

STUDIA

IBERYSTYCZNE

18
2019

LUSOFONIA: UM MUNDO, VÁRIAS VOZES

LUZOFONIA: JEDEN ŚWIAT, RÓŻNE GŁOSY

LUSOFONIA: ONE WORLD, VARIOUS VOICES

eds.

Przemysław Dębowski

Anna Rzepka

Anna Wolny

Kraków

© Copyright by Instytut Filologii Romańskiej
Uniwersytetu Jagiellońskiego and individual authors, 2019

Correção linguística:
Ana Wąs-Martins

Formatação do texto: Agnieszka Kluzik

Gravura na capa: Katarzyna Wolny



Internacionalização da revista “Studia Iberystyczne” através do aumento do número de avaliadores estrangeiros em 2019 e 2020 – tarefa financiada no âmbito do contrato n° 898 / P-DUN / 2019 pelo Ministério da Ciência e Ensino Superior com os fundos para atividades de divulgação científica.

A publicação é subsidiada pela Faculdade de Filologia da Universidade Jaguelónica.

Publicado em forma de e-book junto com as 60 cópias em papel

A versão principal é a versão em formato digital

ISSN 2082-8594

Księgarnia Akademicka SRL
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
e-mail: akademicka@akademicka.pl

Livraria digital:
www.akademicka.pl

Índice


Wstęp	7
Prefácio	11
LITTERATURAS E CULTURAS EM LÍNGUA PORTUGUESA	
Yana Andreeva, <i>Sob céus estranhos: o exílio segundo Ilse Losa</i>	17
Dário Borim Jr., <i>Precária existência, implacável destino: Machado de Assis, Borges e Poe, em Luis Fernando Verissimo</i>	35
Tássia Verônica Brandão Teixeira, <i>Recursos literários e historicidade em Casa Grande & Senzala de Gilberto Freyre. Literacidade no equilíbrio de antagonismos</i>	45
Jerzy Brzozowski, <i>Presença de José Saramago na Polónia</i> ..	55
João Batista Cardoso, <i>Literatura Brasileira no Modernismo tardio, sob o prisma do Grande sertão: veredas</i>	71
Adriano Carvalho Araujo e Sousa, <i>Transcrição no Sermões de Júlio Bressane: interações de literatura, pintura e oralidade</i>	95
Gildo José da Costa, <i>Consciência e cultura: a incondicionalidade da palavra-ação em Paulo Freire</i>	107
Maria Aparecida Cruz de Oliveira, <i>“Literatura afro-brasileira” ou apenas “literatura”? Problematizando a presença de adjetivos</i>	117
Anna Działak-Szubińska, D. Teresa. Uma mulher que não abriu mão do poder (2015) de Isabel Stilwell. <i>A imagem da mãe de D. Afonso Henriques revisitada</i>	135
Cláudia Fernandes, <i>O espaço do conceito de “kizomba”</i>	147
Agnieszka Gabor-da Silva, <i>Clarice Lispector e sua arte do conto. Uma análise literária de O ovo e a galinha</i>	157
João Miguel Henriques, <i>Depois de La Lys: as Memórias da Grande Guerra, de Jaime Cortesão</i>	169

