, torna evidente a existência de um certo solipsismo intransportável, porque o sujeito se caracteriza no fato de que possui uma liberdade inerente que o faz sempre agir, escolher, e que isso torna possível uma certa autonomia em relação ao outro, se bem que a sua existência mesmo implica esse outro. E esta autonomia é a sede de um solipsismo intransponível, que gera um paradoxo, uma aporia, cuja tensão sem resolução chamamos de vida. Paga-se um preço muito alto por este espaço de liberdade: é a solidão.

Por tudo o que foi exposto, compreende-se melhor a famosa frase de Simone de Beauvoir quando diz: "não se nasce mulher, tornamo-nos mulheres". Quando o corpo do outro deixa de ser um universal concreto, e por isso mesmo um inapossável, ele torna-se um corpo de mulher (por exemplo) e por isso pode ser apropriado e propriedade de alguém. Nascemos com a propensão de ser e vivenciarmos a possibilidade dessa liberdade de se efetivar como tal. É simplesmente insano e ridículo colocar, em função de valores culturais, qualquer outro tipo de impedimento para o crescimento de uma pessoa, que não os paradoxos e as aporias próprias e específicas da existência humana, seja homem ou mulher. Há um caso interessante e diferente de suprir essa imensa solidão e aconteceu no Nordeste brasileiro e que, segundo contam, foi assim...

A chegada das mulheres no cangaço provocou um furacão, uma desordem numa ordem aparente, até então, reinante. Não se deve, porém, negligenciar o fato de que a desordem, como expressão da parte maldita, é também um desafio salutar. Aceitar a desordem representa uma capacidade social ativa, criativa, semelhante ao poder do esquecimento. A mulher cangaceira representou, de fato, uma ameaça à ordem simbólica do cangaço; mais ainda, à ordem simbólica sertaneja, sociedade na qual as bases materiais e imaginárias dessa ordem pertenciam à desordem instituída. A mulher vai, pois, nesse contexto, aparecer como matriz de verdadeiros agenciamentos coletivos de socialidade no interior do cangaço.

A emergência então de uma nova ordem amorosa, ao contrário de "amolecer" os machos, acrescentou ao corpo guerreiro um elemento de prazer acoplado à consciência, ao pensar – feminino. Falar é coisa de cangaceiro, coisa de homem; pensar, como no mito hebreu, continua, inclusive no cangaço, a constituir uma prática feminina. Ao levar Adão ao pecado, Eva deu ao homem, animal até então solitário, meio vegetal, meio excepcional, isento de querer e pensar, a consciência do mundo das

coisas e do pecado. Ao comer a maçã, Adão foi punido com o trabalho acrescentado do exercício de pensar e de livre arbítrio. Adão deixou então de ser um imbecil feliz e solitário, um menino sem objetivo nem dúvida e passou a integrar o mundo da filosofia – a arte de criar conceitos, arte de duvidar. Eis a que o homem, através da mulher, foi finalmente condenado: à experimentação do pensamento e à produção de saberes. Esta experimentação passa, necessariamente, não pela falta, porém pelo excesso, isto é, movimento de transmigração em detrimento da transgressão: "Quando a paixão passa de um corpo para o outro, o que procura ela senão a idéia fabulosa de transmigração? Transmigração de todos os iniciados – mortos ou vivos – proferindo o Dizível desde os primórdios da palavra" (KHATIBI, 1979, p. 142).

Maria Bonita, secundada por outras mulheres, vai tornar-se o veículo transformador de guerreiros *vegetalizados* em bandidos conscientes, impondo aos atos dos cangaceiros os campos das subjetividades. Pouco importa se os cangaceiros *ouviam* ou não as mulheres: o essencial é que a mulher, mediante essa coabitação, deu uma consciência aos atos, considerados então como produtos de uma pura inconsciência. Ao matar, o cangaceiro não é mais um monstro que fabrica a vida através da morte do outro. Na relação de olhar a olhar, relação desejante, construiu-se uma ética da emoção independente do falar masculino.