Anna Kalewska, <i>A intertextualidade camoniana em ...Onde Vaz, Luís? (1983) de Jaime Gralheiro ou Luís Vaz de Camões revisitado no teatro português contemporâneo</i>	183
Maria S. Khvan, <i>O papel da mulher na sociedade portuguesa: um olhar pelo lado de fora (uma breve revisão)</i>	201
Priscilla Lopes d' El Rei, <i>Literatura e poesia marginal contemporânea no Brasil. A periferia na voz de Sérgio Vaz e Ferréz</i>	213
Rui Maia Rego, <i>Ética epicurista – Tetraphármakos: Algumas inquirições no pensamento filosófico português</i>	231
Serafina Martins, <i>A crise económica na literatura portuguesa recente: casos de 2011 e 2013</i>	243
Emanuel Cesar Pires de Assis, Daniel Lopes, <i>A estatística textual computadorizada e a literatura brasileira: uma análise do romance Miragem, de Coelho Neto</i>	259
Kateřina Ritterová, <i>Adília do Outro Lado do Espelho (o lírico e o grotesco na poesia de Adília Lopes)</i>	271
Simone Rossinetti Rufinoni, <i>Patriarcado e loucura no romance brasileiro</i>	283
Anna Rzepka, <i>Alguns apontamentos sobre os manuscritos portugueses da Biblioteca Jaguelónica de Cracóvia</i>	293
Zlatka Timenova, <i>Formas de disjunção no haiku: algumas características do haiku em búlgaro e em português</i>	311
Karolina Válová, <i>Quatro coisas encontradas: análise espacial da casa no romance Para Sempre de Vergílio Ferreira</i>	325

LINGUÍSTICA, DIDÁTICA E ESTUDOS DE TRADUÇÃO

Maria Helena Ançã, <i>Aproximações ao Português Língua Não Materna: alguns estudos académicos do 2º Ciclo (Bolonha)</i>	335
Henrique Barroso, <i><Meter-se a + infinitivo> no Português Europeu</i>	349

Anabela Cristina Costa da Silva Ferreira, <i>A atividade teatral como instrumento para a aprendizagem do PLE no Departamento de Interpretação e Tradução da Universidade de Bolonha, sede de Forlì</i>	365
Joanna Drzazgowska, <i>Formas de tratamento nominais na língua portuguesa. Algumas observações de caráter contrastivo português europeu – polaco</i>	388
Maria Carmen de Frias e Gouveia, <i>Aquisição e uso das formas de tratamento em português – língua estrangeira</i>	399
Jakub Jankowski, <i>Histórias em quadrinhos traduzidas (e no prelo) para polaco. Abordagem histórica e teórica na área dos estudos de tradução</i>	413
Ana Loureiro, Patricia Rossi Jiménez, Natália Sarnowska, Paulo Gonçalves, Boyka Nédeva, <i>Traduzir marcadores discursivos não é tarefa fácil... desde logo, porque. As traduções de ‘desde logo’ para Espanhol, Búlgaro e Polaco</i>	431
Fátima Oliveira, Fátima Silva, <i>O uso do Pretérito Imperfeito e do Pretérito Perfeito do Indicativo em português europeu por estudantes com cantonês como L1</i>	447
Galina Petrova, <i>Conceitos do tempo e do espaço em russo e em português: diferenças e dificuldades na aprendizagem...</i>	467
Joanna Popielska-Grzybowska, <i>A visão linguística do Além egípcio antigo na tradução para português e inglês</i>	479
Anáisa Silva Gordino, <i>A Língua Portuguesa nas Organizações Internacionais</i>	491
Konrad Szcześniak, <i>Os aspetos regulares e irregulares da construção ter PRON INF</i>	513
Ildikó Szijj, <i>Observações sobre a derivação parassintética no português e no espanhol</i>	525
José Teixeira, <i>As cores dos provérbios na língua portuguesa: de Portugal ao Brasil e de Angola a Timor</i>	537

Gildo José da Costa 

Faculdades de Guarulhos

gijoco@yahoo.com.br

Consciência e cultura: a incondicionalidade da palavra-ação em Paulo Freire

Resumo:

O aspecto introdutório da crítica social em Paulo Freire, bem como o contexto histórico para o qual dirigia sua análise, se explicam a partir do combate à “cultura do silêncio”, marco contínuo na contraditória sociedade brasileira de sua época. Essa contradição opunha uma sociedade arcaica a setores socialmente emergentes. O povo imerso na atmosfera do silêncio, que supunha ao mesmo tempo uma consciência semi-intransitiva, viu-se lançado numa perspectiva de transitividade rumo à reestruturação das formas de pensar. Esse estudo visa perguntar em que medida, em face destes sectarismos, o processo de conscientização das massas estaria condicionado à emergência da palavra-ação.

Palavras-chave: consciência, cultura, transitividade, diálogo, palavra-ação

Abstract:

Awareness and Culture: The Unconditionality of the Word-action in Paulo Freire

The introductory aspect of social criticism in Paulo Freire, as well as the historical context to which he directed his analysis, are explained by the struggle against the “culture of silence”, a continuous framework in the contradictory Brazilian society of his time. This contradiction opposed an archaic society to socially emerging sectors. The people immersed in the atmosphere of silence, which at the same time assumed a semi-intransitive awareness, found itself launched in a transitivity perspective towards the restructuring of the ways of thinking. This study aims

to ask the extent to which, in the face of these sectarianisms, the process of the mass's awareness would be conditioned by the emergence of the word-action.

Keywords: awareness, culture, transitivity, dialogue, word-action

A publicação da *Pedagogia do Oprimido* em 1967 constituiu-se parâmetro para identificar alterações significativas quanto ao emprego do conceito de *conscientização*, canal privilegiado para entender a incondicionalidade da palavra-ação. Em virtude, no entanto, do caráter implexo da conscientização, sua abordagem inicial ocorrerá por via da teoria da *consciência* em Freire.

Na obra acima citada, a palavra *consciência* aparece cerca de 230 vezes e, quase que invariavelmente, desponta revestida de caráter oposicional, denotando sua índole controversa. Assim, a consciência crítica é colocada em oposição à não crítica; a consciência da classe oprimida em oposição à consciência da classe opressora; a consciência hospedeira em oposição à consciência opressora; a consciência servil em oposição à consciência do senhor; a consciência *para si* em relação à consciência colonizada; a consciência intencional em oposição à consciência espacializada; a consciência dominada em oposição à dominante; a consciência ingênua em oposição à consciência histórica; a consciência real em oposição à consciência máxima possível; a consciência revolucionária ou de classe em oposição à consciência alienada (Freire, 1987: 23-155).

Partindo das concepções fenomenológicas, o autor investirá na noção de simultaneidade entre o *mundo* e a *consciência*. Ambos se dariam, assim, na correspondência direta entre si. Esse enunciado viria sustentar, segundo essa orientação, o fato de serem *relativos* (Simões Jorge, 1979: 38). Vê-se, dessa maneira, eliminada a ideia de *anterioridade* de uma em relação à outra, bem como refutada a noção de *compartimentalização* da consciência: algo a ser preenchido. Sob esse prisma, Freire pode dizer com Álvaro Vieira Pinto que “o próprio da consciência é estar com o mundo e este procedimento é permanente e irrecusável” (Freire, 1987: 56).

A *intencionalidade*, nestes termos, é, portanto, “a essência do ser da consciência” e como tal “identifica-se com o próprio ser da consciência que é sempre ser *consciência de*”, isso não apenas quando o referido é um objeto, mas, similarmente, quando se refere a ela mesma. Nesse último caso, diz Freire, ocorre o que Jaspers chamou de “*ci-são*”, momento em que “a consciência é consciência de consciência” (Freire, 1987: 63 e 67). Por outro lado, no que tange a essa inclinação pela intencionalidade, importa frisar que Freire sempre esteve muito convicto de que objetivismo e subjetivismo (Freire, 1987: 37), isoladamente, não ofereciam as ferramentas necessárias para enfrentar o antidialogismo. Dessa convicção procede outra, que afirma ser a *dialética da objetividade e subjetividade* a única a reunir condições para tal enfrentamento. O antidialogismo, como atributo da consciência espacializada, deverá ser superado.