Influenciado pela cultura feminina, o cangaço vai viver sua grande experiência e marcar com extrema originalidade o *Cangaço Independente*, a saber: o fim da divisão dos sexos. Se o sexo sempre foi, relativamente, aceito pelos cangaceiros, as relações eróticas ou amorosas, ao contrário, foram condenadas. Lampião, sabemos, sempre preferiu na mulher mais as lágrimas que o prazer do sexo ou uma possível reciprocidade amorosa: "Mulher só serve quando a gente tem precisão", dizia ele.

Considerando que o sentimento, o carinho, o afeto eram estranhos à cultura do macho, o sexo do cangaceiro deveria, pois, escapar aos ingredientes do amor, ficando assim confirmado, na economia sexual dos *cabras*, o imaginário do homem-natureza que não pode controlar seus desejos e pulsões. Ele seria o oposto da mulher, que supostamente só pode viver sua sexualidade numa construção cultural: a do amor. Amoroso, ele corria o risco de se ver negado nas suas capacidades sexuais, pois continuava viva nos cangaceiros a herança ocidental de uma sexualidade que confunde, quase sempre, força, potência, dominação e violência com virilidade.

Amar uma mulher significava, nesse contexto, revelar o sexo do *rei-bandido*, abrir sua *braguilha-divina* ao público e colocá-lo, de chofre, no universo de homens ordinários. Ele era desejado, sobretudo, porque pertencia simbolicamente a todos. Ao *roubar* Lampião, Maria Bonita *raptou* também seu sexo, singularizando-o, privatizando-o. Lampião, amante místico, só deveria ser consumido, através do mito de absorção, pelo Deus que o elegeu. O imaginário coletivo – todas as classes sociais confundidas – vai dificilmente digerir essa expropriação: solteiro, ele pertencia, embora à distância, à fantasia, ao mundo fantasmático de cada um. Amoroso, apaixonado, ele provocou o corte, a ruptura, o embaralhamento dos códigos e im-

pôs à fantasia de cada um uma *terceira vertente* (desordem do Impensado) sem a qual ele não poderia sobreviver. Lampião, autor e ator da dessacralização da *bragui-lha divina*, em consequência da chegada de Maria Bonita, ocupou na fantasia coletiva o espaço sadiano por excelência.

A chegada da mulher no cangaço deu ao corpo déspota um corpo desejante, e, à palavra, um esboço, embora grosseiro, de uma linguagem, como desejo e produção de conexões e acontecimentos, superando de maneira radical o império dos signos. A paixão de Maria Bonita por Lampião, vivida por muitos como a aparição de um anjo (anjo como o arrepio da morte), trouxe para o universo do cangaço a presença de uma beleza tecida pela dor *seráfica*. Poderemos, nesse contexto, falar de *revolução feminina*, esta inaugurada pelas mulheres na caatinga do Nordeste, no universo fechado – como a tragédia – do cangaço.

Ao falar de *revolução feminina* na caatinga e no cangaço, estou fazendo referência à filosofia, à psicanálise e à antropologia, que exploram um aspecto novo e pertinente da dinâmica dos imaginários, suas significações, como também a *desordem* provocada por tal acontecimento. Cria do imaginário brasileiro, os cangaceiros vão se amoldar, com a chegada das mulheres, a uma nova ordem simbólica, respondendo a uma situação concreta, exprimindo-a e dando-lhe um sentido.

Nesse contexto pode-se ver, efetivamente, a entrada das mulheres no cangaço, em 1930, como uma *revolução feminina*. Mesmo se no começo elas obedecem às regras, respeitando a ordem masculina – moral autoritária, mimetismo da desordem coronelística –, mais tarde elas impõem nova pedagogia, inserindo na desordem e na vivência um esboço de consciência, sem contudo estrangular o coração do desejo. Num movimento binário que passava, necessariamente, pelo prazer de amar e ser amada, de possuir (fisicamente) e ser possuída, numa mistura de ação e paixão, a cangaceira impôs ao amor higiênico o amor subversivo, o impossível romance.