Não é por acaso que dentre as oposições acima sublinhadas, a que contrapõe a consciência intencional à consciência espacializada – como que um compartimento a ser ocupado pelos “móveis” em constante fluxo – recebe, por parte de Fiori, especial atenção. A intencionalidade é aqui entendida como uma “contraditória capacidade que tem o homem de distanciar-se das coisas para fazê-las presentes” cuja funcionalidade, por via da objetivação, é *transubstanciar* o mundo físico, humanizando-o. Esse movimento, para o autor, se traduz como uma reconfiguração, nas formas do pensar, dos supostos impedimentos do homem ante a realidade. O que antes se interpunha como limite intransponível é retomado como oportunidade contingencial. O próprio da *consciência* seria ir “além do limite que tenta encerrá-la [...] desprender-se dele, liberar-se”. Isso não significa que a intencionalidade interfira na constituição do objeto, objetivando nele o não objetivável, deturpando-o conforme seus desígnios. Ocorre sim que sua captação como reflexibilidade transcendentalizante inclui o “objetivável”, ou seja, o que estivera por objetivar-se sem que ainda estivesse, necessariamente, objetivado no objeto. Dessa maneira, o objeto flui como problematizável e, nessa condição, permeável à consciência problematizante. É por isso que para Fiori, “o objeto não é só objeto, é, ao

mesmo tempo, problema: o que está em frente, como obstáculo e interrogação” (Fiori, 1987: 14).

A *transcendentalidade*, assim concebida, é para o homem a sua própria condição de *hominização*. A transcendentalidade e a hominização encontram-se em relação direta com a *conscientização*. Afinal, “a ‘hominização’ opera-se no momento em que a consciência ganha a dimensão da transcendentalidade” (Freire, 1987: 18). Em outros termos, a transcendentalidade é marca da consciência e a hominização é resultante da transcendentalidade que se explica no confronto antitético da própria consciência.

Atado à necessidade de justificar essa dinâmica, para Carlos Alberto Torres Novoa, Freire contribui duplamente. Primeiro, acredita poder opor a consciência intransitiva à consciência transitiva em vista da “consciência transitivo-crítica”. Esta última, bem ao estilo da dialética hegeliana, enquanto negação da negação. Em segundo lugar, aposta na *complexidade* da consciência tal qual sugerida por Teilhard de Chardin (Torres Novoa, 1979: 47-49). Feitas estas observações, o autor se exime de maior exame da afluência entre ambas, para, contudo, aprofundar a relação.

Não obstante o exposto, aqui resulta um problema. Por via da *lei da complexificação*, (Teilhard de Chardin, 1970: 26-27) Teilhard de Chardin não apenas estende para toda natureza o caráter evolutivo dos seres vivos, como indiretamente atribui à matéria do universo, o *psiquismo*. Isso remete à ideia de que há consciência em toda natureza e que os seres vivos estariam, por essa orientação teórica, em um determinado estágio de consciência que se manifestaria “na escala dos viventes na proporção da complexidade deles” (Dalle Nogare, 1985: 176). Assim, sob o influxo de um pensamento desse porte, que estabelece uma “grandeza variável” de consciência para a totalidade da matéria, Freire estaria inviabilizado em continuar acusando, justamente no homem, uma consciência intransitiva. É em virtude da imprecisão da utilização desse termo que Simões Jorge teria optado pelo vocábulo semi-intransitividade, para designar a condição oposta à transitividade da consciência, isto é, para exprimir seu “teor mágico”, sinônimo de

“uma obliteração no poder de captar a autêntica causalidade” (Simões Jorge, 1979: 38-44).

Desse modo, Torres Novoa, apesar de bem observar a teoria da consciência em Freire, não dá conta, contudo, da existência de um descompasso, na aplicabilidade, que conduz à imprecisão terminológica, ainda que constatado, por ele próprio, que o pedagogo já havia reconhecido que mesmo no “nível da espontaneidade” o homem tem, de algum modo, consciência de sua realidade, faltando-lhe, entretanto, uma “postura crítica” (Torres Novoa, 1979: 96).