O método de seleção usado por Lampião, ao se manter no papel de líder todopoderoso da nova comunidade, ampliada pela presença das mulheres, obedecia, *mutatis mutandis*, aos mesmos critérios exigidos para os homens. A seleção respeitava (pelo menos nos primeiros tempos da abertura) o seguinte esquema:

- A candidata devia ser honesta e fiel ao seu companheiro ou marido, sob pena de receber o castigo supremo: a condenação à morte. O adúltero era condenado sem julgamento. A sentença era expeditiva tanto para as mulheres, quanto para os homens.

Essa exigência, inspirada na cultura sertaneja, vai ganhar um elemento novo: aplicar igual julgamento para ambos os sexos. Lampião não só inovou, como conservou a estrutura tradicional sertaneja, adaptando-a ao contexto reivindicativo e agressivo de algumas mulheres, sobretudo, Maria Bonita. Era a lei do sertão. Lampião parecia, porém, ser ainda mais severo. Sua trajetória foi marcada pela desmesura.

Como se não bastasse a radicalização de uma ordem moral personalizada, ele extrapolou o universo interno do cangaço ao policiar os costumes e hábitos das mulheres sertanejas nos mínimos detalhes: moda, corte de cabelo tamanho da saia, das unhas etc. Em Lampião, a razão, nem sempre crítica, e a estética ocuparam um espaço singular na gestão do cotidiano da comunidade.

- As mulheres eram solicitadas a amar a paz e a concórdia, a amizade e a harmonia com todos: deviam evitar boatos, mexericos e intrigas pífidas;
- Deviam aceitar os treinamentos e exercícios quase militares, e aprender a atirar como guerreiras mesmo se, raramente, as mulheres usavam armas ou participavam dos combates. Deviam conhecer as técnicas de autodefesa e lutar, se necessário. Ao exigir que a mulher fosse antes de tudo *cangaceira*, ele tentava escapar à advertência em forma de ameaça do padre Cícero: "Lampião será invencível enquanto não tiver mulher no bando". Segundo Frederico Maciel, "inteligente, compreendeu Lampião o sentido da advertência: mulher no cangaço só para sexo seria um transtorno e desastre [...] Ela deveria ser mais do que simples amante. Teria que ser cangaceira [...] Para isso, deveria ser adestrada no manejo das armas, treinada nas posições de luta, testada sobre destimidez" (1988, p. 48).

Num universo onde o eu – militarizado ignorava ou negava a terceira pessoa, o *ele do conhecimento*, para falar como Deleuze, a mulher vai favorecer, no contexto do cangaço, a contemplação do humano, a dor depressiva, o canto da vida em detrimento do *viva la muerte*. Frágeis, a maior parte sem experiência de guerra, grávidas na caatinga hostil, algumas tiveram de abandonar os pedaços de placenta sob o fogo das balas das volantes, deixando sufocados de sofrimento os próprios cangaceiros. Elas inauguraram, assim, o espetáculo da dor humana, da dor do objeto amado, desejado, no espaço do cangaço. O amor em tempo de cangaço, esse tempo caótico e grandioso, difícil, incerto e extraordinário, foi muito importante para a reorganização da humanidade corporal dos cangaceiros. A descida aos infernos permitiu aos cangaceiros apreenderem o sofrimento real, a dor, a crueldade, assim como o castigo e a punição aplicados contra os outros, no caso, suas amantes, seus amigos. Se o escândalo da morte é, sobretudo, o escândalo da destruição da epiderme, a contemplação da dor, no corpo amado, humaniza o amante. No seu desejo de ver sua amada salva dos pontapés, da violação e da crueldade infligidas às mulheres pelos *macacos*, o cangaceiro integrou uma outra economia de guerra e seu olhar não podia mais acreditar, sem chorar, no que via. Ao tomar consciência do sofrimento e do desespero, ele se autorizou a verbalizar e representar os próprios traumatismos. Ao tempo de depressão, raro no cangaço, as mulheres acrescentaram um tempo humanizado. Ao se humanizar, o cangaceiro ascendeu à metafísica e ao delírio. Ao delirar, ele evitou a queda radical na loucura e na violência bruta.

O papel sociossexual imposto às mulheres pela sociedade brasileira e nordestina, em particular – aprendizado da passividade, da oblatividade e da submissão, priorização da esfera afetiva e doméstica etc –, absolvía, até certo ponto, as práticas criminosas dos cangaceiros contra as mulheres, antes da chegada de Maria Bonita. Gerir a emoção e impor ao espaço masculino a força do diverso feminino abrindo, embora timidamente, as portas da percepção a uma nova ordem amorosa, eis o papel fundamental desempenhado, no movimento do cangaço, pelas mulheres. Ao transformar o estupro e a prostituição (considerados, insisto, como práticas sexuais correntes, espécie de erotismo masculino, na economia sexual sertaneja e brasileira) em conquista amorosa e império da paixão, as cangaceiras delinearam um momento histórico. Mas não só. Elas acrescentaram ao imaginário do sertão uma força e uma personalidade até então negadas ou repudiadas pela ordem patriarcal, masculina por excelência.

A revolução feminina no interior do cangaço deixou emergir, do ator cangaceiro, guerreiro e herói, um momento de profunda jubilação quando, permeado pela cultura feminina, o *monstro* de ontem se transformou no apaixonado *divino* de hoje: "o divino é em definitivo uma deusa, sacerdotisa do poder arcaico". O *Eros maniaco*, no seu contato com a mulher, tomou-se o *Eros sublime*; "[...] conjurando a morte através da fecundidade simbólica que criou objetos e sabedoria, o homem contorna o feminino que é o seu abismo e sua noite" (KRISTEVA, 1983, p. 99).

A vida é por demais bela e por demais difícil. Todo e qualquer movimento a mais que adentre nas práticas sociais (boas ou más) significa tão-somente formas de tentar pela tirania e escravidão do outro ludibriar e eufemizar o nosso maior destino: semos sós...

Abstract: This work consists of a linked problem: the other person whose philosophical look instigates. Our purpose is to expose him as he is treated by Merleau-Pointy at Phénoménologie de La Perception, restricting us to his body analysis as the fundamental relationship between the minds and also to his report about loneliness, the lonely person. This report has the purpose to instigate the body question as severity and to make a reflection about how to insert the called "woman body" in this point of view.

Keyword: philosophy; body; severity.

(Recebido e aprovado para publicação em setembro de 2004.)

Referências

ARRUDA, F. A hermenêutica da significação. In: AUTOR. Fenomenologia e Existência, Rio de Janeiro: Âmbito cultural, 1983.

_____. *Os olhares contemporâneos*. In: AUTOR. Políticas do conhecimento. Rio de Janeiro: Intertextos, 1999.

DE WAELHENS, A. *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain: Editions Nauwelaerts, 1967. (Bibliothèque philosophique de Louvain).

KRISTEVA, J. *Histoires d'amour*. Paris: Denoel, 1985.

LUNA, L. *Lampião e seu cabras*. Rio de Janeiro: Livros do Mundo Inteiro, 1972.

MACIEL, F. B. *Lampionidas: a imagem de Lampião*. Petrópolis: Vozes, 1988. v. 7.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1965.

_____. *Sens et non sens*. Paris: Nagel, 1966.

MELLO, F. P. – *Os guerreiros do sol, o banditismo no Nordeste do Brasil*. Recife: Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, 1985.