Sem inquirir até às últimas consequências sobre o alcance da influência da teoria chardiniana nas formulações de Freire, isto é, se tal influência se encontra presente para além da esfera antropológica, é inegável, não obstante, que, ao menos no que tange a esse quesito, Teilhard de Chardin e Freire se situam em plena correspondência: a *complexificação da consciência* se harmoniza com a ideia de uma *gradação de consciência* e ambas se associam, sem incongruência, com a noção de intencionalidade como *objetivação do objetivável*, conforme assinalada por Fiori.

A rigor, Freire explora o conceito de *intencionalidade* a partir da definição de Vieira Pinto, pensando-o como “faculdade abstrata e metódica” estendida para “algo que não é ela” (Freire, 1987: 56). Essa plasticidade inerente ao conceito, ao atingir o âmbito das oposições acima citadas, identificará que a luta entre aqueles opostos superáveis, será inevitável e que a arma fundamental, nesse embate, a ser empunhada pela *subjetividade transitiva* é a categoria do *diálogo*.

Assim, o *diálogo* que já havia despontado como centralidade em Freire, assume agora, no seio da teoria da consciência, o mecanismo deflagrador do acelerado processo de *conscientização*. Nessa direção, numa formulação mais descomplexa, porém elucidativa, Simões Jorge atestará que em Freire é “pelo diálogo, que as consciências se colocam na contemplação do mundo, vão ao mundo, e comunicam-se” (Simões Jorge, 1979: 40), em outros termos, é através da “intersubjetivação”, dirá Fiori, que “as consciências também se põem como consciências de um certo mundo comum” (Fiori, 1987: 16).

O mecanismo de compreensão da opressão como realidade alterável pelo diálogo – anteriormente, mais voltado para combater a cultura do silêncio – reaparecerá redimensionado, constituindo-se, primordialmente, “transição histórica, vivida pelas sociedades latino-americanas” ou mesmo como singularidade mundializada nas periferias do mundo. O discurso centrado na *dialética opressor-oprimido* a ser superado pela *dialética dialógica*, em Freire vai, após seu exílio, alcançar escala globalizante. A propósito, todas as oposições acima mencionadas, arrisque-se dizer, gravitam em torno dessas dialéticas que, em larga escala, nelas encontram-se subsumidas. Com Freire, pode-se afirmar que, no que tange a uma pedagogia do oprimido, está-se “em face do problema da consciência oprimida e da consciência opressora” cuja solução, impreterivelmente, passará pelo “diálogo, como exigência radical da revolução” (Freire, 1987: 42). Assim, a dialética opressor-oprimido é propugnada como “o desafio” na proposta de Freire, entretanto, com um fim determinado: haverá de ser superada. Para tal, inexoravelmente, outro desafio se impõe, no caso, viabilizar a *conscientização* instrumentalizada pelo *diálogo*. Isso porque a superação, *dialogicamente* determinada, não ocorre ausente da *conscientização*: diálogo e conscientização são impreteríveis condições para a evidenciação do *ser mais*.

Esse aspecto do pensamento de Freire lhe custou caro, justamente porque, tomada de imediato, a *conscientização* denota inconcretividade. Freire, a certa altura, abdicou do conceito em questão em razão das leituras controversas que dele faziam seus opositores. O equívoco recai, significativamente, em um dos termos da definição. Quando diz que conscientização é o “aprofundamento de tomada de consciência”, naquilo que seus críticos identificarão traços flagrantes de um idealismo, Freire alerta justamente para o contrário. Ao tomar o termo *aprofundamento* como elemento aglutinador do saber-fazer e não em seu sentido meramente gnosiológico, o autor, em franco contraste com seus opositores, compreende estar situado na dimensão da *práxis*. Seria então “um ir além da fase espontânea da apreensão da realidade a uma fase crítica” (Freire, 1975: 291).

A desmistificação da realidade suporia uma *revelação* que envolve uma *ação*. Tal revelação é a missão do homem no mundo. A descoberta do mundo está intrinsecamente associada à descoberta de si e ambas revestidas da *práxis*. Apenas sob essa injunção é possível afirmar que o homem se encontra no “nível de conscientização”. Essa crítica, tão recorrente em parte dos comentadores de Freire teria, nas palavras de Henry Giroux, a positividade de deslocar a “crítica à produção cultural à ação social, ao unir esta última às noções de cultura e poder dentro do contexto de uma pedagogia” (Giroux, 1983: 81-82).

Esse deslocamento não apenas implica o abandono da pura “crítica da produção cultural”, mas irrompe como uma denúncia de sua trivialidade. Desconectada da prática, a crítica cultural torna-se culturalismo inócuo. De outra forma, a especificidade da crítica intrínseca à *conscientização* se consubstancia em uma “co-penetração intelectual” que, não se esgotando em si mesma, se evade do mero intelectualismo realizando incursão na realidade concreta. É conhecimento das “condições subjetivas do homem” e das “condições objetivas da realidade” em conexão com as investidas sobre a própria existência e as condições que a regem. A realidade estruturada sob esta visão é absorvida como realidade estruturadamente-estruturável. A *práxis* então seria a ininterrupta dialeticidade subjetividade-objetividade enquanto consecutiva negação do subjetivismo e do objetivismo peculiar à ação. É negação que só se entende como positividade da circunstancialidade pós-negada. À *práxis* transformadora confere a vocação ontológica e histórica do *ser-mais*. A negação dessa dialeticidade é atributo dos mecanismos opressores. A apresentação da realidade desproblematizada coincide com essa negação, quase sempre como fenômeno inapreensível, efeito da pulverização ideológica (Giroux, 1983: 55-64). É desse ângulo que Giroux chama a atenção para as abordagens educacionais alienantes centradas na cultura dominante enquanto engrenagens predadoras do oprimido e de sua cultura. Crente que os mecanismos ideológicos constituem “a ‘pequena diferença’ da vida diária”, esse autor recorre a Pierre Bourdieu para justificar como o processo de alienação não se dá pelo “exercício autoconsciente da autoridade”, mas sim, inconscientemente. Para Bourdieu, o “truque” encontra-se marcadamente em

como esses mecanismos “violenta[m] o essencial enquanto parece[m] exigir o insignificante”. O complexo cultural dominante que se materializa no conjunto das práticas sociais constitui um *ethos* deletério à vida (Giroux, 1983: 82-85). A *conscientização* seria o antídoto.

Se, por um lado, é possível afirmar que a negação da dialética subjetividade e objetividade corresponde à *alienação* por promover apenas “acesso” à realidade falseada, por outro, é pertinente assinalar que tanto por intervenção da *autoridade deliberada*, quanto por intermédio de *mecanismos inconscientes*, nos quais as formas autoritárias também se mantêm incrustadas, a negação da vida dá-se *antidialógicamente*. E, em relação a esse aspecto, Freire sincroniza à dialética subjetividade e objetividade o *diálogo*, compulsório à intervenção nessa realidade. Esse aspecto se define como uma das radicalidades do seu pensamento que não pode, sob qualquer óptica, ser pensado sem essa categoria. É nessa linha, mas com ponto de partida e argumentos diferentes, que Schmied-Kowarzik, admitirá que “*Freire* retoma a relação originária entre dialética e diálogo”. É por isso que “teoria e prática [...] são determináveis apenas uma em relação à outra”, fato este que definiria a *práxis* dialógica freiriana integralmente à margem das “abordagens unilaterais” (Schmied-Kowarzik, 1988: 69-70).

Então, poder-se-ia dizer que o quadro das oposições centradas na dialetização opressor e oprimido, conforme indicada acima, tem, na mediação dialógica, sua superação, uma vez que “o ‘problema central dos homens’ é a humanização das relações humanas” que se dá pelo *diálogo* que contradita as “relações dominantes e os comportamentos dos dominadores [que] se opõem a uma humanização” enquanto atitude antidialógica. O aparente diálogo em voga na sociedade opressora é no fundo um monólogo necrófilo. Em resposta a isso Freire propõe uma solidariedade autêntica (Schmied-Kowarzik, 1988: 72-78) que unicamente se perfaz pelo diálogo.

Ao visar, sob a égide do diálogo, a não reprodução dos “valores da ordem estabelecida” e optar por uma “educação [que] tem por objetivo a tomada de consciência das contradições desta ordem” Freire teria criado, aos olhos do filósofo francês Roger Garaudy, o que Lenin denominou de “as ‘condições subjetivas’ de uma revolução

e uma libertação” (Garaudy, 1978: 141). Toda diligência em torno da superação da opressão que recusa incorporar o diálogo encontra-se cabalmente indeferida.

Isso posto cabe presumir que a soma dessas considerações permite proximidade à complexa noção de *conscientização* em Freire, não apenas por mobilizar outros conceitos que gravitam em seu entorno, mas por identificar entre estes aqueles que permitem retrair uma significação particular. Os argumentos tentaram indicar, vetorialmente, em vista do *ser mais*, a que se aplica a *conscientização* (à dialética opressor-oprimido) e a mecânica da aplicação (*o diálogo*).

O que ficou dito é que ao definir a conscientização como a “evolução crítica da *prise de conscience*”, numa perspectiva do *agir-pensar-agir*, em último juízo, Freire objeta um universo opressivo produzido e reproduzido *antidialógicamente* e que, portanto, só pode ser negado *dialógicamente*. Assim, a *conscientização* em Freire não pode ser meramente algo em si, sem aplicabilidade; daí sua dupla particularidade: de não-ser *além* ou *aquém* à dialética opressor-oprimido e a de estar sempre situada para sua superação em vistas do *ser mais*, pelo *diálogo*. Essa dupla particularidade é ao mesmo tempo sua generalidade, quer socialmente, pela universalidade da *opressão*, quer ontologicamente, pela *determinação dialógica* do ser humano. Na *dialética opressor-oprimido*, o *diálogo* e o *ser mais* assumem, por extensão, o núcleo da predicação definicional da *conscientização*, cuja ausência permite eliminar o seu sentido praxiológico.

Como último movimento, ainda, troque-se *diálogo* por *palavra-ação*, dada a implicação da inexistência do diálogo freiriano sem a *palavra* que acumula a dupla perspectiva da *práxis* – pensa-se com palavra, age-se expressando palavra – e ter-se-á uma *incondicionalidade*. Assim a palavra-ação que desmencura o universo político se perfaz libelo da opressão antidialógica.

Referências bibliográficas

- DALLE NOGARE, P. (1985), *Humanismo e anti-humanismo*, Vozes, Petrópolis.
- FREIRE, P. (1987), *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- FREIRE, P. (1979), “Conscientizzazione” em: Simões Jorge, J., *A ideologia de Paulo Freire*, Edições Loyola, São Paulo.
- FIORI, E. M. (1987), “Aprender a dizer a sua palavra” em: Freire, P. *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- GARAUDY, R. (1978), *O Ocidente é um acidente. Por um diálogo das civilizações*, Salamandra, Rio de Janeiro.
- GIROUX, H. (1983) *Pedagogia Radical: subsídios*, Cortez / Autores associados, São Paulo.
- SCHIMIED-KOWARZIK, W. (1988), *Pedagogia dialética. De Aristóteles a Paulo Freire*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- SIMÕES JORGE, J. (1979), *A ideologia de Paulo Freire*, Edições Loyola, São Paulo.
- TEILLHARD DE CHARDIN, P. (1970), *O fenômeno humano*, Livraria Tavares Martins, Porto.
- TORRES NOVOA, C. A. (1979), *Consciência e história: a práxis educativa de Paulo Freire*, Edições Loyola, São Paulo.